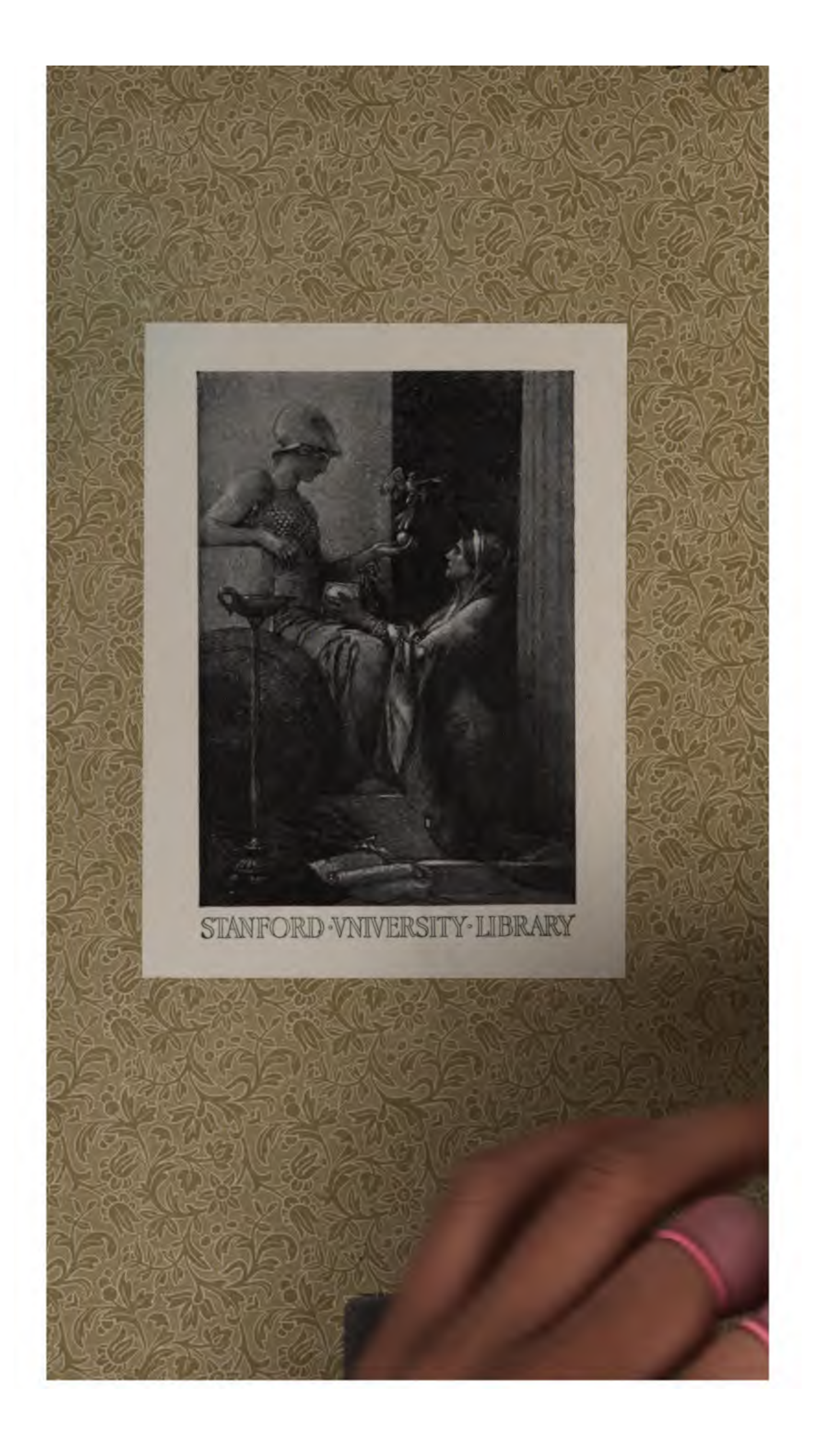






Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Sechster Band

Feldgeister — Gott



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1899

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen	= Genesis.	Pr	= Proverbien.	Ze	= Zephania.	Rö	= Römer.
Ex	= Exodus.	Prd	= Prediger.	Hag	= Haggai.	Ko	= Korinther.
Le	= Leviticus.	HL	= Hohes Lied.	Sach	= Sacharia.	Ga	= Galater.
Nu	= Numeri.	Jes	= Jesaias.	Ma	= Maleachi.	Eph	= Epheser.
Dt	= Deuteronomium.	Jer	= Jeremias.	Jud	= Judith.	Phi	= Philipper.
Jos	= Josua.	Ez	= Ezechiel.	Wei	= Weisheit.	Kol	= Kolosser.
Ri	= Richter.	Da	= Daniel.	To	= Tobia.	Th	= Thessalonicher.
Sa	= Samuelis.	Ho	= Hosea.	Si	= Sirach.	Ti	= Timotheus.
Kg	= Könige.	Joel	= Joel.	Ba	= Baruch.	Tit	= Titus.
Chr	= Chronika.	Am	= Amos.	Mak	= Makkabäer.	Phil	= Philemon.
Esr	= Esra.	Ob	= Obadja.	Mt	= Matthäus.	Hbr	= Hebräer.
Neh	= Nehemia.	Jon	= Jona.	Mc	= Marcus.	Ja	= Jakobus.
Esth	= Esther.	Mi	= Micha.	Lc	= Lucas.	Pt	= Petrus.
Hi	= Hiob.	Na	= Nahum.	Jo	= Johannes.	Ju	= Judas.
Ps	= Psalmen.	Hab	= Habacuc.	AG	= Apostelgesch.	Apk	= Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
W = Werke. Bei Luther:
W EA = Werke Erlanger Ausgabe.
W WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Zusätze und Berichtigungen.

(Zusätze und Berichtigungen zum 1. bis 5. Bande siehe S. 807/808.)

6. Band.

S. 66 Z. 46 lies Historiska statt Historicka.
„ 66 „ 46 „ rörelserna statt rorebserna.
„ 66 „ 48 „ sterskapet statt sterskepet.
„ 75 „ 60 lies von der Stadt Wiborg statt vom Kymmene Fluß.
„ 76 „ 76 „ Biörkquist statt Biorkquist.
„ 76 „ 53 füge bei Åbostift hat 13 Propsteien, 130 Pastorate, 194 Kirchen und 29 Kapellen; Borgastift 11 Propsteien, 84 Pastorate, 119 Kirchen und 15 Kapellen; Kuopiostift 7 Propsteien, 63 Pastorate, 85 Kirchen und 9 Kapellen; Nyslottstift 15 Propsteien, 83 Pastorate, 100 Kirchen und 9 Kapellen.
„ 76 „ 57 lies: gab 1857—1859 die Tidskrift för Finska Kyrkan und 1869—72 statt während mehrerer Jahre.
„ 77 „ 27 füge bei (1889).
„ 77 „ 34 lies 24835 statt 24318.
„ 77 „ 35 „ 62847 „ 56956.
„ 77 „ 26 „ 87682 „ 81301.
„ 77 „ 44 füge bei: Seit 1858 besteht eine Finnländische Missionsgesellschaft.
„ 79 „ 37 lies das Schreiben statt der Schreiber.
„ 79 „ 39 Vgl. auch die Auseinandersetzung bei E. W. Benson, Cyprian, London 1897, S. 377—386.
„ 94 „ 21 „ Bd II statt Bd I.
„ 107 „ 19 „ Anjou statt Argou.
„ 108 „ 3 „ du statt au.
„ 108 „ 16 „ Fliedner statt Flieder.
„ 123 „ 59 „ geb. statt gest.
„ 197 „ 47 füge bei: Gegen das von Sabatier behauptete hohe Alter und damit auch gegen den Geschichtswert des Speculum perfectionis wurden neuerdings von Falocci Pulignano (aus Foligno) in dem Aufsatze De Speculo perfectionis etc. (Miscellanea Franciscana VII, 1 1898) nicht unerhebliche Einwürfe geltend zu machen versucht. Dieselben stützen sich teils auf die der Überschrift beigesetzte Notiz: „Istud opus compilatum est per modum legendae ex quibusdam antiquis" etc. im cod. Mazarinaeus 1743 (s. Sabatiers Ausg. Appendice, p. 250 sq.), teils auf die Erwähnung der Utrechter Märtyrerin Cunera am Schlusse des Schriftstücks (in der Doxologie: „Honor et gratiarum actio gloriosissimae Virgini Mariae eiusque sanctae martyri Kunerae, magnificentia et exaltatio beatissimo servo suo Francisco. Amen" (s. Sabat. p. 246), sowie auf noch einige andere Anhaltspunkte (vgl. K. Müllers Recension der Sabatierschen Ausg. des Spec. perf. in ThLZ 1899, Sp. 49 f.).
„ 226 „ 29 lies 1602 statt 1612.
„ 255 „ 3 „ Moudon statt Mouon.
„ 255 „ 27 „ besprechen statt bezwecken.
„ 256 „ 16 „ Bauty statt Bauly.
„ 258 „ 51 „ Protestierenden statt Protestanten.
„ 314 „ 44 „ Hrabanus statt Habranus.
„ 318 „ 50 füge bei: Fabii Planciadis Fulgentii V. C. opera accedunt Fabii Claudii Gordiani Fulgentii V. C. de aetatibus mundi et hominis et S. Fulgentii Episcopi super Thebaidem rec. Rud. Helm. Lips. 1898. H. identifiziert den Bischof und den Grammatiker.
„ 355 „ 36 lies Gallienus statt Galerius.
„ 498 „ 22 lies Romanismus st. Kommunismus.
„ 541 „ 7 füge bei: Die von Dräseke dem Georg von Laodicea zugeschriebenen Stücke, die Lagarde aus Titus von Bostra ausgeschieden hat, hat Brinkmann (SBA 1894 S. 479 ff) mit überzeugenden Gründen für Serapion von Thmuis, den Freund des Athanasius, in Anspruch genommen.

---

30. März 1899.

Feldgeister, Feldteufel (Dämonen im Alten Testament). — Eisenmenger, Entdecktes Judenthum 1700, Bd II, S. 413 ff. (über Lilit); Gesenius, Commentar über den Jesaia 1821, Bd I, S. 916—920 (über Lilit); Winer, A. „Gespenster" in s. RW. 1847; M. A. Levy, ZdmG IX, 1855, S. 470. 484 f. (über Lilit); Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, in: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd IV, 1866; Roskoff, Geschichte des Teufels 1869, Bd I, S. 175—186; Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Hft. I, 1876, S. 110—146; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 133—137: „Der Böckecult"; de Visser, De Daemonologie van het Oude Testament, Utrecht 1880, besonders S. 88—103: De onreine geesten; Riehm, AA. „Feldgeister, Feldteufel" und „Kobold" in s. HW.[1] 1884; Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 440 ff. 503—506; vgl. Bd II, 1888, S. 242 ff.; G. Hoffmann, Phönikische Inschriften, AGG Bd XXXVI von den Jahren 1889 und 1890, S. 52—56 (über schēd); Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud[3] 1892, A. Dämon, vgl. Abteilung II, 1883, A. „Geister" und „Lilith"; E. Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898 („Dämonologie" S. 235—280).

Mit „Feldgeist" und „Feldteufel" übersetzt Luther das Wort שָׂעִיר Le 17, 7; Jes 13, 21; 34, 14; 2 Chr 11, 15 und mit „Feldteufel" שֵׁדִים Dt 32, 17 (dagegen Ps 106, 37 für schēdîm „Teufel"). Die mit diesen Namen bezeichneten Wesen gehören zu solchen, die — geringer als die Götter, aber von den Menschen als übermächtig gefürchtet — unter der Benennung Dämonen zusammengefaßt zu werden pflegen (s. A. Dämonen Bd IV, S. 408, 10 ff.). Dieser fremden, schon von der LXX in das AT übertragenen Bezeichnung, die sich mit einer alttestamentlichen Vorstellung freilich nicht geradezu deckt, müssen wir uns für Anschauungen bedienen, die im AT niedergelegt sind, da dem AT eine zusammenfassende Bezeichnung fehlt. Am ehesten würde noch der Name Schedim nach seiner Verwendung im nachalttestamentlichen Judentum entsprechend sein; aber doch nicht ganz, da auch im rabbinischen Judentum den Schedim verwandte Wesen angenommen werden, die diesen Namen nicht tragen. Luthers vielleicht einer Tradition folgende Übersetzung wird darauf beruhen, daß nach Le 17, 5 den sᵉʿirim (v. 7) auf dem Felde (sadeh) geopfert wurde, und auf einer Zusammenstellung von schēdîm mit sadeh; vgl. campestres bei Luther zu Dt 32, 17 (v. J. 1525, Werke, Krit. Gesammtausgabe Bd XIV, 1895, S. 735: daemoniis et non Deo sed diis . . . hoc est, idolis campestribus scilicet in lucis, vallibus, montibus — eine Stelle, die ich Ad. Jülicher verdanke).

I. Die Dämonennamen des AT. 1. Die Seʿirim. In Jes 13, 21, einer exilischen Stelle, werden tanzende sᵉʿîrîm neben Wüstentieren, Uhu (?), Straußen und Schakalen genannt als sich aufhaltend an der Trümmerstätte des untergegangenen Babel. An eigentliche Ziegenböcke, die mit sāʿîr „haarig, zottig" zunächst bezeichnet werden, kann dabei nicht gedacht sein, da diese sich nicht gerade an verödeten Orten aufhalten. Jedenfalls sind haarige, wahrscheinlich bocksgestaltete Dämonen gemeint, etwa ähnlich den griechischen Satyrn oder dem Pan. Auch bei den Arabern gelten die Dämonen, die Dschinne, als haarig (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897, S. 151 f.). Die Natur dieser Seʿirim wird noch deutlicher durch die Aussage in der exilischen oder auch nachexilischen Stelle Jes 34, 14, wo die Rede ist von dem sāʿîr, der seinem Genossen begegnet in dem verödeten Land Edom, und daneben nicht nur wie an der ersten Stelle verschiedene Wüstentiere genannt werden sondern außerdem noch lîlît, die deutlich ein gespenstisches Wesen ist (s. unten § I, 3). LXX hat Jes 13, 21 und 34, 14 für sᵉʿîrîm *δαιμόνια*, und ebenso ist Bar 4, 35 in einer jene Stellen nachahmenden Aussage von *δαιμόνια* die Rede. Aquila (Q) hat Jes 13, 21 *τϱιχιωται*, Aq. und Symmachus (Q) Jes 34, 14 *τϱιχιων*, Theodotion Jes 13, 21; 34, 14 (Q) *οϱθοτϱιχουντες, οϱθοτϱιχων*. Die Vulgata übersetzt Jes 13, 21; 34, 14 pilosi, pilosus.

Ob etwa die Vorstellung der Seʿirim entlehnt ist, wie das bei Lilit deutlich der Fall ist (s. unten), oder aber althebräisch, läßt sich kaum entscheiden. Auf eine entsprechende babylonische Vorstellung könnte verweisen, daß der angeblich von einem babylonischen Lehrer erzogene, aus Syrien gebürtige Jamblichus (2. Jahrh. n. Chr.) in seinen auf babylonischem Boden spielenden *ἱστορίαι Βαβυλωνικαί* (s. darüber Rohde, Der griechische Roman 1876, S. 361 ff.) von einem Gespenst erzählt, das einem Bocke gleicht (*τράγου τι φάσμα*) und einem Mädchen nachstellt (Photius, Bibl. Cod. 94 p. 73^b Bekk., bei R. Hercher, Erotici Scriptores Graeci, Bd I, S. 221 f.). Dieses Bocksgespenst (vgl. fr. 3, 2 bei Hercher S. 217) zeigt sich auf einer Wiese, wie die Seʿirim in der Wüste sich herumtreiben. Wenn nicht mit einer babylonischen, haben wir es hier gewiß mit einer syrischen Vorstellung zu thun; der Zusammenhang mit den Seʿirim des AT (worauf Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Bd II, 1877, S. 144 aufmerksam gemacht hat) ist also in jedem Falle wahrscheinlich (Rohde a. a. O., S. 367, Anmerkg. 1 erinnerte dazu an das neugriechische bocksgestaltete dämonische Wesen *λάβωμα*). Die deutsche Vorstellung des Teufels in Bocksgestalt hängt schwerlich mit den Seʿirim zusammen, da die Vulgata diese nicht als Böcke auffaßt; der Bock als Teufel ist wohl das Tier Donars (s. Grimm, Deutsche Mythologie[3] 1854, S. 947). Dagegen ist nicht gerade unmöglich, daß sich, wie M. Schwab (Vocabulaire de l'angélologie, d'après les manuscrits hébreux, in Mémoires présentés par divers savants à l'acad. des inscript. et belles-lettres, Série I, t. X, part. II, Paris 1897, S. 420) annimmt, in der Inschrift zweier gnostischen (?) Gemmen (*ABPACAZ*) *ΣΙΓΙΡΙΜ* und *ΣΙΣΙΡΙΜ* der Name sĕʿîrîm erhalten hat (s. die Gemmen bei Passeri, De gemmis Basilidianis diatriba in: Gori, Thesaurus gemmarum astriferarum antiquarum, Florenz 1750, Bd II, S. 252 n. 14, 261 n. 69).

Le 17, 7 wird den Kindern Israel verboten, noch ferner ihre Schlachtopfer den Seʿirim darzubringen, zu denen sie bis dahin abgefallen sind. Um dies für die Zukunft zu verhindern, wird die Bestimmung getroffen, daß die Kinder Israel nicht mehr „auf dem Felde" sondern nur an dem Altar vor der Thüre der Stiftshütte ihre Opfer darbringen sollen. Es ist fraglich, ob die Aussage von den Seʿirim dem Grundtext des sogenannten Heiligkeitsgesetzes Le c. 17—26 oder der Überarbeitung angehört, die es dem Priesterkodex einverleibte. Im letztern Fall ist die Stelle, mögen auch sowohl das Heiligkeitsgesetz als der Priesterkodex älter sein, wahrscheinlich nachexilisch, frühestens exilisch, da das Heiligkeitsgesetz jedenfalls im Exil noch als ein selbstständiges Gesetzbuch vorhanden war und erst damals seinen Abschluß erhielt, nach Andern sogar erst im Exil entstanden zu denken wäre. Die Anordnung Le 17, 1 ff, daß nur vor dem Heiligtum geopfert werde, gehört allerdings sicher zur Grundlage des Heiligkeitsgesetzes; diese ist aber in dem ganzen Abschnitt überarbeitet durch Nennung der aus dem Priesterkodex entnommenen „Stiftshütte" als des Heiligtums. Zu der Überarbeitung könnte auch die Erwähnung der Seʿirim gehören; sicher ist dies aber nicht. Deshalb läßt sich ein einigermaßen bestimmtes Urteil über die Zeit dieser Erwähnung, abgesehen auch von den Differenzen in der zeitlichen Ansetzung des Heiligkeitsgesetzes, nicht aufstellen.

Wie dem sei, gewiß ist bei diesen Seʿirim nicht an einen wirklich bestehenden Kultus der bocksgestalteten Wesen gedacht (de Visser a. a. O., S. 89 f.; Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 481; Marti, Geschichte der Israelitischen Religion [Aug. Kaysers Theologie des AT[3]] 1897, S. 236 Anmerkg.; so auch Dillmann zu Le 17, 7, der dabei diese Seʿirim nicht als Dämonen sondern als „Wüsten- und Hirtengottheiten" auffaßte). Von derartigem Kultus haben wir weder aus alter noch aus späterer Zeit der Geschichte Israels eine Spur, es müßte denn sein in 2 Kg 23, 8 nach der Konjektur von G. Hoffmann (ZatW II, 1882, S. 175; ebenso Klostermann zu 2 Kg 23, 8): שְׂעִרִים — statt des allerdings kaum passenden שְׁעָרִים — wonach hier von Bamot der Seʿirim in einem Stadtthor die Rede wäre. Aber ein Kultus der „Satyrn" gerade im Stadtthor ist wenig wahrscheinlich, überhaupt eine gottesdienstliche Verehrung der eigentlichen Seʿirim, so wie wir diese aus dem AT kennen (vgl. unten § II, 5), kaum anzunehmen. Le 17, 7 lautet die Aussage von den Seʿirim ganz allgemein, als ob alle Opfer, die nicht Jahwe gebracht werden, ihnen gölten und als ob unter ihnen überhaupt diejenigen zu verstehen seien, mit welchen die Israeliten Untreue gegen Jahwe begehen. Daß die Opfer den Seʿirim auf dem „Felde" dargebracht worden sind (v. 5), spricht nicht etwa für besondere Gottheiten oder Dämonen des Gefildes, sondern „Feld" ist hier nach der in der vorliegenden überarbeiteten Form des Heiligkeitsgesetzes angenommenen Situation des Wüstenzuges zu verstehen, im Gegensatz zu der Stiftshütte, von der Wüste, die allumher außerhalb der Stiftshütte war, oder

auch, wenn diese Stelle zum Grundstock des Heiligkeitsgesetzes gehören sollte, von dem freien Land außerhalb des Gebäudes des Heiligtums. Deshalb sind hier unter den Seʿirim gewiß allgemein die „andern“ Götter neben Jahwe gedacht (Studien I, S. 136 ff.; ebenso W. R. Smith, The religion of the Semites², Lond. 1894, S. 120). So scheint auch τοῖς ματαίοις der LXX zu verstehen zu sein (vgl. die doppelte Übersetzung 2 Chr 11, 15: τοῖς εἰδώλοις καὶ τοῖς ματαίοις).

Der Verfasser von Le 17, 7 wollte die „andern“ Götter nicht als Götter bezeichnen und legte ihnen in verächtlichem Sinne den Namen dämonischer Wesen bei. Verächtlich ist diese Bezeichnung; denn in Bocksgestalt oder „haarig“ wurden die „Baale“, zu denen die Israeliten abfielen, nicht gedacht. Möglicherweise ging der Verfasser dabei aus von der Annahme, daß im Götzendienst thatsächlich Dämonen ihr Spiel trieben. Dazu würde passen, daß er die „Seʿirim“ auf dem „Feld“ angebetet werden läßt, wenn nämlich das „Feld“ schon in der ursprünglichen Fassung des Textes von der Wüste zu verstehen war; in dieser wurden in der That die Dämonen hausend gedacht (s. unten § II, 5). Die Anschauung von Dämonen als im Götzendienst wirksamen Mächten ist dem spätern Judentum und der ältesten christlichen Auffassung geläufig. Von da aus ist „Beelzebub“, der Name des Gottes von Ekron, zum Satansnamen geworden (s. A. Beelzebub Bd II, S. 515 f.) Schon das AT bekundet vielleicht, auch abgesehen von Le 17, 7, vereinzelt die Anschauung von den Göttern des Heidentums als dämonischen Wesen. So, aber in ganz anderer Form als es Le 17, 7 der Fall sein würde, nämlich als irgendwie selbstständig gedachte Gestirnmächte, scheinen die Götter der Heiden aufgefaßt zu sein von dem Verfasser einer nachexilischen Apokalypse Jes 24, 21 (s. Studien I, S. 118 ff.; vgl. zu dieser ganzen Vorstellungsreihe Stade a. a. O., S. 255 ff.). An solche Mächte denkt wohl auch die exilische oder nachexilische Stelle Jes 34, 5, wo am Gerichtstag das Schwert Jahwes sich „im (oder: am) Himmel“ sättigt (Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte 1893, S. 395 Anmkg.). Möglicherweise gehört dahin auch die ihrer Jeremianischen Herkunft nach zweifelhafte Stelle Jer 46, 25, wo von einer Heimsuchung der Elohim Ägyptens die Rede ist (vgl. Ex 12, 12; Jes 19, 1 und dazu Studien I, S. 72 f.). Deutlicher denkt das frühestens dem Ende der persischen Periode angehörende Buch der Chronik die Elohim Arams, die Ahas schlugen (2 Chr 28, 23), als reale Mächte, und zwar können dies nach dem Gottesbegriff des Chronisten nur dämonische Mächte sein (Studien I, S. 77 f. 144). Die einigermaßen deutlichen unter diesen Belegen für eine Auffassung der heidnischen Götter als Dämonen sind aus späten Zeiten. Die Frage aber, ob mit einem Dämonennamen von alttestamentlichen Schriftstellern heidnische Gottheiten gemeint werden, kehrt bei der Bezeichnung der Dämonen als Schedim (s. unten § I, 2) wieder. Dort erscheint es nicht ausgeschlossen, daß die Anschauung von den Göttern des Heidentums als Dämonen schon einer frühen Periode des alttestamentlichen Monotheismus angehört.

Die Angabe 2 Chr 11, 15, wonach Jerobeam I. sich Priester bestellte für die Höhen, die Seʿirim und die Kälber, die er gemacht hatte, beruht wohl auf Inkorrektheit und Mißverständnis des Chronisten. Da Jerobeam sich in Ägypten aufgehalten hatte, hat man allerdings gemeint, für seine Seʿirim an den als Bock verehrten Gott des Bezirkes Mendes in Aegypten denken zu sollen; aber auch die „Kälber“ Jerobeams stammen nicht aus Ägypten (s. A. „Kalb, goldenes“). Durch die Nebeneinanderstellung disparater Bestandteile des abgöttischen Kultus: „Höhen“ (die nicht Gegenstand sondern Ort der Anbetung sind) und Tierbilder — „Kälber“ — zeigt der Chronist, daß er nicht genau orientiert ist. Jerobeams geschichtlich bezeugter Dienst der „Kälber“ gab dem Chronisten Veranlassung, auch noch die „Böcke“ als angebetete Gegenstände (wie er sie wohl nur aus Le 17, 7 kannte) jenem König zur Last zu legen. Andernfalls wäre anzunehmen, daß der Chronist mit **sĕʿîrîm** ebenso wie Le 17, 7 die Abgötter überhaupt als Dämonen bezeichnen wollte. — Daß **sĕʿîrîm** nach der angegebenen Konjektur zu 2 Kg 23, 8 auch hier ebenso zu verstehen wäre, ist wenig wahrscheinlich, da im Königsbuch die Abgötter sonst immer anders genannt werden.

Abgesehen von der zweifelhaften Konjektur zu 2 Kg 23, 8 kommt sāʿîr als Bezeichnung für Dämonen und Abgötter nur in Stellen vor, die sicher oder doch (Le 17, 7) möglicherweise exilisch oder nachexilisch sind. Auch in 2 Kg 23, 8 könnte das Wort von dem deuteronomistischen Redaktor des Königsbuches herrühren, der im Exil anzusetzen sein wird.

2. Die Schedim. Ebenso wie die Benennung **sĕʿîrîm** Le 17, 7 ist wahrscheinlich die andere **schēdîm** in Dt 32, 17 für eine Bezeichnung der Abgötter als Dämonen anzusehen. Nachdem in v. 16 Gott über die Israeliten geklagt hat, daß sie ihn durch

„Fremde“ in Eifersucht versetzt und durch „Greuel“ erzürnt, d. h. daß sie Abgötterei getrieben haben, wird v. 17 ausgesagt, daß sie den Schedim geopfert haben, die nicht Gott sind, Göttern, die sie nicht gekannt haben, die aus der Nähe gekommen sind und vor denen ihre Väter sich nicht gefürchtet haben. Der Zusammenhang macht es zweifellos, daß schēdîm hier Bezeichnung der fremden Götter ist, zu denen die Israeliten abgefallen sind. Ganz ebenso ist der Name schēdîm zu verstehen Ps 106, 37: „Sie [die Israeliten] haben ihre Söhne und Töchter den Schedim geopfert“. Daß dabei an die fremden Götter zu denken sei, macht v. 38 deutlich: „Und sie haben vergossen unschuldiges Blut, das Blut ihrer Söhne und Töchter, die sie den Götzen Kanaans geopfert haben“. Die Aussage bezieht sich unverkennbar auf den Kultus des Gottes, der sonst im AT als Molech bezeichnet wird (s. A. Moloch). Da im nachaltttestamentlichen Judentum schēdîm allgemein verbreitete Bezeichnung für die Dämonen ist (s. Studien I, S. 131; F. Weber, Jüdische Theologie² 1897, S. 254 f.), hat das Wort wahrscheinlich schon in den beiden alttestamentlichen Stellen — in dem überlieferten Texte die einzigen des AT, wo das Wort vorkommt — eben diese Bedeutung. Die Verfasser der beiden Stellen wollen dann, ebenso wie der von Le 17, 7, den Gottesnamen für die Abgötter vermeiden und bezeichnen sie nur als Dämonen, wie sie anderwärts Elilim „Götterchen“ genannt werden. Auch diese Schriftsteller haben dabei vielleicht die Vorstellung, daß thatsächlich Dämonen im Götzendienst sich geltend machen.

Ebenso kann auch Ho 12, 12 beurteilt werden, wenn man mit Hitzig, Wellhausen, Nowack emendiert לַשֵּׁדִים: „zu Gilgal opfern sie den Dämonen“. Die Nennung der Schedim statt der Elohim wäre dann, falls nicht schon hier an die wirkliche Gegenwart von Dämonen im Götzendienst gedacht sein sollte, einigermaßen analog der verächtlichen Umwandlung von Bet-El in Bet-Awen bei Amos und Hosea. Jedenfalls wäre hier schēdîm wie Ho 11, 2 bᵉʿalîm Allgemeinbezeichnung der Götter außer Jahwe. — Den Namen schēdîm findet nach Renans Vorgang Wellhausen (Israelitische und Jüdische Geschichte³ 1897, S. 101 Anmkg. 1; Reste², S. 150) noch in dem nach der masoretischen Punktation Siddim-Thal lautenden Namen der Gegend von Sodom und Gomorrha Gen 14, 3. 8. 10, wobei nach der zweifelhaften Herkunft von Gen c. 14 nicht zu entscheiden wäre, wie weit dieser Name in das Altertum hinaufreichte. — Die LXX ferner hat Ps 91, 6 (90, 6) gelesen יָשֵׁד (*καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ*) und an einen Sched gedacht, der zur Mittagszeit den Menschen nachstellt. Die spätern Juden sahen diejenigen Schedim, die am lichten Tag ihr Wesen treiben sollten, für besonders gefährlich an (Belege bei Winer a. a. O.; Kohut a. a. O., S. 61 f.; Weber a. a. O., S. 254 f.). Nach dem Parallelismus in Ps 91, 6 ist aber offenbar die Lesung יש[ו]ד als Verbum vom Dichter beabsichtigt. — Der im masoretischen Texte nirgends vorkommende Singular schēd, im Rabbinischen zur Bezeichnung eines einzelnen Dämons gebräuchlich, würde für einen schädigenden Dämon vorkommen Hi 5, 21 nach der Konjektur von Hoffmann a. a. O., S. 53 Anmkg. 3.

Das Wort schēd hat vielleicht eine längere Entwickelung durchgemacht, ehe es zur Bezeichnung schädigender Dämonen wurde, wie die Rabbinen es gebrauchen. Es ist deshalb nicht von vornherein sicher, daß es schon im AT in diesem Sinn oder nur in diesem aufzufassen ist.

Das hebräische schēd ist zusammenzustellen mit dem šêdu der assyrischen Inschriften (Schrader, Die Keilinschriften und das AT² 1883, S. 160), hier eine Bezeichnung wohlthätiger und auch schädigender Dämonen (Belege bei Friedr. Delitzsch, Assyr. Handwörterb. s. v. שׁוּד šêdu), so namentlich der in den Stierkolossen dargestellten. Aus diesem Zusammenhang ergiebt sich noch nicht, daß die Schedim „in Babylonien“ (vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, S. 132), d. h. während des Exils, übernommen wurden; die Gemeinsamkeit kann auf ältern Zusammenhängen beruhen, und dies müßte dann angenommen werden, wenn die zu Ho 12, 12 vorgeschlagene Emendation richtig sein sollte. Die beiden Stellen, wo schēdîm im überlieferten Texte vorkommt, sind viel jünger, Ps 106 ein Lied aus der Zeit der Zerstreuung des Gottesvolkes, das Lied Moses Dt c. 32 nach der Meinung Mancher nicht älter als die chaldäische Periode, jedenfalls nicht älter als die Zeit der assyrischen Drangsal. Buch Hiob, wo man schēd durch Konjektur noch hat finden wollen, ist gewiß nicht vorexilisch.

Das Wort schēd als Bezeichnung eines Gottes oder Dämons ist auch für das Phönicische nachgewiesen, eher als Gottesname denn als Dämonenname, durch den auf einem gravierten Steine vorkommenden Personnamen גדשד (oder גרשד?), vgl. גדמלקרת (oder גרמ׳) in karthagischen Inschriften, גדיאל im AT. Vielleicht hängt mit diesem שד zusammen der mythische *Ἀγρός* bei Philo Byblius, entstanden etwa durch Verwechselung mit einem andern

phönicischen שד = hebr. sadeh „Feld" (de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, S. 77 f.).

Es ist ferner kaum anzunehmen, daß der alttestamentliche Gottesname schaddaj ganz außer Verbindung stehe mit dem Worte schēd, mag man nun an die Ableitung von zwei verwandten Stämmen schadad oder schadah einerseits und schûd andererseits denken oder geradezu die masoretische Punktation schaddaj emendieren in schēdî (so Nöldeke, ZdmG XL, 1886, S. 736; XLII, S. 480 f.; Hoffmann a. a. O.; Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen 1897, S. 29 ff.; s. Bedenken dagegen bei Schwally, ThLZ 1898, K. 74 f.; ZdmG LII, 1898, S. 136). Dafür, daß diese Änderung vorzunehmen sei, kann geltend gemacht werden, daß neben den Eigennamen 'Ammischaddaj, Surischaddaj auch שְׁדֵיאוּר vorkommt, dessen Form eher auf ursprüngliches שְׁדִיאוּר als auf schaddaj zu verweisen scheint. Dagegen spricht das Wortspiel Jes 13, 6; Joel 1, 15 für die Ableitung des Gottesnamens von schadad, und es ist nicht recht einzusehen, weshalb die Überlieferung (und zwar schon in LXX) dem Gottesnamen eine ganz willkürlich erdachte Aussprache gegeben haben sollte. Auf die vielleicht künstlich gebildeten Eigennamen mit שדי (vgl. Buchanan Gray, Studies in Hebrew proper names, London 1896, S. 196 ff.) kann nach keiner Seite hin Nachdruck gelegt werden. Wenn aber, was doch wahrscheinlich ist, irgendwelcher Zusammenhang besteht zwischen „schaddaj" und schēd, wenigstens ein solcher der zu Grunde liegenden Wurzeln (vgl. Studien I, S. 132), so ist daraus, ebenso wohl auch aus dem phönicischen שד, zu entnehmen, daß schēd einmal auch ein Gottesname war und vielleicht erst später zum Dämonennamen wurde. Das Wort schēd, wenn es wirklich von einem Stamme schûd abzuleiten sein sollte, würde etwa, dem arabischen sa'id, sajjid entsprechend, die Bedeutung „Herr" haben, also den am meisten verbreiteten semitischen Gottesnamen oder Gottheitsepitheten analog sein. Von demselben Stamme läßt sich auch assyr. šēdu ableiten (Friedr. Delitzsch a. a. O.), obgleich P. Jensen mich darauf aufmerksam macht, daß (nach assyr. mītu = hebr. mēt) hebräischem schēd von einem Stamme schûd im Assyr. šīdu entsprechen würde; es könne aber der Zischlaut einen Einfluß auf den Vokal geübt haben. Dagegen ist es nach Jensen nicht möglich, mit Hommel (ZdmG XLVII, 1892, S. 529) assyr. šēdu dem arab. sa'd „Glück" (wie bēlu = ba'l) gleichzusetzen, da dem arab. s'd im Hebräischen סעד entspricht und danach ein damit zusammenhängendes assyr. Wort nicht šēdu sondern nur sēdu lauten könnte.

Das Aufkommen des hebr. schēd in der Bedeutung eines Dämonennamens könnte etwa babylonischem oder auch schon assyrischem Einfluß zuzuschreiben sein; diese Möglichkeit wäre auch für die Zeit Hoseas nicht ausgeschlossen. Nach Hommels Etymologie wäre zweifellos der Name bei den Hebräern aus dem Assyrischen oder Babylonischen entlehnt. Bei anderer Etymologie läßt sich dagegen annehmen, daß schēd, ursprünglich dem Namen schaddaj verwandt, durch selbstständige Entwickelung innerhalb des Hebräischen aus der allgemeinen Bedeutung eines machthabenden Wesens die besondere eines Dämons erlangt habe. Dabei wäre allerdings das Zusammentreffen der letzten Phase dieser Entwickelung mit der Bedeutung des assyrischen šēdu auffallend. Ganz sicher ist es allerdings nicht, daß überhaupt im AT schēd in dem Sinne von „Dämon" vorkommt. Wenn Ho 12, 12 wirklich ursprünglich von den Schedim die Rede war, so konnte immerhin Hosea diese Bezeichnung, ohne damit eine geringschätzige Bedeutung zu verbinden und ohne an Dämonen zu denken, als einen wirklichen Gottesnamen gebrauchen wie ba'al und be'alîm. Dieselbe Beurteilung wäre für die beiden andern alttestamentlichen Stellen, wo von den Göttern als Schedim die Rede ist, nicht ausgeschlossen. Wahrscheinlicher ist indessen, da wir aus der nachalttestamentlichen Zeit das hebräische schēd nur in der Bedeutung „Dämon" kennen und diese auch für die Stellen, wo das Wort im überlieferten Texte des AT vorkommt, durchaus paßt, überall an Dämonen zu denken, und dann spricht weiter die Wahrscheinlichkeit für eine Entlehnung der Wortform schēd, im Unterschied von schaddaj, aus dem Assyrisch-Babylonischen. Bei diesem Sachverhalt ist es nicht ohne Bedenken, das Wort durch Konjektur in ältere vorexilische Stellen des AT zu übertragen. Das phönicische שד, wenn es wirklich einen Gott und nicht einen Dämon bezeichnet, ist wahrscheinlich näher mit dem alttestamentlichen schaddaj als mit assyrischem šēdu zusammenzustellen.

3. Namen einzelner Dämonen. Außer dem pluralisch gebrauchten Dämonennamen Sched und dem wenigstens auch pluralisch gebrauchten Sa'ir finden sich im AT noch einige wenige Eigennamen besonderer Dämonen.

Dazu gehört die in Verbindung mit den Se'irim einmal Jes 34, 14 genannte lilît (LXX *ὀνοκένταυροι*, Symmachus Q *λαμια*). Der Name wird übrigens in der rabbini-

schen Litteratur als Bezeichnung weiblicher Dämonen im Plural lîlîn gebraucht (Weber a. a. O., S. 255). Die Vorstellung der Lilit ist bei den Juden, vielleicht erst im Exil, offenbar aus Babylonien entlehnt; die Assyrer kennen den Lilu und die Lilitu als Gespenster (Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsche Ausg. 1878, S. 40; Schrader, JprTh I, 1875, S. 128). In nachalttestamentlicher jüdischer Litteratur wird die Lilit oft erwähnt in weiterer Ausbildung: sie beeinflußt besonders das Geschlechtsleben der Männer und bringt den Kindern Gefahr. Mit lajil „Nacht", wovon man den Namen gewöhnlich abgeleitet hat als den eines Nachtgespenstes, scheint er nichts zu thun zu haben. Der spätern jüdischen Vorstellung mag diese Erklärung allerdings zu Grunde liegen. Nach einer freundlichen Mitteilung von P. Jensen bedeutet das dem assyrischen lilū entsprechende sumerische lila „Wind" (vgl. Delitzsch, Handwörterb. s. v. lilû) und heißt es von der dem Lilu und der Lilitu beigesellten „Magd des Lilu", daß sie „durch ein Fenster auf einen Menschen hin huscht"; eben sie wird in Verbindung gebracht mit dem „Hause des Windes". Vielleicht dachte der Prophet Sacharja an Lilit, als er die beiden Weiber beschrieb, welche die risch'ah, den Frevel, zwischen Himmel und Erde nach Sinear tragen; sie haben je zwei Fittige gleich denen des Storches, in denen Wind (rûaḥ) ist (Sach 5, 9).

Im Ritus des Versöhnungstages kommt der Dämonenname Asasel vor (s. A. Azazel Bd II, S. 321 f.). Daß Asasel als ein dämonisches Wesen zu verstehen ist, ergiebt sich aus seiner Gegenüberstellung mit Jahwe. Woher der Name und die Vorstellung stammt, wissen wir nicht. Das Ritual des Versöhnungstages Le c. 16 ist wahrscheinlich einer der jüngsten Bestandteile des Priesterkodex, wohl keinenfalls vorezechielisch (m. Geschichte des alttest. Priesterthums 1889, S. 129); so mag auch der darin aufgenommene Dämon eine junge Vorstellung sein. — Der Dämon Asmodi kommt nur in dem Apokryphon Tobit vor und ist die Nachbildung eines persischen Dämons (s. A. Asmodi Bd II, S. 142 f). Eher als Dämonen denn als Götter sind wohl zu denken Gad und Meni, die von den nachexilischen Juden durch Darbringen von Speise und Trank verehrt wurden (Jes 65, 11; s. AA. „Gad" und „Meni").

Wahrscheinlich gehört zu den Dämonen auch noch die Pr 30, 15 in den gewiß nachexilischen „Worten Agurs" genannte 'alûkah, die neben unersättlichen Dingen angeführt wird, indem es von ihr heißt, sie habe zwei Töchter: „Gib, gib". Das Wort 'alûkah, eigentlich „Blutegel", könnte wohl einen vampyrartigen Dämon bezeichnen (so nach dem Vorgang Älterer unter den Neueren zuerst wieder Mühlau, De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole 1869, S. 42 ff.; s. dagegen Delitzsch und Nowack zu Pr 30, 15), wie bei den Arabern ein weiblicher Dämon 'Alûk oder 'Aulak vorkommt (Wellhausen, Reste[2], S. 149). Die „zwei Töchter", die übrigens in jedem Falle dunkel bleiben, passen eher zu einem Dämon als zum Blutegel im eigentlichen Sinne. Es mag zur Bezeichnung dieser „Töchter" mit: „Gib, gib" verglichen werden, daß man nach dem Glauben der heutigen palästinischen Araber die Geister herbeiruft, wenn man ohne Nennung der Angeredeten die Worte ausspricht: „Nehmt" oder „Gebt her" (Lydia Einszler, Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästina's, ZdPV X, 1887, S. 169).

II. Zur Geschichte des Dämonenglaubens der Hebräer. 1. Die Dämonen der spätern alttestamentlichen Zeit. Es sind nach unserer Übersicht über die Dämonennamen nur wenige und, wenn nicht etwa in der Gesamheit so doch sicher in der Mehrzahl, junge Aussagen, die ausdrücklich von Dämonen im Volksglauben Israels berichten. Alle Namen für einzelne Dämonen finden sich in Stellen, die deutlich oder doch vermutungsweise nicht älter sind als aus der Zeit des Exils oder der nachexilischen: Lilit in einer exilischen oder nachexilischen Stelle, Asasel in einer solchen, die wahrscheinlich exilisch oder nachexilisch ist, Aluka in einem nachexilischen Stücke, ebenso Gad und Meni, wenn sie hierher gehören. Ganz spät kommt vor Asmodi. Von den kollektivischen Bezeichnungen der Dämonen ist die als Se'irim vor dem Exil nicht nachweisbar; ein durch mindestens zweifelhafte Konjektur gewonnener Beleg für diese Bezeichnung könnte vorexilisch sein, aber auch etwa exilisch. Die andere Kollektivbenennung, Schedim, kommt in einer nachexilischen Stelle vor und in einer andern, die wenigstens nicht sicher vorexilisch, jedenfalls nicht älter als aus der Zeit der Beeinflussung Israels durch Assyrien ist, vielleicht aber auch nach einer jedenfalls beachtenswerten Konjektur in einer alten Stelle, bei Hosea. Für diesen Namen bleibt es jedoch zweifelhaft, ob wir es in ihm nicht bis zu irgendwelcher Zeitgrenze eher mit einer Gottheits- als mit einer Dämonenbezeichnung zu thun haben.

Von diesen Dämonennamen ist allem Anschein nach Lilit aus dem Babylonismus entlehnt, Asmodi sicher persisch. Der Name Asasel findet im Hebräischen keine Erklärung und ist wahrscheinlich fremdländisch; ebenso kommt der Name Meni als hebräisches Wort sonst nicht vor. Der Name Aluka findet sich in einem Abschnitt, der viel Fremländisches enthält; der Name Gad, ein althebräisches Wort, kann vielleicht einen althebräischen oder altkanaatischen 5 Gott oder Dämon bezeichnen, hat aber als Benennung eines Dämons Berührungen mit jüngern aramäischen Vorstellungen (s. A. Gad). Für die Bezeichnung der Seʿirim dagegen ist bis jetzt ein entsprechender Name außerhalb des AT nicht nachweisbar. Das Wort Sched scheint als Gottesbezeichnung westsemitisch, vielleicht auch speziell hebräisch zu sein; als Dämonenname ist es den Assyrern geläufig und hat vielleicht bei den Israeliten 10 diese Bedeutung durch assyrischen Einfluß erlangt.

Unter diesen wenigen Dämonennamen ist also verhältnismäßig viel dem Anschein nach Entlehntes; ob sich überhaupt darunter Althebräisches findet, läßt sich mit einiger Bestimmtheit nicht sagen. Zunächst ist durch jene Namen mit Sicherheit nur für das exilische und nachexilische Judentum der Dämonenglaube zu erweisen. Er erscheint an 15 den Stellen, wo diese Namen vorkommen, lediglich als ein volkstümlicher Glaube, von dem die Schriftsteller als von einem solchen Gebrauch machen. In die Jahwereligion aufgenommen ist dieser Glaube nicht, abgesehen etwa von Asasel, der aber doch im Ritual des Versöhnungstages nur eine negative Bedeutung hat: was aus dem Bereich der Gemeinde Jahwes entfernt werden soll, den mit ihrer Sünde beladenen Bock, schickt man 20 ihm zu. Nicht zu Jahwe sondern zu den Abgöttern werden die Namen der Seʿirim und Schedim in eine Beziehung gesetzt. Der Saʿir wie Lilit und Aluka erscheinen als gefürchtete, Gad und Meni als verehrte Gestalten der volkstümlichen Anschauung, ohne daß überhaupt über ihre Realität oder Nichtrealität von den alttestamentlichen Schriftstellern ein Urteil gefällt wird. Asmodi ist allerdings für den Verfasser des Buches Tobit, 25 ebenso wie Asasel für den des Gesetzes vom Versöhnungstag, offenbar ein wirklich existierendes Wesen; aber für die religiöse Anschauung hat Asmodi ebensowenig Bedeutung als Asasel.

Unter dem Volke war der Dämonenglaube in der nachexilischen Zeit wahrscheinlich viel weiter verbreitet und weiter ausgebildet als sich aus den wenigen alttestamentlichen 30 Hinweisungen ersehen läßt. Für das nachalttestamentliche Judentum ist die Welt voll Dämonen und nur aus ihrem Eingreifen verständlich, wie das NT und die rabbinische Litteratur zeigen. Das weist, mag auch erst in nachalttestamentlicher Zeit sehr viel Fremdes entlehnt und Einheimisches durch weiteres Ausspinnen vermehrt worden sein, doch auf ein längeres Bestehen dieser Anschauungsweise zurück. 35

2. Reste althebräischen Dämonenglaubens. Für die vorexilische Zeit ergiebt sich aus der alttestamentlichen Litteratur über die Vorstellung von dämonischen Wesen im Unterschied von Göttern in direkten Aussagen nichts Bestimmtes. Die Vorstellung von Wesen, die über den Menschen Macht haben, ohne doch geradezu göttlich, aber auch ohne der Gottheit unbedingt dienstbar zu sein, ist aber gewiß in Israel uralt. Die Araber 40 (s. Wellhausen, Reste², S. 148 ff.; W. R. Smith, Religion, S. 118 ff. 441 ff.) wie die Babylonier und Assyrer (s. Friedr. Jeremias in: Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte², Bd I, 1897, S. 211 ff.) sahen überall solche Wesen ihren Einfluß üben. Daß wir bei den Phöniciern Dämonen im Unterschied von Göttern kaum nachweisen können, ist nicht gegen das Bestehen des Dämonenglaubens entscheidend, da uns von der phönicischen 45 Religion wenig mehr erhalten ist als heilige Namen. Es wäre möglich, daß die pygmäenartigen Götterbilder, die auf phönicischem Boden nicht selten vorkommen (s. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, 1889, S. 188), auf die Gestalt dämonischer Wesen zurückgehen. Auch der schlauchtragende „Silen" auf Münzen von Tyrus wie von Damascus (s. Belege: Studien II, 1878, S. 194. 201 f.) mag solchen Ursprungs sein. 50

a) Die Teraphim und die Totenerscheinungen. Vielleicht haben wir uns die Bilder der Teraphim, die nach der Patriarchensage die Stammmutter Rahel aus Mesopotamien mitbrachte, die man neben dem Jahwedienst beibehielt, zu Davids Zeit im Hause aufbewahrte und noch später als Orakel befragte, als Darstellungen niederer Gottheiten oder anderer, nicht göttlicher, aber irgendwie auf den Menschen Einfluß ausübender 55 Wesen zu denken (vgl. A. Theraphim).

Eine dem Dämonenglauben wenigstens verwandte andere Vorstellung findet sich in der ältern Geschichte der Israeliten öfters bezeugt, die von dem 'ôb, d. i. der Totenoffenbarung. Vielleicht wird mit diesem Worte, obgleich es darauf direkt nicht angewendet wird, auch die in 1 Sa c. 28 von der baʿalat 'ôb, der Totenbeschwörerin, geschaute 60

Totenerscheinung selbst benannt, die dort infolge der Beschwörung aus der Unterwelt aufsteigt (s. Belege und über den Namen: Studien I, S. 141 ff.). Der Name 'ôb für diese Vorstellung ist aus dem Hebräischen mit voller Bestimmtheit nicht zu erklären; es läßt sich deshalb nicht mit Sicherheit behaupten, daß die Vorstellung althebräisch sei. War
5 sie bei den Israeliten eine entlehnte, so bestand sie als solche doch jedenfalls seit alter Zeit. Der Glaube überhaupt, daß man die Toten um die Zukunft befragen könne, ist gewiß bei den semitischen Völkern allgemein herrschend gewesen, wie er auch sonst verbreitet war. Er findet sich auch bei den Assyrern (Alfr. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887, S. 102). Immerhin läßt sich die Vermutung Van
10 Hoonackers (Divination by the 'Ôb amongst the Ancient Hebrews in The Expository Times, Bd IX, Januar 1898, S. 157—160) hören, daß 'ôb, im AT sonst in der Bedeutung „Schlauch", eigentlich wahrscheinlich „das Hohle", vorkommend, nicht hebräische, aber kanaanitische Bezeichnung gewesen sei für Erdhöhlen (= arab. wa'b), die man mit der Unterwelt in Verbindung stehend gedacht habe, und daß der Name von der
15 Höhle auf die aus ihr aufsteigende Totenerscheinung übertragen worden sei (R. Smith, Journal of Philology XIV, 1885, S. 127 bestimmte den 'ôb nur allgemein als „a sort of subterranean spirit"). Da aber 'ôb in der Bedeutung „Höhle" nicht vorkommt, so bleibt es einfacher, von vornherein die Totenoffenbarung selbst damit bezeichnet zu finden, nämlich — bis etwa eine überzeugendere Erklärung gegeben wird — als hohl,
20 d. h. als einen Umriß, der des körperlichen Inhaltes entbehrt (eine andere Vermutung über die Bedeutung von 'ôb bei A. Jeremias a. a. O., S. 102 Anmkg. 1). Der Totenbeschwörer wird ba'al 'ôb genannt, d. h. Besitzer oder Herr eines 'Ob, wird also von diesem unterschieden und als über ihn Gewalt habend gedacht. Wenn dann aber der Plural von 'ôb für sich allein auch die Beschwörer bezeichnet, so scheint das Verhältnis
25 umgekehrt zu werden und der Beschwörer als ein von dem 'Ob Besessener vorgestellt zu sein. Es wird deshalb auch gesagt, daß ein 'Ob in jemand sei (Le 20, 27). Deutlich ist dabei der 'Ob wie ein dämonisches Wesen gedacht (vgl. dazu die Vorstellung des Besessenseins des Wahrsagers bei den Arabern, welche in der muslimischen Zeit die die Wahrsager beherrschenden Dämonen in Schaitane, Satane, umgewandelt haben, s. Wellhausen, Reste²,
30 S. 134). Die Totenbeschwörerin zu Endor sieht den von ihr aus der Unterwelt heraufbeschworenen Samuel als „aus der Erde aufsteigende Elohim" (1 Sa 28, 13).

Bei andern Völkern sind die Geister der Verstorbenen vielfach als Dämonen gedacht worden. Bei den Griechen kommt das Wort *δαίμονες* von Totengeistern vor, und die Hausgeister, die Laren, der Römer sind Ahnengeister (Welcker, Griechische Götterlehre Bd I,
35 1857, S. 731 ff.; Usener, Götternamen 1896, S. 247—273: „Dämonen und Heroen"). Auch die anscheinend das Haus schützenden Teraphim mögen als Ahnengeister gedacht worden sein (so Lippert, Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion 1881, S. 112 ff.; Stade I, S. 467; Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel 1892, S. 35 ff.). Die Ahnen, nämlich die Patriarchen,
40 scheinen noch von den nachexilischen Juden als Helfer angerufen worden zu sein (Jes 63, 16; vgl. Oort, De doodenvereering bij de Israëliten in Theologisch Tijdschrift XV, 1881, S. 359) Mittelst der Teraphim wurden Orakel erteilt, und die Beschwörer citierten die Toten, um sie zu befragen. Übrigens ist das Wort tĕraphîm nach seiner Herkunft und Bedeutung ganz dunkel.

45 Auch von den Ahnen abgesehen, ist Totenkultus der alten Israeliten nicht undeutlich bezeugt. Die Toten wurden also als göttliche oder doch gottähnliche Wesen angesehen. Den nachexilischen Juden wird von einem Propheten neben dem Vorwurf abgöttischer Opfer der andere gemacht, daß sie auf den Gräbern sitzen und in Höhlen die Nacht zubringen (Jes 65, 4), wobei vielleicht an Totenopfer zu denken ist (s. Gesenius zu d. St.),
50 jedenfalls an die Vorstellung, daß man mit den Toten irgendwelchen Zusammenhang zu unterhalten vermöge. Dies Zeugnis ist spät, und es ließe sich hier an Entlehnung aus der Fremde denken. Aber schon ein Ritual im Deuteronomium scheint ein Totenopfer zu meinen bei der Beteuerung, vom Zehnten nichts einem Toten „gegeben" zu haben (c. 26, 14, wozu vielleicht zu vergleichen Jer 16, 7; s. Schwally a. a. O., S. 21 ff.).
55 Gewiß kann es sich auch hier um einen aus dem nichthebräischen Heidentum entlehnten Brauch handeln; wahrscheinlicher aber ist, daß die Israeliten auf diesem Gebiet seit alters Glauben und Sitte der verwandten und vieler oder aller andern Völker teilten. Bei den spätern Juden scheint Totenkultus verbreitet gewesen zu sein. Die späte Stelle Ps 106, 28 würde die Götzenopfer schwerlich „Totenopfer" nennen im bildlichen Sinne, wenn nicht
60 wirkliche Totenopfer bekannt gewesen wären. Speisen „auf dem Grab" erwähnt To

4, 17 und „auf dem Grabe" für „ein Eidolon" niedergelegte Speisen Si 30, 18 f. Wenn Pausanias (VI, 24, 8) ein Silenengrab (*Σειληνοῦ μνῆμα*), das „im Hebräerland ist", erwähnt, so scheint die Benennung „Silen" zu zeigen, daß der Tote des Grabes als ein Dämon gedacht wurde. Da die Vorstellung offenbar an einer bestimmten Örtlichkeit haftet, beruht sie schwerlich nur auf der Übertragung spätgriechischer Anschauungsweise.

In alttestamentlichen Benennungen der Urbevölkerung Kanaans, die sich als Volksnamen nicht nachweisen lassen, scheinen Bezeichnungen von Dämonen oder Totenerscheinungen erhalten zu sein. Am nächsten liegt diese Annahme für den Namen des Riesenvolkes der Repha'im, da dasselbe Wort Bezeichnung der Toten in der Unterwelt ist und sich nur für diese Bedeutung eine annehmbare Etymologie: „die Schlaffen" finden läßt (so, für rĕpha'îm nach Stades [Geschichte I, S. 420 Anmkg. 2] Vorgang, Schwally a. a. O., S. 64 f. Anmkg.; derselbe, Ueber einige palästinische Völkernamen, ZatW XVIII, 1898, S. 126—148; anders H. Schultz, Alttestamentliche Theologie[5], 1896, S. 557 f.). Es läßt sich aber kaum denken, daß man Urvölker nach den Toten deshalb nannte, weil diese die frühern Generationen darstellen (das scheint auch Stade a. a. O. nicht zu meinen); eine solche Bezeichnungsweise bei den Hebräern stände überdies ganz oder fast ganz (Schwally, ZatW, S. 132) allein; auch läßt sich aus dem AT nicht belegen, daß man sich die Toten in riesenhafter Erscheinungsform vorstellte. Wahrscheinlicher ist mir, daß, als man ein Urvolk mit dem auch die Toten bezeichnenden Namen die Repha'im nannte und noch andere Urvölker vielleicht mit Namen ähnlichen Ursprungs bezeichnete, an die Toten als die Repräsentanten der Vorzeit nicht mehr gedacht wurde, daß diese Namen dabei vielmehr nur noch als Bezeichnungen irgendwelcher aus dem Glauben an die Totenerscheinungen entstandenen dämonischen Wesen galten. Von solchen übermenschlichen Gestalten dachte man das Land Kanaan in der Urzeit bewohnt, wie andere Völker andere Gebilde der Phantasie für die Urzeit an die Stelle der jetzigen Menschen setzen. Wäre das Volk der Repha'im direkt aus den Toten als den Menschen der Vorzeit entstanden, so würden die Hebräer dabei doch wohl eher an ihre leiblichen Vorfahren gedacht haben. Diese stellten sie sich aber als gewöhnliche Menschen vor; dem ihnen ursprünglich fremden Lande Kanaan dagegen gaben sie eine spukhafte Urbevölkerung.

In dem Beschwörungshymnus eines Papyrus bei A. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums 1891, S. 139 wird *πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον* beschworen mit den Worten: *ὁποῖον ἐὰν ἦς ἐπουράνιον ἢ ἀέριον εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον ἢ Ἰεβουσαῖον ἢ Γεργεσαῖον ἢ Φερεζαῖον*. Dazu bemerkt Dieterich S. 141 nicht unberechtigt: „Ist es etwa gar ein Rest althebräischer Zauberei, daß die Israeliten die Götter ihrer Feinde als böse Dämonen beschworen oder ausgetrieben hätten?" Nur sind hier nicht die Götter der Feinde sondern diese selbst zu Dämonen geworden. Bei *Ἰεβουσαῖος, Γεργεσαῖος, Φερεσαῖος* handelt es sich keinenfalls um Totenbezeichnungen, die zu Dämonennamen und dann zu vermeintlichen Völkernamen geworden wären, sondern umgekehrt Völkernamen sind hier zu Dämonennamen geworden. Nach Dieterich giebt es zu dieser Umwandlung von Feinden zu Dämonen Parallelen bei Indern und Iraniern. Zwei jener Völkernamen („Pheresiter" bezeichnet übrigens vielleicht eigentlich kein Volk sondern eine Lebensweise) kommen in der historischen Zeit gar nicht mehr vor (die Namen 1 Kg 9, 20; Esr 9, 1 sind stereotyp) und die Jebusiter nur noch in den Anfängen der historischen Zeit, um dann zu verschwinden. So konnten etwa schon verhältnismäßig früh diese in der Wirklichkeit nicht mehr existierenden Völker zu mythologischen Größen werden. Nach dieser Analogie wird es noch wahrscheinlicher, daß als man die Repha'im zu einem Volke machte, dabei an die Toten nicht mehr gedacht wurde sondern an Dämonen. Übrigens ist die Beschwörung des Papyrus, die aus einem „hellenisch-jüdischen Kreise" stammt, nach Dieterich (S. 143) nicht älter als aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert.

b) Abergläubische Gebräuche. Der im heutigen Palästina verbreitete Aberglaube, daß unter der Thürschwelle Dämonen sich aufhalten und die Schwelle deshalb nicht betreten werden dürfe (s. L. Einszler a. a. O., S. 170 ff.), hat wahrscheinlich schon in früher alttestamentlicher Zeit bestanden, wenigstens bei den Philistern, von denen 1 Sa 5, 5 berichtet wird, daß sie beim Besuch des Dagontempels in Asdod dessen Schwelle nicht betraten (vgl. Smend, Religionsgeschichte, S. 126 Anmkg. 3); der alttestamentliche Erzähler deutet freilich diese Sitte anders. Auf denselben Aberglauben könnte sich etwa in Ze 1, 9 beziehen die Bezeichnung des im Königspalast sich Aufhaltenden als eines „über die Schwelle Hüpfenden". Ursprünglich war der Dämon unter der Schwelle wohl der hütende

Hausgott, der den Eingang bewacht (vgl. Usener, Götternamen, S. 249 Anmkg. 2), wie
es der stiergestaltete assyrische šêdu thut. „Hinter der Thür und dem Pfosten" brachten
die exilischen oder nachexilischen Juden ein „Denkzeichen" an (Jes 57, 8), nach dem Zu-
sammenhang ohne Frage ein götzendienerisches. Die Thür und der Pfosten war bei den
5 alten Israeliten ein heiliger Ort (Ex 21, 6; vgl. Tallquist, Die assyrische Beschwörungs-
serie Maqlû I, Acta Societatis Fennicae Bd XX, n. 6 [1894], S. 22: die Stand-
bilder der Götter Lugalgirra und Allamu zur Rechten und Linken der Hausthür).

Mit dem Glauben an einen Dämon unter oder an der Thürschwelle mag zusammen-
hängen Gen 4, 7, wo die Sünde, die „an der Thüre" lauert (robēṣ), wohl nicht unter
10 dem in diesen Zusammenhang wenig passenden (s. Dillmann zu d. St.) Bild eines wilden
Tieres sondern eher als ein gefährlicher Dämon gedacht ist. Da rabiṣu = hebr. robēṣ,
der „Lauerer", von einem babylonischen Schlangengott gebraucht wird (s. A. „Drache zu
Babel" Bd V, S. 6, 50 ff.; vgl. Tallquist a. a. O., S. 127; Delitzsch, HW s. v.
rabiṣu), ist der Dämon an der Thüre vielleicht ursprünglich ein Schlangendämon.
15 Vielleicht wurde auch die Paradiesesschlange ursprünglich als ein Dämon gedacht (Smend
a. a. O., S. 119), obgleich sie in der vorliegenden jehovistischen Darstellung sicher nichts
anderes sein soll als ein Tier. Die bei den Arabern häufige Verbindung von Schlangen
und Dämonen ist gewiß altsemitisch. Die Jesajanischen Seraphim, die doch wohl irgend-
wie mit der Saraph-Schlange zusammenhängen, zeigen, daß es auch den Hebräern geläufig
20 war, höhere Wesen mit der Schlange zu kombinieren (vgl. Studien I, S. 285 f.). Die
Schlange, das chthonische Thier, gilt als eine Erscheinungsform solcher Wesen, die in der
Erde hausen und daraus hervortreten, seien es nun Tote oder Dämonen (s. A. „Drache
zu Babel" Bd V, S. 11, 27 ff.). Trotzdem wäre der Schlangendämon in der Eigenschaft
des Veranlassers des Sündenfalls schwerlich althebräisch, da auf hebräischem, überhaupt auf
25 westsemitischem Boden Anknüpfungspunkte für eine solche Vorstellung nicht nachweisbar
sind. Wenn es sich nicht vielleicht um eine Übernahme aus Babylonien handeln sollte,
wäre etwa eine Nachahmung des persischen Schlangendämons Azhi anzunehmen. Eine
an ihn anlehnende Vorstellung konnte schon frühzeitig durch irgendwelche Vermittelungen
bei den Hebräern Aufnahme finden (vgl. A. „Drache" S. 7, 44 ff.), wie auch andere Züge
30 der alttestamentlichen Erzählung vom Paradies auf einen Zusammenhang mit Persien zu
verweisen scheinen.

Bei dem an der Thüre lauernden Dämon ist es schon zweifelhaft, ob er an diese
gebunden ist oder draußen vor dem Hause sein Wesen treibt. Jedenfalls aber handelt es
sich in einem andern Falle darum, dem Dämon, der draußen ist, den Eingang in das Haus
35 zu verwehren. Gewiß nämlich liegt dem Bestreichen der Oberschwelle und der Pfosten der
Thüre mit dem Blute des Passahlammes, wodurch „der Verderber" abgewendet wird (Ex
12, 23), die Anschauung von einem todbringenden Dämon zu Grunde. Der Erzähler
freilich hat den Verderber wohl ebenso von einem Engel verstanden wie der Erzähler von
2 Sa 24, 16, wo ein „Verderbensengel" die Pest bringt (vgl. 2 Kg 19, 35; Jes 37, 36
40 und zu diesen Stellen Stade I, S. 444).

Als Zweck der Glöckchen am Gewand des Hohenpriesters, die schwerlich erst von dem
Gesetzgeber des Priesterkodex in die israelitische Priesterkleidung eingeführt wurden, hat man
die Verscheuchung von Dämonen gedacht (Wellhausen, Reste arabischen Heidentumes [1], 1887,
S. 144 f.; Geschichte [3], S. 180 Anmkg. 2; Smend a. a. O., S. 126 Anmkg. 3). Eine
45 Hinweisung auf solchen Aberglauben könnte sich in der Angabe Ex 28, 35 finden, wonach
der Hohepriester das Obergewand mit den Glöckchen tragen soll, „damit er nicht sterbe".
Allein diese Zweckbestimmung bezieht sich doch wohl auf das Tragen des ganzen Gewandes,
nicht auf den allerdings unmittelbar vorher genannten „Schall" der Glöckchen: der Hohe-
priester würde, wenn er ohne das sein Amt bekundende Gewand in das Heilige einträte,
50 sterben müssen, wie jeder sterben muß, der unbefugt vor Jahwe tritt. Die Glöckchen
scheinen also nach einer naiven Vorstellung die Gottheit selbst darauf aufmerksam zu machen,
daß es der Hohepriester ist, der nach seinem Beruf sich ihr naht (so Riehm, A. Hohepriester
in s. HW [2], S. 646, 3, vgl. die andersartige Deutung Lipperts a. a. O., S. 140). An
die Verscheuchung von Dämonen zu denken, ist kaum geboten, namentlich da die Glöck-
55 chen am Saume des Gewandes abwechseln mit Granatäpfeln, die ohne Zweifel heiliges
Symbol sind. Auch können Glöckchen an sich doch wohl nicht zur „Abwehr" dienen, son-
dern nur dazu, die Aufmerksamkeit zu erwecken. Allerdings aber sind die Glöckchen und
Granatäpfel am Saume des hohenpriesterlichen Gewandes wohl nur eine besondere Form
der Quasten, welche alle Israeliten an den Zipfeln des Oberkleides tragen sollen (Nu
60 15, 37 ff.; Dt 22, 12). Solche Quasten finden sich auch an der Gewandung von Figuren

assyrischer Denkmäler und solcher von Persepolis (Riehm, HW s. v. „Läpplein"); sie müssen eine allgemeinere Bedeutung gehabt haben, die wohl nur abergläubischer Art gewesen sein und etwa in dem Zwecke der Abwehr bestanden haben kann. — Die ältere Erklärung der Glöckchen des Hohenpriesters, wonach sie den außen Stehenden davon Kunde bringen sollen, wo der Hohepriester sich befinde (so Dillmann zu d. St.), so daß also an Dämonen hier in keiner Weise zu denken wäre, ist nicht unbedingt abzuweisen, wenn man ähnlichen kultischen Gebrauches von Glöckchen sich erinnert, welche die Aufmerksamkeit auf einen besondern Vorgang des Kultus oder auf die Nähe des umhergetragenen Heiligen lenken sollen; aber bei dem Eintritt des Hohenpriesters in das abgetrennte Heilige hätten Glöckchen diesen Zweck kaum erfüllt.

3. Die „Geister". Schwerlich ist der „böse Geist (rûaḥ) von Jahwe" oder „böse Geist Elohims", der den König Saul plagt (1 Sa 16, 14 f. 23; 18, 10; 19, 9), aus einem Dämon entstanden, wie verschiedentlich angenommen worden ist (nachdem schon Josephus, Antiq. VI, 8, 2 die Krankheit Sauls als von „den δαίμονες" verursacht dargestellt hat).

Rûaḥ, zunächst „Wind, Lufthauch", bezeichnet dann den als Lufthauch gedachten Lebensodem, das Lebensprinzip im Menschen und Tier und weiter auch jede innerliche Lebensregung des Menschen. Von da aus ist von Gottes Ruach die Rede, indem er gedacht wird als der Lebendige und Leben Mitteilende, so daß dann die individuelle Ruach angesehen wird als eine Aushauchung aus der einen und einzigen Ruach Gottes.

Erst das nachalttestamentliche Judentum bezeichnet eine besondere Gattung der Dämonen, die von den Schedim unterschieden wird, als rûḥîn „Geister" (Weber, Theologie², S. 254 f.; vgl. πνεῦμα ἀκάθαρτον von Asmodaios Bd II, S. 143, 13 und πνεύματα [πονηρά], manâfest [nafsât] Hen. 15, 8 f. 11 f., ebenso „[böse] Geister" im B. der Jubiläen, in den Testamenten der XII Patriarchen, im NT, s. Belegstellen bei Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888, S. 30 f. 41). Im AT kommt eine derartige Bezeichnung dämonischer Wesen nicht vor. Der von Gott „zwischen" Abimelech und die Bürger von Sichem gesandte „böse Geist" (Ri 9, 23) ist nichts anderes als eine Stimmung der Zwietracht; von Stimmungen wird auch 2 Kg 19, 7; Jes 29, 10 rûaḥ zu verstehen sein (man beachte namentlich den Ausdruck „ausgießen" Jes 29, 10). Es ist die Rede von einem „Geiste" der Hurerei (Ho 4, 12) oder der Eifersucht (Nu 5, 14. 30), um den Trieb zu solchem Thun oder Verhalten zu bezeichnen. Danach bedarf die auf Jahwe zurückgeführte Raserei oder Schwermut Sauls, die als ein „böser Geist" bezeichnet wird, zu ihrer Erklärung nicht der Annahme, daß sie die Umbiegung einer in volkstümlicher Auffassung ursprünglich anders lautenden Darstellung sei (vgl. jedoch über diese Stellen A. Dämonische Bd IV, S. 417, 27 ff.; ebenso versteht den „Geist" Sauls, ferner Ri 9, 23 und auch noch ganz unmöglicherweise Sach 13, 2 von einem Dämon F. C. Conybeare, Christian demonology in The Jewish Quarterly Review Bd IX, 1897, S. 82 f.). Eher wäre der von Jahwe ausgehende Truggeist, der die Propheten Ahabs bethört (1 Kg 22, 21 ff.), zu der Vorstellung dämonischer Wesen in Beziehung zu setzen; denn hier handelt es sich nicht um eine menschliche Stimmung sondern um eine vom Menschen verschiedene Geistesmacht. Aber „der Geist" — ohne irgend eine nähere Bestimmung — ist hier nach der Meinung des Erzählers kein anderer als der eine und einzige „Geist", nämlich der Jahwes, und wird nur zu dem Zwecke von Jahwe unterschieden, um die Anschauung zu erleichtern, daß Gott als aller Dinge Urheber auch der Urheber menschlicher Irrung sei. Dieser Geist ist nicht an sich ein Truggeist, sondern wird zu einem solchen im bestimmten Falle (v. 22).

Allerdings eine derartige Personifikation und ebenso die analoge Übertragung gewisser Seiten der göttlichen Wirksamkeit auf den von Gott unterschiedenen Satan — mag dabei nun persischer Einfluß im Spiele sein oder nicht — würde kaum entstanden sein, wenn es nicht schon vorher den Israeliten geläufig gewesen wäre, bestimmte neben der Gottheit mehr oder weniger selbstständige Wesen sich vorzustellen und ihnen eine Macht über den Menschen zuzuschreiben (vgl. Stade I, S. 440 ff.). Aber die alttestamentlichen Aussagen von einem „bösen Geist" und dgl. sind allem Anschein nach nicht durch monotheistische Überarbeitung modifizierte Reste des in anderer Form gewiß vorhandenen Dämonenglaubens sondern vielmehr die ersten Ansätze zu der erst später herausgebildeten Auffassung psychischer Vorgänge im Menschen als selbstständiger Äußerungen eines von dem Menschen verschiedenen Wesens, das seiner sich bemächtige. Wenn das rabbinische Judentum bestimmte Dämonen als Ruḥîn bezeichnet hat, so wird dabei, abgesehen etwa von irgendwelchen fremdländischen Einflüssen, die spätere Auslegung der alttestamentlichen Stellen, die einen „bösen Geist" u. dgl. nennen, von Dämonen zu Grunde liegen. Daraus, daß das talmudische Judentum die Schedim von

den Ruchîn unterscheidet, ist zu sehen, daß jene, wenigstens ursprünglich, „Geister“ nicht waren (anders Stade I, S. 418 mit Bezug auf altisraelitische Vorstellungen: rûaḥ wird „für übermenschliche Wesen seelenhafter Art gebraucht“).

Vielleicht bei den alten Arabern und deutlicher bei den Assyrern finden sich allerdings Anschauungen von den Dämonen, welche ihrer Bezeichnung als Ruchîn verwandt sind. Bei jenen kommt die Bezeichnung der Dämonen geradezu als „Geister“ nicht vor. Aber sie dachten sich die Dämonen von anderer Natur als die aus Fleisch und Blut bestehenden Menschen (vgl. Wellhausen, Reste[2], S. 148 f.). Wenn wirklich das arabische Wort für den Dämon, dschinn, arabischen Ursprungs ist (s. dagegen Vollers, ZdmG LI, 1897, S. 317) und (wie Wellhausen jetzt annimmt) das bedeckte, verborgene, geheime Wesen bezeichnet, so besagt diese Benennung, daß dem Dschinn eine greifbare Körperlichkeit nicht eigne. Eine direkte Analogie zu dem hebräischen rûaḥ „Lufthauch“ ist diese Bezeichnung trotzdem nicht. Überdies ist immerhin — wie zähe auch altarabische Anschauung sich bis in späte Zeiten erhalten haben mag — nicht zu übersehen, daß wir von den arabischen Dschinnen, ob nun ihr Name arabisch ist oder nicht, erst erfahren aus einer Zeit, wo jüdischer und christlicher Einfluß mit allen seinen Unterströmungen sich bei den Arabern geltend gemacht hatte.

Im Assyrischen werden Abgeschiedene und Dämonen, wie es scheint, als „Winde“ vorgestellt. Utukku und ḳimmu bezeichnen (wie mir P. Jensen mitteilt; vgl. A. Jeremias a. a. O., S. 53 Anmkg. 5, S. 72) sowohl den Verstorbenen, wie er in der Unterwelt haust, als auch irgend einen Dämon; beide müssen also in ihrem Wesen etwas Gleichartiges haben. Von dem aus der Unterwelt citierten Eabani heißt es nun, daß er heraufkommt(?) „wie ein zaḳiku“, d. i. wie ein „Wind“. Hiermit ist zunächst, sofern nicht etwa diese Bezeichnung noch eine weitere Erläuterung fände, nichts anderes ausgesagt, als daß der Verstorbene, und dann wohl auch der Dämon, der Körperlichkeit entbehre, daß er Luft sei. Die Vorstellung ist eine rein negative. Eben dasselbe könnte freilich im Hebräischen durch rûaḥ ausgedrückt werden, das synonym mit hebel „Hauch, Nichtigkeit“ vorkommt (Hi 7, 7; vgl. c. 16, 3; Jer 5, 13). Aber diese Bedeutung des Wortes hätte mit der desselben in „ein böser Geist“ nichts zu thun; denn hier bezeichnet das Wort jedenfalls eine positiv wirksame Kraft, die sich im Leben des Menschen zum Bösen geltend macht. Ebensowenig besteht eine Analogie zwischen dem „bösen Geiste“ Sauls und dem „wie ein Wind“ erscheinenden Eabani, wenn man dieser Bezeichnung eine andere ebenfalls mögliche Deutung giebt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß bei den Assyrern wie bei andern Völkern aus den wie Luft vorgestellten Abgeschiedenen elementare Windgötter oder Windgeister geworden sind (vgl. unten § 5, und Rohde, Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen[2] 1898, Bd I, S. 248; Bd II, S. 264 Anmkg. 2), wobei der Hauch, d. h. die Leere, der Totengeister sekundärerweise als bewegte Luft, als Wind aufgefaßt wurde. Elementare Ruach, „Wind“, ist aber der „böse Geist“ Sauls in keinem Falle. Überhaupt ist es nicht wahrscheinlich, daß die Hebräer die Dämonen von Haus aus als „Wind“ im elementaren Sinn aufgefaßt haben, ebensowenig wie dies als primäre Anschauung von den Abgeschiedenen bei den Assyrern oder andern Völkern wahrscheinlich ist; die alten Hebräer wenigstens dachten nach einer, wie es scheint, bei ihnen allgemein verbreiteten Anschauung die Dämonen nicht als dem überirdischen Bereich angehörend, wo der Lufthauch weht, sondern vielmehr dem irdischen oder auch, wie die Abgeschiedenen, dem unterirdischen (s. unten § 5).

Weil Tote und Dämonen zu einander in einer Beziehung stehen, bedürfen die alttestamentlichen Aussagen vom Zustand nach dem Tode hier der Erwähnung, noch mehr deshalb, weil sich, wie mir scheint, aus diesen Aussagen ergiebt, daß die alten Israeliten, anders als die spätern Juden, für nichtgöttliche Wesen, die sie als körperlos oder doch als der irdischen Körperlichkeit entbehrend aufzufassen sich bemühten, die Bezeichnung als rûaḥ nicht gebraucht haben, auch nicht die mit dieser verwandte Bezeichnung als nephesch.

Wie die arabischen Dschinne und die assyrischen utukku und ḳimmu entbehren nach ihren Benennungen die Repha'im „die Schlaffen“ und der 'Ob des AT, wenn sein Name wirklich die Hohlheit bezeichnet, der Konsistenz, die dem menschlichen Körper eignet. Wenn Hiob das Hinabsteigen des Menschen in die Scheol mit dem Hinschwinden und Vergehen einer Wolke vergleicht (Hi 7, 9), so ist doch wohl der Verstorbene selbst einem Nebelgebilde ähnlich gedacht. Aber die Bewohner der Scheol und die auf Erden auftretenden Totenerscheinungen werden nirgends im AT als „Geister“ oder „Hauche“ bezeichnet. Rûaḥ, vom Menschen gesagt, benennt gerade das, was nur der Lebende besitzt und der Abgeschiedene nicht. Nach jenen alttestamentlichen Benennungen eignet dem Ab-

geschiedenen der Schein der Körperlichkeit ohne diese selbst, wie der Abgeschiedene in demselben Sinne bei den Griechen als *εἴδωλον* „Abbild“ bezeichnet wird (Rohde, Psyche[2] I, S. 3 ff.). Bei den Ägyptern ist der Vorstellung von den Repha'im am meisten entsprechend die von dem unsterblichen sāhu des Menschen, d. h. „der Form, mit welcher der Mensch auf dieser Erde bekleidet war“ (Wiedemann, Die Unsterblichkeit der Seele nach altägyptischer Lehre, Jahrbücher d. Ver. v. Alterthumsfr. im Rheinlande LXXXVI, 1888, S. 53), während die andere ägyptische Vorstellung von dem das Erdenleben überdauernden ka des Menschen, d. h. seinem „Doppelgänger“, der sich im Tode von dem Leichnam trennt (Wiedemann a. a. O., S. 47 ff.), wohl Berührungen hat mit der griechischen Vorstellung von der Psyche, nicht aber, so viel ich sehe, mit alttestamentlichen Anschauungen.

Auch von einer Nephesch, einer Seele — eigentlich ebenfalls „Hauch“ — des Toten ist im ursprünglichen Sinne des Wortes kaum die Rede; denn die Nephesch wird anscheinend immer als „lebendige“ gedacht: sie entsteht nach dem freilich nicht für die gesamte alttestamentliche Anschauung maßgebenden jehovistischen Schöpfungsbericht durch die Einhauchung der Ruach aus Gott in den Menschen (Gen 2, 7), ist also hier deutlich nichts anderes als die individualisierte Ruach, ist aber auch sonst überall, wenngleich ohne diese spezielle Erklärung, das individuelle Leben. Allerdings wird in ältern Bestandteilen des Priesterkodex Le 21, 11; Nu 6, 6 von dem Leichnam (Dt 14, 1 sagt in demselben Zusammenhang: „ein Toter“) der Ausdruck gebraucht: „Seele eines Toten“ in dem Sinne von: ‚jemand Totes‘, in ältern und auch jüngern Bestandteilen von P dafür kürzer in demselben Sinne **nephesch** für sich allein (Le 19, 28; 21, 1; 22, 4; Nu 5, 2; 9, 6 f. 10), ebenso Hag 2, 13. Unter **nephesch** kann hier aber überall nicht „der Totengeist, d. i. die Seele, sofern sie aus dem Leibe geschieden ist“ (Nowack zu Hag 2, 13) zu verstehen sein; was die Verunreinigung durch eine Nephesch herbeiführt, ist die Berührung mit dem Leichnam, denn dem Hohenpriester kann Le 21, 11, ebenso dem Nasiräer Nu 6, 6 doch wohl nur das Verbot auferlegt werden, zu einem Leichnam zu „kommen“. Wenn gesagt wird: „eine Seele erschlagen“ (Dt 27, 25) und wenn der Psalmist von dem Überlassen seiner Seele an die Scheol redet (Ps 16, 10; vgl. Ps 30, 4; 86, 13; 89, 49; 94, 17; Pr 23, 14; auch vielleicht Ps 49, 19 f.), so bezeichnet hier, wie in jenen Aussagen von einer Verunreinigung durch eine **nephesch**, dies Wort in abgeblaßter Bedeutung die Individualität oder das Individuum. Es ist dies nichts anderes, als wenn, wie es im AT öfters der Fall ist, **nephesch** gebraucht wird in dem Sinne von Person, und zwar von der lebenden Person (Le 4, 2; 22, 6 u. s. w.), so speziell von den Sklaven, ebenso vielleicht auch im Phönicischen (Corp. Inscr. Semit., n. 86 B 5). Das Individuum bleibt erhalten als Leichnam im Grab und als einer der Repha'im, als Eidolon, in der Scheol. Nach Nu 23, 10; Hi 36, 14, ist andererseits der Tod ein Sterben der „Seele“, wobei wieder **naphschî**, **naphschām** nichts anderes bedeutet als: „ich“ und „sie“. Wo vom Sterbenden gesagt wird: „die Nephesch geht fort“ (Gen 35, 18; vgl. Thren 2, 12; Jes 53, 12) und für wiederbelebtwerden: „die Nephesch kehrt zurück“ (1 Kg 17, 21), ist die Nephesch schwerlich gedacht als Daseinsform des Abgeschiedenen, die nach dem Tod übrig bleibt, sondern **nephesch** steht hier von dem Lebensprinzip wie sonst **rûaḥ** (vgl. Ps 146, 4 vom Sterben: „seine **rûaḥ** geht fort“) oder eher von der Lebenskraft; beides besitzt der Tote nicht. In dem sehr zweifelhaften Texte Hi 24, 22 wäre nach der masoretischen LA. die „Seele Durchbohrter“, die „um Hilfe schreit“, von noch nicht Gestorbenen zu verstehen. Nur weil man das im Todeszustand fortdauernde Wesen des Menschen sich nicht anders vorstellen kann als nach Analogie des irdischen Lebens, ist Hi 14, 22 von Fleisch und Seele des Toten die Rede, obgleich „Fleisch“ im eigentlichen Sinn allein dem Lebenden eignet, da es identisch ist mit dem Leibe, der im Tode zu Staub wird (Prd 12, 7). Eben aus dieser Erwähnung von Fleisch und Seele des Toten ist also deutlich, daß auch „Seele“ von ihm nur gesagt wird nach Analogie des Lebenden.

Der äthiopische Text des B. Henoch bezeichnet allerdings die Toten als „Seelen“: **nafs** 9, 10; 22, 3. 9. 11 f. 13 (und **manfas** „Geist“ 16, 1; 22, 3. 5 f. 7. 9; 108, 3. 6 f. 9. 11). Im griechischen Texte, so weit er vorliegt, steht dafür gewöhnlich *πνεῦμα* (über diesen Gebrauch von *πν.* s. weiter unten), nur 9, 10: *αἱ ψυχαὶ τῶν τετελευτηκότων*, wofür aber S ursprünglicher: *τὰ πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν ἀποθανόντων ἀνθρώπων* (s. Charles, The book of Enoch, Oxford 1893 z. d. St.) und ebenso 22, 3 G: *τὰ πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν νεκρῶν*, wonach die Toten selbst nicht Psychai sind sondern Pneumata, die zu Seelen Verstorbener gehören oder aus ihnen entstanden sind (vgl. 16, 1 S: *τὰ πνεύματα τὰ ἐκπορευόμενα ἀπὸ τῆς ψυχῆς αὐτῶν*), so daß hier also *ψυχή* im Sinne des alttestamentlichen Ausdruckes „Seele eines Toten“ zu stehen

scheint (vgl. Lods, Le livre d'Hénoch, Paris 1892, S. 115). Anders ist auch 22, 3 fin.: *τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων* nicht zu verstehen, und 9, 3 wird statt *αἱ ψυχαί* mit Charles [bei 9, 10] zu lesen sein *τὰ πνεύματα τῶν ψυχῶν*. Auch noch „Geheimn. Henochs" (ed. Bonwetsch, AGG, NF Bd I, 1896) c. 60, 2 A, wo vom Totschlag gesagt wird: „welcher einen Mord der Seele eines Menschen vollbringt, tötet seine eigene Seele und tötet seinen eigenen Leib", scheint „Seele eines Menschen" nichts anderes zu bedeuten als ‚eine menschliche Person'. Dagegen Wei Sal 3, 1 redet, jedenfalls nach griechischer Anschauungsweise, von den Psychai der vollendeten Gerechten. Vgl. Apk 6, 9; 20, 4 und Josephus, Bell. III, 8, 5: die reinen Psychai gelangen nach dem Tod in den Himmel, die der Selbstmörder in den Hades; dazu die Anschauung der Essener nach der Darstellung des Josephus, Bell. III, 8, 11.

In der rabbinischen Litteratur ist es die Nephesch des Verstorbenen, die nach dem Tod in den Himmel gelangt oder in der Welt umherirrt oder in die Scheol eingeht (Weber, Jüd. Theol.[2], S. 337 ff.). — Vielleicht beruht aber wieder auf der alttestamentlichen Bezeichnung des Leichnams mit nephesch mēt oder nephesch die im Talmudischen und in aramäischen Inschriften (s. Corpus Inscr. Semitic., Aram. zu n. 162) häufige Bedeutung für נפש: „Grabdenkmal", im Syrischen, worauf mich Th. Nöldeke aufmersam macht, dialektisch naušâ (G. Hoffmann, ZdmG XXXII, 1878, S. 748 Anmkg.), auch in einer sabäischen Inschrift in der Form נפס (M. A. Levy, ZdmG XII, 1858, S. 215). Dieses נ׳ ließe sich etwa verstehen als Abkürzung aus „Wohnung einer Nephesch", d. h. eines Leichnams (so Gesenius, Thesaur. s. v. נ׳), eine Erklärung, die aber nicht recht befriedigt, ohne daß mir eine bessere bekannt wäre.

Innerhalb des AT könnte man aus Prd 3, 21 die Vorstellung erschließen wollen, daß von dem verstorbenen Menschen und Tier eine individuelle Ruach übrig bleibe; allein die Annahme einer Ruach des Toten ist in dieser Stelle rein hypothetisch. Überdies kann diese Aussage nach ihrer Zeit für alte Anschauung in keinem Fall entscheidend sein, und es liegt nahe, hier bei der Ruach des Menschen, von der man nicht weiß, ob sie „nach oben" steige, an griechischen Einfluß zu denken (vgl. über *πνεῦμα* bei Epicharm unten und die Anschauung der Stoiker: Rohde, Psyche[2] II, S. 319 f.). Prd 12, 7 zeigt, daß nach der wirklichen Meinung des Verfassers (oder, so Siegfried z. d. St., nach der Meinung eines Überarbeiters des B. Kohelet) die individuelle Ruach das Leben des Menschen vielmehr nicht überdauert, sondern zu Gott zurückkehrt, d. h. in die göttliche Ruach, von der sie ausgegangen war, wieder aufgenommen wird. Zwei ebenfalls späte Stellen reden von einem Einsammeln der Ruach durch Gott beim Tode, die eine, Hi 34, 14, mit Bezug auf den Menschen, die andere, Ps 104, 29, mit Bezug auf die lebenden Wesen der Erde überhaupt. Da diese Auffassung das Correlat ist zu der jehovistischen Darstellung von der Entstehung der menschlichen Seele aus der göttlichen Ruach (Gen 2, 7), ist sie doch wohl, trotz der erst späten Bezeugung, ein alter Bestandteil zwar gewiß nicht der althebräischen Religion, aber doch des alttestamentlichen Monotheismus. Ebenso wie Prd 12, 7 ist wahrscheinlich auch To 3, 6 *ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμά μου* zu verstehen von einer Zurücknahme des Lebensodems, nicht von einer Hinaufnahme (und Erhaltung) der individuellen Ruach, da für eine solche Hoffnung im B. Tobit ein Anhaltspunkt nicht vorkommt.

In den Aussagen von den Toten hat sich die alttestamentliche Zeit bemüht, einen Zustand zur Darstellung zu bringen, der von der irdischen Körperlichkeit verschieden ist. Als rûaḥ hat sie diesen Zustand nicht bezeichnet. Wollte man etwa aus den Aussagen über die Nephesch des Toten — was mir nicht zulässig scheint — schließen, daß in der alten Zeit der Abgeschiedene in der Scheol als Nephesch gedacht wurde (so Oehler, Theologie des AT[2] 1882, S. 257 f. [aber mit dem Zugeständnis: „Allerdings wird von den Bewohnern des Totenreichs selbst der Name ‚Seelen' im AT nie gebraucht; ebensowenig der Ausdruck ‚Geister'"]; Dort a. a. O., S. 353; Schwally, Leben nach dem Tode, S. 7; vgl. jedoch S. 167), so wäre dann diese Nephesch von der im Leben mit ihr identischen Ruach, dem Lebensodem, gelöst vorzustellen, und es würde damit bezeichnet, entsprechend der altgriechischen Art, das Eidolon in der Unterwelt *ψυχή* zu nennen, das Abbild der irdischen Körperlichkeit, als welches der Tote in der Unterwelt existiert. Es ist aber bemerkenswert, daß im Assyrischen napištu von dem Toten nicht gebraucht wird. Sollte es im Hebräischen anders liegen, so kann es sich dabei jedenfalls um eine Existenz als Ruach in keiner Weise handeln.

Es ist auch sonst nicht zu ersehen, daß die alttestamentliche Zeit überhaupt individualisierte Ruach unverbunden mit irdischer Körperlichkeit zu denken und in diesem Sinn irgendwelche Wesen schlechthin als „Geister" zu bezeichnen vermocht hat. Sowohl der „Wind"

als die Ruach Gottes sind etwas Unbegrenztes, Allgemeines. Daß die alttestamentlichen Gottessöhne, d. i. die Engel, schon nach alter Anschauung als Ruach oder als aus Ruach bestehend zu denken seien, wäre an sich nicht unannehmbar, da sie der Sphäre Gottes angehören, dessen Wesen Ruach ist; solche Bezeichnung der Gottessöhne läßt sich aber kaum (mit Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs² 1889, S. 305 f; Reste², S. 148) aus der sehr dunkeln und vieldeutigen Stelle Gen 6, 3 in ihrer Vereinzelung entnehmen. Auch Gott wird nicht Ruach genannt, sondern es ist von seiner Ruach zunächst als von etwas ihm Eignenden und von ihm Ausgehenden die Rede. Aber dann wird doch Gottes Wesen als Ruach charakterisiert, um ihn als Den, der nicht Fleisch ist, zu unterscheiden von dem Menschen und überhaupt von dem, was in der Welt ist (Jes 31, 3). Dabei kommt es für unsere Frage nicht in Betracht, inwieweit rûaḥ, von der Wirksamkeit Gottes und von Gott gebraucht, die Immaterialität bezeichne, ob nicht auch hier vielmehr die Ruach als ein irgendwie Stoffliches zu denken sei (vgl. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, 1888, S. 48 ff.). Erst allmählich hat die alttestamentliche Anschauung Gott als über räumliche Begrenzung erhaben aufzufassen versucht. Die volle Erkenntnis dieser Erhabenheit spricht zuerst eine Stelle aus, die nicht älter sein kann als aus dem Exil, 1 Kg 8, 27. Jedenfalls aber wird schon mit der Bezeichnung rûaḥ in der Anwendung auf Gott darnach getastet, Gott als verschieden von der Art irdischer Stofflichkeit zu denken (vgl. 1 Kg 19, 11 f.). Diese Versuche, sein Wesen zu begreifen, können wohl erst auf dem Boden des Monotheismus gemacht worden sein. Die Vorstellung von dem die Welt ordnenden *νοῦς*, die in der Form, wie Anaxagoras sie vorgetragen hat, der alttestamentlichen Anschauung von der göttlichen Ruach, trotz der Verschiedenheit der Begriffe *νοῦς* und rûaḥ, in manchen Punkten analog ist, ist bei den Griechen auf dem Boden der Philosophie, nicht der Volksreligion entstanden. Erst von der Anwendung des Wortes rûaḥ auf Gott ausgehend, wie es scheint, hat sich später, wahrscheinlich erst sehr spät, die Benennung als Ruach für andere der irdischen Körperlichkeit entbehrende Wesen gebildet. Unter den Propheten ist es nur Ezechiel, der von der Ruach, nämlich der göttlichen, in einer Weise redet, daß sich dabei an etwas wie ein selbstständiges Wesen, nicht nur an eine von Gott ausgehende Kraft denken läßt. Die Bezeichnung bestimmter Dämonen als Ruchîn mag damit zusammenhängen, daß das rabbinische Judentum in Anknüpfung an Ps 104, 4 (vgl. die sieben Geister Gottes nach Jes 11, 2, s. Gesenius z. d. St.) sich Engel vorstellt, die aus Wind, rûaḥ, bestehen oder die, wenn sie eine Sendung auf Erden haben, Winde sind, während sie vor Gott Feuer sind (Weber a. a. O., S. 167). Analog etwa den als rûḥôt auf Erden wirksamen Engeln wurden dann die ihnen nach einzelnen Seiten ihres Wesens verwandten Dämonen als Ruchîn bezeichnet.

Vielleicht ist dabei auf indirektem Weg auch das griechische *πνεῦμα* von Einfluß gewesen. Vereinzelt werden auf spätjüdischem Boden die Abgeschiedenen als Pneumata gedacht (Hbr 12, 13 und vielleicht 2 Pt 3, 19; Josephus, Bell. VII, 6, 3; vgl. im B. Henoch *πνεῦμα* c. 9, 10 S [s. oben]; 16, 1; 22 3. 6. 7. 9. 11 f. 13 oder manfas [s. oben] und B. der Jubiläen c. 23 [Dillmanns Übersetzung in Ewalds Jahrbb. d. Bibl. Wissenschaft III, 1850. 51, S. 24]: der „Geist" der Gerechten hat nach dem Tode viele Freude). Bei den Griechen scheint als erster im sechsten Jahrhundert Xenophanes die Psyche als Pneuma bezeichnet zu haben, und, von ihm abhängig, läßt zuerst der Komiker Epicharm im fünften Jahrhundert die Seele nach dem Tod als Pneuma zur Höhe entschweben (Rohde, Psyche² II, S. 258). Bezeichnete man die Toten als Pneumata, so lag es nahe, auch andere nicht in irdische Körper gekleidete Wesen, die Dämonen, ebenso aufzufassen. Es ist in der That zu vermuten, daß bei der jüdischen Vorstellung der Ruchîn oder Pneumata fremdländischer Einfluß maßgebend gewesen ist, da die altjüdische Anschauung sich eine körperlose Existenzweise von Individuen so wenig vorzustellen vermochte, daß man sich, abgesehen von dunkeln Hoffnungen ohne ausgeprägte Form, eine Beseligung der Abgeschiedenen nur in der Weise dachte, daß ihre irdische Leiblichkeit zu neuem Leben wiederkehre. Auf der alten Anschauung von einem unlösbaren Zusammenhang zwischen Leib und Seele beruht noch die Annahme einzelner Rabbinen, daß die Seele den Leichnam erst im Grabe nach seiner Verwesung verlasse (Wünsche, Die Vorstellung vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern, JprTh VI, 1880, S. 372). Bei den Griechen, die seit alter Zeit den Menschen nach dem Tod als Psyche fortdauernd glaubten, lag es anders. (Rosenblüth, Der Seelenbegriff im alten Testament [Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte Bd X] 1898 bestimmt allerdings irrig als den Grundbegriff des alttestamentlichen nephesch nicht „Hauch" sondern „der losgelöste . . . individuelle Organismus" S. 30, so daß also nephesch gar nicht „Seele" bedeuten würde,

hat aber richtig erkannt, daß nephesch ohne Körper „nicht existiert“ S. 27 und daß „aus der biblischen Anschauung von der Seele [nach N. = rûaḥ] folgerecht die Auferstehungslehre hervorgeht“ S. 60 Anmkg.)

Da die Vorstellung körperloser „Seelen“ oder „Geister“ sich deutlich und datierbar bei den Juden zuerst nachweisen läßt in der vom Hellenismus abhängigen Litteratur, so liegt es am nächsten, bei jener Vorstellungsweise an griechischen Einfluß zu denken; sonst wäre es an und für sich ebensogut möglich, persische Einwirkung anzunehmen. Die mit den alten Ahnengeistern kombinierten Fravashis des Avesta, präexistierende und den Tod überdauernde Schutzgeister des Menschen (s. J. Darmesteter, The Zend-Avesta, Tl. I, 1880 in Max Müllers The sacred Books of the East, S. LXXIV, Anmkg. 1), haben eine gewisse Ähnlichkeit mit den Psychai der Griechen. Namentlich aber entspricht persisches daênâ „das begreifende und wahrnehmende Prinzip im Menschen“ und zugleich „das im Leib lebende und ihn überdauernde unkörperliche Wesen“ (Roth, Über Yaçna 31, Tübinger Universitätsschriften a. d. J. 1876, S. 25) dem πνεῦμα des Hellenismus. Auch die „Seele“, urvâ wird als den Tod überdauernd gedacht. Am dritten Tage nach dem Tod erscheint in der wohl schon aus älterer Zeit stammenden Darstellung des Minokired der „Geist“ (daênâ) der „Seele“ (ruvan) in der Gestalt eines Mädchens und teilt mit ihr alle Freuden des Paradieses oder alle Qualen der Hölle (Chr. Bartolomae, Beiträge zur Kenntniß des Avesta, ZdmG XXXV, 1881, S. 160). Hier ist der Ansatz zu einer Vorstellung körperloser Wesen vorhanden, wie die Pneumata des hellenistischen Judentums es sind.

Rûḥîn, ohne nähere Bestimmung, ist Bezeichnung speziell für Dämonen, nicht für die Gott dienenden Engel, und ebenso wird im NT πνεῦμα vorzugsweise von den bösen, unreinen und schädlichen „Geistern“ gebraucht, nur vereinzelt (Hebr 1, 14) von den Engeln (s. Cremer, Neutestamentliche Gräcität s. v. Πνεῦμα); vgl. von den Engeln πνεύματα, manâfest Hen 15, 7 f. (dazu Dillmann SBA, philos.-hist. Cl. 1892, S. 1049); 15, 10; von denselben: ὑμεῖς ἦτε ἅγιοι καὶ πνεῦμα (manfasâwjân) 15, 4 und „πνεύματα (manâfest) der Engel“ 19, 1; ein Interpolator des B. Henoch c. 60, 11 ff. gebraucht „Geist“ manfas speziell von den Elementargeistern, die in ihrer Allgemeinheit nicht als gut oder böse charakterisiert sind (s. dazu Dillmann, Das Buch Henoch 1853, S. 185 ff.; für „böse Geister“ im B. Henoch s. oben § II,3 Anfang). Danach ist deutlich, daß — mögen auch andere, etwa jene griechischen oder auch die persischen Vorstellungen, als Verbindungsglieder in Betracht kommen — der Ausgangspunkt der Bezeichnung bestimmter Dämonen als Ruchîn in den alttestamentlichen Aussagen von einer „bösen Ruach“ und analogen Ausdrücken liegt. Die Beziehung dieser Aussagen auf dämonische Wesen scheint erst allmählich und spät aufgekommen zu sein. Noch die Psalmen Salomos 8, 15 reden, ganz nach Art der alttestamentlichen Aussagen, von einem πνεῦμα πλανήσεως, das von Gott ausgehend gedacht wird (vgl. Gunkel a. a. O., S. 35).

Weil bei den Spätern speziell die bösen Mächte rûaḥ „Wind, Lufthauch“ heißen, wird die Luft, ἀήρ, in spätjüdischen und altchristlichen Vorstellungen zum Bereich der satanischen Mächte (s. Everling a. a. O., S. 105 ff.; Heinrici, ThLZ 1898, K. 235, Abs. 2, Z. 14 ff.; vgl. A. Belial Bd II, S. 549, 30 ff.). An elementare Winde dachte man indessen bei der Benennung rûḥîn, obgleich im Spätchebräischen diese Pluralform auch von den Winden statt rûḥôt gebraucht wird, kaum. Die Dämonen heißen rûḥîn ohne Frage deshalb, weil sie Hauch, Luft, Leere sind. Dabei liegt aber doch noch in rûḥîn und πνεύματα, entsprechend dem, was die Ruach im Menschen ist, die Bedeutung, daß diese Dämonen „das Leben, sei es physisch, sei es psychisch bestimmende Mächte“ (Cremer a. a. O.) sind (so im NT und bei Josephus, Bell. VII, 6, 3, wo es von den Pneumata heißt: τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα). Deshalb werden nicht alle Dämonen Ruchîn oder Pneumata genannt, sondern mit beiden Wörtern vorzugsweise solche Dämonen bezeichnet, die von dem Menschen irgendwie Besitz ergreifen. Dies ist die genuin-jüdische Anschauungsweise. Was sonst noch im spätern Judentum von den „Geistern“ ausgesagt wird, scheint hauptsächlich unter griechischem Einfluß aufgekommen zu sein.

Die spätjüdische Vorstellung von den „Geistern“ beruht zweifellos auf einer Auslegung alttestamentlicher Aussagen; jene darüber hinaus im AT vorgebildet zu finden und danach den alttestamentlichen „bösen Geist“ und seine Analogien von Dämonen zu verstehen, ist — wie mir scheint — nach den vorliegenden Entwickelungsreihen in dem Gebrauch von rûaḥ kaum möglich.

4. Die alttestamentlichen Schriftsteller und der Dämonenglaube. Nicht zahlreich und zum Teil unsicher sind diese Hindeutungen auf Dämonenglauben

in der ältern Litteratur des ATs. An die Stelle der Dämonen der ältesten Zeit waren in der monotheistischen Religion himmlische Diener der Gottheit, die Engel, getreten. Das allerdings ist nicht wahrscheinlich, daß der Engelglaube überhaupt aus dem Dämonenglauben entstanden ist; jener bildete sich wohl eher auf dem Boden der monotheistischen Religion aus einer Personifikation einzelner Offenbarungen der Gottheit. Aber nachdem der Engelglaube einmal da war, wurde, wie es scheint, auf Engel, so auf den Verderbensengel, übertragen, was zunächst von Dämonen ausgesagt worden war. In Gen 6, 1 ff. sind die „Söhne Gottes" an die Stelle vielleicht von Dämonen, vielleicht auch von Göttern in einem ursprünglich heidnischen Mythus getreten. Deutlich dagegen haben die den Gott des AT umgebenden Kerube und Sarafe (über letztere vgl. oben § II, 2, b), mögen sie nun althebräisch oder entlehnt sein, ihren Ausgangspunkt in der Vorstellung dämonischer Wesen. Die geflügelten und, wenigstens bei Ezechiel, auch sonst aus Tiergestalten komponierten Kerube hängen zweifellos zusammen mit dem als šēdu bezeichneten geflügelten Stierkoloß der Assyrer. Kerub und šēdu haben die Aufgabe des Bewachens. Wie in den Keruben und Sarafen ursprüngliche Dämonen zu Dienern der Gottheit umgewandelt worden sind, so hat umgekehrt der Monotheismus in seinem Gegensatz zum Polytheismus auch neue Dämonen geschaffen, indem er die Götter des Heidentums und der hebräischen Vorzeit zu Dämonen degradierte (s. oben § I, 1). Es vollzog sich hier ein Prozeß, der in der Religionsgeschichte in verschiedenen Formen wiederkehrt, so als das Christentum aus den Göttern des unterlegenen Heidentums Teufel oder auch Heilige machte.

Ganz aber haben die Jahwe untergebenen Himmelswesen und die zu Dämonen gewordenen Götter für die volkstümliche Anschauung die ältere Vorstellung der Dämonen nicht absorbiert. Die in abergläubischen Vorstellungen und Gebräuchen erhaltenen spärlichen Hindeutungen zeigen immerhin, daß die alten Dämonen fortlebten neben den Engeln und den „andern" Göttern. Die Schweigsamkeit der vorexilischen alttestamentlichen Litteratur über diese Seite des Volksglaubens beruht schwerlich darauf, jedenfalls nicht nur darauf, daß spätere Redaktionen die Hinweisungen ausgemerzt hätten; denn es ist nicht einzusehen, warum man den Äußerungen des Dämonenglaubens gegenüber so verfahren wäre, da doch die Zeugnisse für das Fortdauern der Verehrung „anderer" Götter unverhüllt stehen blieben. Vielmehr wird die geringe Bezugnahme auf den Dämonenglauben großenteils daraus zu erklären sein, daß der Gegensatz zu den „andern" Göttern das Interesse der vorexilischen Schriftsteller ganz einnahm, so daß darüber die minder oder auch gar nicht gefährlich befundenen Dämonen nicht zur Erwähnung kamen. Das Befragen der Totenerscheinungen wird von Propheten und andern Vertretern der Jahwereligion bekämpft, ebenso Zauberei, Wahrsagerei und anderer Aberglaube, worin gewiß überall Äußerungen des Dämonenglaubens zu erkennen sind. Aber es ist keine Polemik gegen diesen Glauben selbst zu finden, sondern nur solche gegen seine praktische Verwertung als eine Untreue gegenüber Jahwe. Jesaja stellt das Anfragen bei den Toten geradezu dem Anfragen bei Gott gegenüber (c. 8, 19, wenn nämlich 'elohaw sich auf Jahwe bezieht und nicht auf die Toten, s. Dillmann zu d. St.). Das Schweigen über den dabei zu Grunde liegenden Glauben ist doch wohl allein daraus zu verstehen, daß die Vertreter der Jahwereligion gar nicht willens waren, diesen Glauben selbst anzutasten, wie sie in der ältern Zeit ebensowenig gegen die Existenz „anderer" Götter polemisierten sondern nur gegen ihren Kultus. Die Dämonen werden aber, anders als die Götter, überhaupt nicht genannt, weil sie nicht, wie diese, mit Jahwe rivalisieren. Deshalb bedurfte es nicht des Kampfes gegen ihre Namen. In der spätern Zeit findet dann in dem Gesetz vom Versöhnungstag der Dämonenglaube geradezu Aufnahme in einen Ritus der Jahwereligion, und die Verfasser von Jes 13, 1 — 14, 23 und Jes c. 34 haben sich nicht gescheut, Seʿirim und Lilit in ihrer poetischen Darstellung der Verwüstung zu verwerten.

Daß seit der chaldäischen Periode die Vorstellung von Dämonen in der alttestamentlichen Litteratur sich jedenfalls in anderer Weise geltend macht als vorher, wird zum Teil darauf beruhen, daß die seitdem genannten Dämonen Entlehnungen sind, die bei der engern Berührung mit dem Heidentum in der chaldäischen Periode übernommen wurden. Auf die eigentlich religiösen Vorstellungen der Anhänger der Jahwereligion konnten die fremden Vorstellungen nur geringen Einfluß üben; das niedere Gebiet eines außerhalb der Religion stehenden Glaubens stand ihnen dafür offen. Das Hervortreten der Dämonologie bei den Juden erst dem persischen Einfluß zuzuschreiben (so namentlich Kohut), ist irrtümlich, obgleich allerdings, wie besonders der Name des Dämons Asmodaios zeigt, auch persischer Einfluß sich dabei geltend gemacht hat. Der Dämonenglaube selbst und

eigentlich keine stärkere Geltendmachung in der alttestamentlichen Litteratur ist älter als die Berührung der Juden mit den Persern. Was davon vorexilisch ist, wird eher auf babylonische oder auch schon auf assyrische Einwirkung zurückzuführen sein. Gewiß hat aber der Einfluß des persischen Dualismus doch mehr erst in der nachalttestamentlichen Zeit dazu beigetragen, daß die untergöttlichen Mächte in einen feindlichen Gegensatz zu Gott gestellt wurden (vgl. Stave a. a. O., S. 2[illegible] u. sonst), der den persischen Einfluß meist wieder einigermaßen überschätzt, jedenfalls nicht genügend zur Geltung bringt, was in dem jüdischen Dämonenglauben in altsemitischen oder doch semitischen Vorstellungen seinen Ausgangspunkt hat.

Aber die Wendung in der Stellung der alttestamentlichen Litteratur zum Dämonenglauben hängt auch zusammen mit der inneren Entwickelung des Monotheismus. Die Entstehung des absoluten Monotheismus der späteren Zeit aus dem ethischen der vorexilischen Propheten berührt sich zeitlich mit dem Aufkommen oder doch — so vielleicht man namentlich Jes 12, 12 beurteilt — mit dem stärkeren Hervortreten bestimmter Aussagen über Dämonen in der alttestamentlichen Litteratur. Der transcendentale Gottesbegriff, der sich seit dem Exil geltend machte, entrückte die Gottheit dem unmittelbaren Eingreifen in die irdische Welt, und wie man seitdem die göttliche Wirksamkeit durch Vermittelung des Engelglaubens zu vermitteln versuchte, so fand man andererseits in der [illegible] Einfluß Gottes entzogenen Welt Raum für die Machtentfaltung anderer Wesen, die nicht unmittelbar von der Gottheit abhängig gedacht wurden. Deshalb mag es, was im AT früher keinen Sinn, um die Zeit des Exils oder später der Dichter des Buches Hiob, den Tod wie eine selbständige Macht als „König der Schrecken" zu personifizieren (Hi 18, 14; der „persisch-dämonologischen Sphäre" Kohut a. a. O., S. 10 Anm. 28 [illegible] diese Vorstellung nicht gerade anzugehören), und später wird die Unterwelt in der Gestalt Abaddons (s. A. Abaddon Bd I, S. 14) persönlich [illegible]. Aus jener Personifikation des Todes ist nachmals Satan-Sammael in seiner Eigenschaft als „Todesengel" (Kohut a. a. O., S. 69 f.) geworden. Auch in der allerdings nur poetischen Personifikation des „Frevels" bei Sacharja c. 5, 7 f. ist der Anfang zu einer dämonologischen Vorstellung nicht zu verkennen. Zuerst im B. Hiob und bei Sacharja tritt als ein persönliches Wesen der Satan auf. Nur eine andere Form des erstarkenden Dämonenglaubens ist die Vorstellung von verderbenbringenden Engeln, die Gott gesandt hat; das nachexilische Judentum hat diese Vorstellung, wie der „Verderber" (s. oben § II, 2, b) zeigt, aus älterer Zeit überkommen, aber weiter ausgebildet (Ps 78, 49; vgl. die etwas andere Beurteilung bei Stade a. a. O. II, S. 242 f.).

5. **Die Art der Dämonen der Hebräer.** Die Dämonen des alten Volksglaubens werden bei dieser Wendung eine wesentlich neue Gestalt erhalten haben.

Die Dämonen der exilischen und nachexilischen Zeit stehen in einem Gegensatz zur Gottheit, sind dem Satan in seinem Gegensatz zu dem Willen Gottes, verwandt, so daß dann die nachalttestamentliche Zeit sie geradezu dem Reiche Satans zuweisen konnte. Azazel ist der Empfänger des Sündenbockes, der seinem Wesen entspricht. Seʿirim und Lilit halten sich auf an den Stätten, die vom göttlichen Fluche getroffen worden sind. Lilit stellt, wenigstens nach der rabbinischen Anschauung, Männern und Kindern nach. Asmodaios wird als *πνεῦμα ἀκάθαρτον* bezeichnet (Bd II, S. 143, 18), ist einem Mädchen gefährlich und bringt dessen Freier um. In der LXX bedeutet *δαιμόνιον*, wie bei den Rabbinen *schēd*, ein gespensterartiges, schadenbringendes Wesen (Studien I, S. 112).

Die Dämonen des alten Glaubens dagegen waren jedenfalls nicht nur zu meiden und zu fürchten, sondern hatten auch eine wohlthätige Seite. Mit schēd bezeichnete man einstmals nicht nur schädigende, sondern auch gütige und schützende Wesen, wie das phönicische [illegible] oder auch [illegible] „Glück des Sched" oder „Beisasse des Sched" zeigt. Auf dieselbe Auffassung verweisen die assyrischen Stierkolosse mit dem Namen šēdu in ihrer Eigenschaft als Wächter des Palastes. Der Name schēd zeigt, besonders dann wenn man ihn irgendwie mit schaddaj zusammenzustellen hat, daß für die alte Zeit eine sichere Grenzlinie zwischen Dämonen und Göttern nicht zu ziehen ist. Die Wörter schēd und schaddaj scheinen, falls sie wirklich in einem Zusammenhang stehen, ursprünglich ebenso wie im Anfang das griechische *δαίμων* irgend etwas Übermächtiges bezeichnet zu haben, mochte dies nun als ein bestimmter Gott gedacht werden oder nicht. Daraus hätte sich dann einerseits schaddaj als Gottesname und andererseits šēdu, schēd als Bezeichnung eines untergöttlichen Machtwesens entwickelt. Im Griechischen jedenfalls ist die Anwendung des Wortes *δαίμων* auf bestimmte von den Göttern unterschiedene Wesen erst sekundär

(s. Welcker, Götterlehre, Bd I, S. 676ff.; Usener, Götternamen, S. 290ff.; vgl. Rohde, Psyche[2] I, S. 95ff.). Für die Teraphim bleibt es zweifelhaft, inwieweit sie von den Göttern zu unterscheiden sind; jedenfalls stellen sie wohlthätige Mächte dar, von denen man den Schutz des Hauses erhofft. Auch außerhalb der monotheistischen Religion mögen Götter zu Dämonen herabgesunken, d. h. Namen, die zunächst Götter bezeichneten, später mit dem Erlöschen ihres Kultus von untergöttlichen Machtwesen gebraucht worden sein. Umgekehrt sind gewiß aus Dämonen, indem man sie verehrte, Götter geworden.

Dabei kann die Frage dahingestellt bleiben, die sich auf geschichtlichem Wege nicht mehr beantworten läßt, ob der Glaube an Dämonen, der „Animismus", die allgemeine primäre Form der Religion der Hebräer oder auch überhaupt der semitischen Völker gewesen sei. Der Dämonenglaube beruht zunächst auf einer Weltanschauung, einer Annahme der „Beseeltheit" der Welt. Diese Anschauung hat mit der Religion an und für sich nichts zu thun; aber sie kann als Grundlage für die Religion verwertet werden. Götter und Dämonen können kombiniert werden und sind kombiniert worden. Es mußte das geschehen, so lange die Gottheit nicht schlechthin von der Welt verschieden und diese von Dämonen belebt gedacht wurde. Aber es läßt sich nicht sagen, inwieweit die Dämonen ihre Prädikate an die Götter oder diese die ihren an jene abgegeben haben. Wo sich sogenannte primitive Völker finden, die nur Dämonenglauben, nicht Gottesglauben, zu kennen scheinen, kann es immerhin so liegen, daß die Götter einer frühern Periode ihre Stellung ganz an die Dämonen abgetreten haben, so daß sie selbst darüber verschwanden.

Auf eine Lösung der Frage nach der zeitlichen Folge verzichtend, können wir als den erkennbaren Anfang bei semitischen und andern Völkern nur eine nahe Zusammengehörigkeit von Göttern und Dämonen konstatieren. Der Unterschied zwischen beiden ist zuletzt für die alte Zeit nur ein Unterschied des Ranges, nämlich des Grades der Machtstellung oder des Umfangs der zugehörigen Sphäre, und zugleich ein Unterschied der Bestimmtheit oder Unbestimmtheit der Gestalt. Die Dämonen besitzen weniger als die Götter Persönlichkeit — sogar weniger als die doch nur undeutlich charakterisierten Götter des Polytheismus bei den Semiten. Der Gott jedes Kultusortes ist eine nur einmal vorhandene Individualität. Die Dämonen dagegen treten vielfach in der Mehrzahl unter generellen Bezeichnungen auf. Darin haben sie den Göttern gegenüber etwas Plebejisches.

Noch die Aussage eines nachexilischen Propheten Jes 65, 11 läßt es zweifelhaft, inwieweit wir in einem bestimmten Falle, nämlich für Gad und Meni, an Götter oder an Dämonen zu denken haben. Die Juden bezeugten Gad und Meni ihre Ehrfurcht durch das Zurichten eines Tisches und Spenden eines Gewürztrankes. Als Opfer wird diese Darbringung nicht bezeichnet; sie steigt nicht im Opferrauch auf, wie die Gaben für die Himmlischen (vgl. über solche Mahlzeiten Rohde, Psyche[2] I, S. 150). Die Meinung ist wohl, daß Gad und Meni die dargereichten Speisen wirklich verzehrten, wie die älteste Zeit es auch von den Göttern gedacht hatte. Ob Gad und Meni, die nach ihren Namen offenbar als Walter des Schicksals anzusehen sind, durch die Spende für ihre Güte bedankt wurden, oder ob man etwa ihre Neigung zu schaden dadurch abwenden wollte, läßt sich nicht ersehen; jedenfalls können sie nach ihren Namen nicht als nur schädigende Wesen vorgestellt werden.

Aber auch wenn die Dämonen in der alten Zeit den Göttern verwandt und noch später gleich ihnen wohlthätig gedacht wurden, so muß doch schon vor der Umwandlung der Dämonen in satansartige Gestalten die Vorstellung von ihnen als unter Umständen schädigenden und neckenden Wesen bestanden haben. Wenn die Priester und andere Verehrer des Gottes Dagon bei den Philistern die Schwelle des Tempels nicht betraten, so geschah es wohl eigentlich wegen der Heiligkeit der Schwelle, die der Schutzgott des Tempels oder Hauses behütet — diese Vorstellung klingt noch durch in der Deutung des alttestamentlichen Erzählers, wonach das Bild des Gottes Dagon auf der Schwelle liegen geblieben war —; aber in dem Überhüpfen der Schwelle offenbart sich doch speziell die Furcht vor dem Dämon. Man meidet ihn, während man den Gott aufsucht. Wie danach dem Dämon der alten Zeit mit dem des spätern Judentums die Erregung der Furcht gemeinsam ist, so zeigen noch andere den satansartigen Dämonen der jüngern Zeit gemeinsame Züge, die auf ältere Vorbilder zurückweisen, daß man schon seit alters solche Dämonen kannte, die als Wesen einer niedern Sphäre sich nicht undeutlich von den Göttern unterschieden. Derartige wiederholt zu beobachtende Charakteristika müssen nicht gerade allen Dämonen gemeinsam gewesen sein; aber sie zeigen, daß es wenigstens Gruppen mit verwandten Eigenschaften gab.

Der Saʿir und vielleicht auch Aluka wurden nicht, wie in der historischen Zeit bei Göttern nur dies vorkommt, zu einem bestimmten Tier in eine Beziehung gesetzt oder auch in einem Tiere sich offenbarend gedacht, sondern scheinen, wie auch die Dämonen anderer Völker, dem Wesen nach tierisch, wie ein Bock oder ein Blutegel, gedacht zu sein.
5 Die assyrischen Kolosse, die šēdu genannt werden, sind komponiert aus Mensch und Stier und haben dazu noch Flügel. Seʿirim und Lilit werden von späten Propheten unter unheimlichen Tieren der Wüste und Einöde genannt, als ob sie ihres Gleichen wären. Die Dämonen des rabbinischen Judentums verbinden sich mit bestimmten Tieren, Schlangen, Stieren, Eseln, Stechmücken u. a. (Weber a. a. O., S. 255 f.). Die Rabbinen haben den
10 Schedim eine Fülle sinnlicher Gelüste zugeschrieben. Vielleicht hatten sie dafür Anhaltspunkte schon in der alten Auffassung, obgleich sie bei dem von ihnen als ein Dämon der Lüsternheit gedachten Aschmedaj diese Charakterisierung dem persischen Aeshma willkürlich anhängten (s. A. Asmodi, Bd II, S. 143, 6 ff.). Aber schon die alten Seʿirim mögen, ebenso wie das Bocksgespenst bei Jamblichus, den ihnen analogen Faunen auch im
15 Punkte der Lüsternheit geglichen haben. Nach dem Talmud haben die Schedim neben andern Eigenschaften, die ihnen mit den Engeln gemein sind, vom Menschen dies, daß sie essen, trinken, sich fortpflanzen und sterben (Kohut a. a. O., S. 54). Gad und Meni setzte man Speise und Trank vor, und auch die Dschinne der Araber im heutigen Palästina essen und trinken (L. Einszler a. a. O., S. 163 f. 170). Nach assyrischem Glauben
20 essen und trinken auch die Bewohner des Totenreiches, nämlich Wasser und Erde (Mitteilung von P. Jensen).

Waren auch nicht alle Dämonen der Hebräer tierisch oder sinnlich, so gehörten sie doch, sofern sie von den Göttern unterschieden wurden, dem Bereich der Erde, nicht des Überirdischen, an. Die Seʿirim und Lilit bewegen sich auf dem Boden der Wüste, und
25 Asasel hält sich in der Wüste auf. Die Schlange, das bei den Arabern und wohl auch bei den alten Hebräern vorzugsweise dämonische Tier, lebt mehr in der Erde und am Erdboden als andere Tiere. Die Quellen, die bei den Nachbarn der Israeliten, und so wohl auch bei ihnen selbst, mit Dämonen, wahrscheinlich besonders mit Schlangendämonen, in Verbindung gebracht wurden (s. A. „Drache zu Babel" Bd V, S. 10, 21 ff.), kommen
30 aus der Erde hervor. Wie Dämonen nach dem Glauben der alten Philister und der heutigen Palästinenser auf oder unter der Schwelle weilen, so halten sie sich nach der Anschauung der arabischen Bewohner Palästinas überhaupt unter der Erde, besonders auch in den tiefer als die Straße gelegenen Bädern auf (L. Einszler a. a. O., S. 170. 172 ff.). Der Dämon Aluka hängt sich nach seinem Namen „Sauger" nicht gerade an die Erde,
35 aber an das Körperliche. Das Wohnen in der Erde haben jene Dämonen gemein mit der sich kund gebenden Totenerscheinung, dem 'Ob, der „aus der Erde" aufsteigt.

Der Satan des Buches Hiob gleicht darin den Dämonen, daß er sich „auf der Erde" ergeht (Hi 1, 7; 2, 2). Auch das Umherschweifen (ebend.), das Ruhelose, hat er vielleicht von den Dämonen (vgl. jedoch Sach 4, 10; 2 Chr 16, 9). Daß Lilit, das Windweib,
40 „rastet" und „eine Ruhestatt findet", geschieht nur an der Stätte der größten Verödung; sonst also ist sie unstet. Die Seʿirim tanzen und wandern („begegnen sich"). Wenn nicht alle Dämonen, so doch manche von ihnen scheinen sich ohne Schranken des Raumes bewegen zu können. Asmodaios wenigstens flieht, offenbar in einem Moment, von Ekbatana nach dem obern Ägypten (To 8, 3). Obgleich irdisch und nicht körperlos, sind anscheinend
45 die Dämonen überhaupt doch freier in ihren Bewegungen als Mensch und Tier und darin den himmlischen Wesen ähnlich. Die mit šēdu bezeichneten Stierkolosse der Assyrer haben Flügel, ebenso die Kerube und die Sarafe. Sie scheinen durch die Luft fahren zu können wie der Wind oder die von ihm getragene Wolke; dem Hebräer ist es geläufig, von Fittigen des Windes zu reden. Die den Frevel forttragenden Weiber bei Sacharja haben Fittige,
50 in denen Wind ist. Ebenso hat die Lilit der Rabbinen zuweilen Flügel (ZdmG IX, 485). Auch die Toten sind bei den Assyrern angethan mit einem Flügelkleid (P. Jensen; vgl. jedoch A. Jeremias a. a. O., S. 76 Anmkg. 1). — Aber nicht alle Dämonen sind geflügelt zu denken: die Seʿirim, die auf dem Wüstenboden tanzen, haben schwerlich Flügel.

Die mit Flügeln versehenen Dämonen sind darin verschieden von den Engeln des
55 AT, die Gen c. 28 ohne Flügel gedacht werden. Als von Natur Himmlische bedürfen sie der Flügel nicht, so wenig wie die Gottheit. Überhaupt haftet den Engeln keinerlei bestimmte Erscheinungsform an. Der Engel Elohims in der Genesis ruft, offenbar unsichtbar, vom Himmel her; wo die Engel sich zeigen, sehen sie aus wie Menschen, ebenso wie Jahwe, wenn er sich sichtbar offenbart. Daraus ist wohl zu entnehmen, daß die Engel,
60 anders als die Kerube und Sarafe, ihrer Entstehung nach mit den Dämonen nichts zu

thun haben, obgleich ihr übermenschliches und doch untergöttliches Wesen sie als eine Art Analogon zu den Dämonen erscheinen läßt. Erst die mehr naturalistisch gefärbten Engel des rabbinischen Judentums stehen der Art der Dämonen näher.

Von den Göttern unterscheiden sich die Dämonen durch die Unbeschränktheit ihres Aufenthaltes. Sie sind nicht, wie die Götter, an einen Kultusort gebunden und gehören 5 nicht wie diese einem bestimmten Volk oder einer Gemeinde an; sie sind international. Wie der Mensch sie gerne flieht, so hausen auch sie lieber da, wo der Mensch nicht verweilt. Die Seʿirim und Lilit treiben ihr Wesen, „wo der Beduine nicht zeltet und die Hirten ihre Herde nicht lagern lassen" (Jes 13, 20), wo „keiner hindurchzieht" (Jes 34, 10). Asasel hält sich auf in der Einsamkeit der Wüste. Sie alle gehören nicht dem Himmel 10 an, wo die Gottheit wohnt, und nicht den von Menschen belebten Orten. Im Gegensatz zu dem Lichte des Himmels und dem Leben der Menschen treiben die Schedim des rabbinischen Judentums ihren Spuk meist zur Nachtzeit, und nur besonders gefährliche treten hervor mitten am Tage. Die Vorstellung von der Nächtlichkeit der Schedim ist ohne Frage uralt. Zuletzt wurzelt sie vielleicht zum Teil in dem ursprünglich unterirdischen 15 Charakter dieser Gebilde, jedenfalls aber in der Anschauung von den Dämonen als solchen Wesen, die nicht mit völlig deutlicher sinnlicher Wahrnehmung beobachtet werden können. Diese Eigentümlichkeit teilen sie mit den Himmlischen, die nur vor dem Aufsteigen des Morgengrauens mit den Menschen verkehren (Gen 32, 27) und ihr Werk vor Tagesanbruch verrichten (Gen 19, 15). 20

Diejenigen Namen für diese Gruppen von Wesen, die sich als schon in alter Zeit bei den Hebräern gebräuchlich erkennen lassen, 'Ob, Repha'im und vielleicht auch Teraphim, verweisen auf Totenerscheinungen. Vielleicht wurzelt der hebräische Dämonenglaube zunächst oder hauptsächlich in diesem Vorstellungskreis. Auch bei den Assyrern tragen die Toten und gewisse Dämonen dieselben Bezeichnungen utukku und ẹkimmu. Die Wind-Dämonen, 25 Lil und Lilit, könnten, wie mir scheint, ursprünglich wohl umherschwebende „Seelen" gewesen sein (vgl. über Windgeister oben § II, 3). Es liegt ein Anklang an die Entstehung eines Teiles der Dämonen der Hebräer zu Grunde, wenn Josephus (Bell. VII, 6, 3) die Dämonen für die „Geister" böser Menschen erklärt, obgleich er von solcher Entstehung althebräischer Dämonen schwerlich noch Kenntnis besaß und wohl nur an spätere, nicht 30 speziell jüdische Vorstellungen (vgl. Rohde, Psyche², II, S. 365. 424f.) dachte.

Wenn nicht schon ursprünglich, so haben sich aber jedenfalls später in der Vorstellung von den Dämonen andere Elemente neben die den Totenerscheinungen angehörenden gestellt. Die Sarafe und die Kerube lassen sich etwa als Personifikationen von Naturerscheinungen verstehen. Für die Kerube liegt die viel verbreitete Erklärung aus der verhüllenden 35 Wetterwolke nahe. Sie mag richtig sein, geht aber vielleicht nicht bis auf die ersten Anfänge der Vorstellung zurück. Man könnte für die Kerube als Wächter und Hüter wohl auch an ursprüngliche schützende Hausgötter, also etwa an Dii manes, denken. Die „Windesflügel" Ps 18, 11 sind doch wohl die Flügel des Kerubs, auf dem Gott einherfährt. Windgeister aber könnten die Kerube sein als ursprüngliche „Geister" der Ab- 40 geschiedenen. Mit dem Winde kann dann sekundärerweise die von ihm bewegte Wolke kombiniert worden sein, die erscheint, als ob sie den Wind in sich bürge. Gewiß hat die Stiergestalt des assyrischen Pendants zum Kerub, des šēdu, mit einer geflügelt gedachten, der irdischen Körperlichkeit entbehrenden Totenerscheinung nichts zu thun. Die Stiergestalt könnte aber später hinzugekommen sein und wäre auch dann neben der Vorstellung eines 45 Windgeistes oder Totengeistes ein andersartiges Moment, wenn in dem Stier etwa Ahnendienst in der Form des „Totemismus" zu Grunde liegen sollte. Bei den Sarafen scheint die Bedeutung des Wortstammes: „brennen" auf eine Personifikation des wie eine feurige Schlange durch die Luft fahrenden Blitzes zu verweisen. Sieht man von jener nicht allein in Betracht kommenden Bedeutung ab, so könnten freilich geflügelte Schlangen, wie die 50 Sarafe es sind, wiederum Totenerscheinungen sein: die Schlangengestalt hätten sie von ihrem Hervorkommen aus der Erde (s. oben § II, 2b; in den „Geheimnissen Henochs" [ed. Bonw.] c. 42, 1 erscheinen „die Schließer und die Wächter der Thore des Hades stehend, wie große Schlangen"), die Flügel von ihrer Auffassung als Luftgebilde. Vielleicht sind überhaupt diejenigen Dämonen der alten Zeit, welche geflügelt gedacht werden, 55 ursprünglich schwebende „Seelen" (über geflügelte oder als Vögel vorgestellte „Seelen" bei verschiedenen Völkern s. Conybeare, Christian demonology a. a. O. S. 462ff., speziell bei den Ägyptern: Wiedemann, Die Unsterblichkeit der Seele nach altägyptischer Lehre, a. a. O., S. 52). Später sind dann die Flügel allen Geisterwesen zugeschrieben worden. Die Chthonischen bedürfen der Flügel, um emporzusteigen. Aber freilich auch das Morgen- 60

grauen (Ps 139, 9) und die Sonne (Ma 3, 20) haben Flügel. Die Erscheinung des toten Samuel ist zwar gewiß ohne Zuthat zu den Umrissen der Menschengestalt gedacht, aber auch sie tritt wohl nicht auf mit den Füßen; sie „steigt empor“ aus der Erde, anscheinend schwebend. — Übrigens sind die beiden Vorstellungen, die der Kerube und die der Sarafe, nicht sicher althebräisch. Die Sarafe kommen in der Bedeutung von höhern als animalischen Wesen nur bei Jesaja vor. Für die Kerube, die sich zuerst im Salomonischen Tempel nachweisen lassen, liegt die Annahme nahe, daß sie durch Vermittelung der Phönicier zu den Hebräern gelangten.

Deutlicher treten in andern Vorstellungen neben die Auffassung der Dämonen als Totenerscheinungen andersartige Momente. Wo man auf alttestamentlichem Boden die Götter des Heidentums als Dämonen dachte, konnte man sich diese nicht oder doch nicht mehr im eigentlichen Sinn als Totenerscheinungen vorstellen, jedenfalls nicht als Ahnen-Erscheinungen. Immerhin darf vielleicht darauf aufmerksam gemacht werden, daß im AT die „fremden“ Götter „Tote“ genannt werden im Unterschied von Jahwe als dem lebendigen Gott; aber jene Benennung kommt nur vor in übertragenem Sinne von der Nichtwirksamkeit der Götzen, und zwar erst seit Jeremia (Studien I, S. 101 f.). Es ist indessen doch merkwürdig, daß Ps 146, 28 die Götzendiener als solche bezeichnet werden, welche Totenopfer essen.

Gewiß aber haben die freilich nicht sicher althebräischen Seʿirim mit Totenerscheinungen nichts zu thun. Die Seʿirim schweifen umher; die Totenerscheinungen sind an die Nähe der Grabstätte gebunden. Wollte man nach dem Glauben anderer Völker, auch der Assyrer, wozu aber das AT keinerlei Veranlassung bietet, an umherirrende „Seelen“ denken, die ihre Grabesruhe nicht gefunden haben, so paßt doch schwerlich für Totenerscheinungen das Haarige oder Bocksgestaltige der Seʿirim. Auch schweben sie nicht mit Flügeln, sondern laufen auf der Erde herum. Vollends ihr Tanzen kann kaum etwas anderes ausdrücken als die Lust des Lebens- oder Naturgefühls. Sie waren wohl Verkörperungen der halb unheimlichen, halb heitern Eindrücke, welche die Natur in ihrer Einsamkeit mit ihrer Lebens- und Gestaltenfülle hervorruft.

Andere Dämonen mögen schreckhafte physische und psychische Zustände des Menschen darstellen, die dieser — wie etwa den Alp, womit die Lilit des spätern Judentums zusammenzuhängen scheint — wie etwas von seinem Selbst Verschiedenes empfindet. Auch Aluka gehört vielleicht hierher. Die Vorstellung, daß Dämonen Krankheit und Tod bringen, ist gewiß alt nach der Anschauung von dem „Verderber“ oder Verderbensengel (s. oben § II, 2 b). Der Verfasser des Buches Hiob personifiziert in allerdings rein dichterischer Darstellung die Krankheit des Aussatzes als den Erstgeborenen des Todes (Hi 18, 13). Mit Sicherheit lassen sich dagegen Personifikationen psychischer Vorgänge im Menschen als Dämonen im AT nicht nachweisen, geschweige denn als alt. Aluka findet sich in einem wohl zu den jüngsten gehörenden Stück und könnte auch aus einer Naturbeobachtung entstanden sein. Der Satan übt erst nach der Anschauung des alttestamentlichen Chronisten einen Einfluß auf das Innere des Menschen aus; im B. Hiob ist er nur Ankläger und Verderbenbringer, bei Sacharja nur Ankläger. Wenn es vom ’Ob heißt, daß er in einem Menschen sei (s. oben § II, 2 a), so will das nicht einen psychischen Vorgang erklären sondern den Umstand verständlich machen, daß der Wahrsager im Namen des ’Ob redet; aber allerdings ist ein Ansatz zu der Ableitung psychischer Vorgänge von einem dämonischen Wesen damit gemacht. Auch die Assyrer wissen von der Einwohnung der Dämonen im Menschen. P. Jensen teilt mir dafür folgende Belege mit: 1. „Der böse **utukku** fahre aus und lasse sich abseits nieder; ein freundlicher (guter) **šēdu**, ein freundlicher (guter) **lamassu** sei ständig in seinem Leibe“ (Haupt, Keilschrifttexte, S. 99 Z. 42 ff.); 2. „Aus dem Leibe des Menschen, des Sohnes seines Gottes, böser **alū**, rücke heraus“ (**IV Rawlinson**² 30* Z. 14 b); vgl. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion, 1. Liefer.: Die Beschwörungstafeln Šurpu 1896, S. 25, IV, 88; V, 1; S. 27, V, 21: „Ein böser Fluch hat wie ein Dämon einen Menschen befallen“. Daß die „Hexe“ im Innern des Menschen Platz nimmt „in der Gestalt“ von „Leiden physischer und psychischer Art“, wie Tallquist (a. a. O., S. 16 f.) vermutet, zeigen die dafür angeführten Belege noch nicht gerade sondern nur, daß solche Zustände aus dem „Behextsein“ hervorgehen oder von der Zauberin bewirkt werden (vgl. für die Bewirkung von Krankheiten durch Dämonen A. Jeremias a. a. O., S. 71; Zimmern a. a. O., S. 25, IV, 79: „vor dem her die Dämonen die verborgensten Örter mit Seuche schlagen“ und die ausführliche Beschreibung eines Menschen, den böse Dämonen überfallen und mit Krankheit geplagt haben, S. 37, VII, 19 ff.).

Noch andere Dämonen mögen wohl auch, wie dies wenigstens bei den Griechen der Fall war und der Anwendung des Namens Belial auf den Satan (s. A. Belial Bd II, S. 518 f. und The Expository Times, Bd IX, Okt. 1897, S. 40 ff.) zu Grunde zu liegen scheint, Personifikationen von Eigenschaften und Begriffen sein.

Auf so mancherlei Wegen entstanden, war das Geschlecht der Dämonen unbeschränkter 5 Vermehrung seiner Arten durch Zuwachs von außen und unablässiger Veränderung seines Wesens durch innerliche Umbildung fähig und zugleich, da ihm jeder religiöse Charakter fehlte, geeignet, den Wechsel religiöser Anschauungen überdauernd, aus dem alten Hebraismus von Juden und Christen übernommen zu werden. Durch die für die Beurteilung der „Schedim" des alten Glaubens eigentlich gar nicht mögliche Anwendung der Moral 10 zur Abschätzung ihres Verhaltens haben teilweise diese Gestalten des Gemütslebens und der Naturempfindung nachmals künstlich eine teuflische Färbung erhalten. Sie läßt aber ihre harmlose oder doch nicht der Gottheit feindliche ursprüngliche Natur noch deutlich durchschimmern. **Wolf Baudissin.**

Feldprediger s. Militärseelsorge. 15

Felgenhauer, Paul, gest. nicht vor 1660. — Vgl. Starck, Der . . . Stadt Lübeck Kirchen-Historie, Hamburg 1724, an den im Register genannten Stellen; Arnolds unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, in der Ausgabe Schaffhausen 1741, Bd 2 S. 373 ff. In der sog. Stadischen Bibel, herausgegeben von Johannes Dieckmann, Stade 1702 Folio, Vorrede S. 8 bis 23; [Johann Christoph Adelung.] Geschichte der menschlichen Narrheit, 4. Teil, 20 Leipzig 1787, S. 388 bis 407; Wagenmann in AdB VIII, S. 278 f. — Viele seiner Schriften sind in den „Unschuldigen Nachrichten" besprochen.

Paul Felgenhauer, ein Theosoph und pantheistischer Mystiker, wurde am 16. November 1593 alten Stils als Sohn eines lutherischen Pastoren zu Putschwitz in Böhmen geboren. Er studierte in Wittenberg Theologie, ward hier Diakonus an der Schloßkirche, mußte 25 dann aber bald (wahrscheinlich wegen seiner unevangelischen Ansichten) Wittenberg verlassen und ging zunächst wieder nach Böhmen. Er suchte nun seine Ansichten durch den Druck zu verbreiten. In seiner „Chronologie" (1620) stellte er die Behauptung auf, daß die Welt 265 Jahre früher geschaffen sei, als man gewöhnlich annehme, so daß das Geburtsjahr Christi in das Jahr d. W. 4235 fallen würde, welche Zahl dadurch, daß ein doppelter 30 Septenarius sich in ihr findet, ihm auch als eine doppelt heilige Zahl erschien. Da nun die Welt überhaupt nicht länger als 6000 Jahre bestehen könne, so müßte, schloß Felgenhauer, in 145 Jahren (vom Jahr 1620 an gerechnet) das Ende derselben eintreten. Da nun aber ferner um der Auserwählten willen diese Tage sollen verkürzt werden, so sei anzunehmen, daß der jüngste Tag vor der Thür sei, obgleich ihm darüber keine besondere 35 Offenbarung geworden. In seinem „Zeitspiegel" (1620) trat er gegen die Verderbnisse der Kirche und der lutherischen Geistlichkeit auf und machte gegen sie seine vermeintliche prophetische Gabe geltend. Bei den Verfolgungen, welche in Böhmen über die Protestanten ergingen, mußte auch er sein Vaterland verlassen. Im Jahr 1623 finden wir ihn in Amsterdam, dem Zufluchtsorte so vieler, die der Religion wegen vertrieben wurden. Von 40 da aus erließ er mehrere chiliastische und mystische Schriften, wobei er nicht unterließ, die bestehende Kirche als ein verstocktes Babel zu verschreien. Seine Schriften, meist kleine Traktate, wurden vielfach verbreitet und von Leuten aus der niedern Volksklasse begierig gelesen, weil sie in ihnen höhere Geheimnisse zu entdecken glaubten. Das veranlaßte einige Theologen gegen ihn aufzutreten; namentlich griff ihn Georg Rost, Hofprediger in Güstrow, 45 in mehreren Schriften an, die von ihm dann nicht unbeantwortet blieben (1620—24). Später wandten sich die Geistlichen der drei Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg an das Ministerium zu Amsterdam mit der Bitte, der Verbreitung Felgenhauerscher Schriften Einhalt zu thun. Auch hielten sie einen Konvent zu Mölln im März 1633, auf welchem sie beschlossen, das Volk vor Schwärmerei zu warnen und nötigenfalls mit Hilfe der Obrig- 50 keit einzuschreiten. Der Lübecker Superintendent Nikolaus Hunnius gab sodann gegen ihn und einige ihm gleichgesinnte andere Schwärmer einen „ausführlichen Bericht von der neuen Propheten, die sich Erleuchtete, Gottesgelehrte und Theosophos nennen, Religion, Lehr und Glauben" heraus (1634), welchem Felgenhauer 1636 seine „gründliche Verantwortung" entgegensetzte, die aber ungedruckt blieb(?). Überhaupt fuhr er fort, seine selt- 55 samen Meinungen sowohl mündlich als schriftlich zu verbreiten und hielt auch, nachdem er sich zu Bederkesa, in der Nähe von Bremen, niedergelassen, Konventikel, in welchen er das Abendmahl in ungesäuerten Kuchen mit rotem Weine austeilte und Kinder taufte. Von

hier ausgewiesen, scheint er sich wiederum nach Holland gewandt zu haben. Als er dann in Sulingen (Grafschaft Hoya) sein Wesen trieb, wurde er auf Befehl der Regierungen zu Celle und Hannover den 17. Sept. 1657 festgenommen und in dem Amthause zu Syke gefangen gesetzt. Vergebens suchten jetzt der Superintendent Rübecker und andere Geistliche, ihn zur Orthodoxie zu bekehren. Der Haft entlassen, ging er nach Hamburg, wo er in den Jahren 1659 und 1660 noch einige Schriften herausgab und seine „Sermones über die Sonntagsevangelia" schrieb, die aber nicht gedruckt wurden. Ganz eigentümlich ist die Behauptung F.s (in der Deipnologia 1650), die echte Lutherbibel sei die zu Worms 1529 (vgl. Goezes Verzeichnis S. 246, Nr. 363) erschienene, statt welcher bei uns eine Luther unterschobene, von einem Leipziger Bürger herstammende in Gebrauch gekommen sei; vgl. Dieckmann a. a. O., S. 8. Wo und wann er gestorben, ist nicht bekannt. Ein Verzeichnis zahlreicher Schriften von ihm, zum Teil unter seltsamen Titeln, findet sich bei Adelung a. a. O. S. 400 ff. **(Hagenbach †) Carl Bertheau.**

Felicissimus s. Bd IV S. 371, 3—47.

Felix I., Papst, 269—274. — Catalogus Liberianus ed. Mommsen MG Auct. antiqu. IX, S. 75; Liber pontificalis ed. Duchesne I, S. 158; Jaffé 1, S. 23; Langen, Geschichte der römischen Kirche bis z. P. Leos I., S. 365—369; DchrB III, S. 479 f.

Felix, der Nachfolger des Dionysius, regierte die römische Kirche 5 Jahre 11 Monate 25 Tage (vom 5. Januar 269 bis zum 30. Dez. 274). Das einzige Datum, welches uns die echte Tradition über seinen Pontifikat bietet, ist die Nachricht Eus. VII, 30, 19 über die Entscheidung des Kaisers Aurelian in Sachen des antiochenischen Bischofsstreites, „daß das Kirchenhaus demjenigen Bischof eingeräumt werden solle, mit welchem die Bischöfe von Italien und in der Stadt Rom in kirchlichem Verkehre ständen". Es ist danach anzunehmen, daß Felix mit Domnus von Antiochien litterae communicationis wechselte, und es ist auch in hohem Grade wahrscheinlich, daß er seinen Standpunkt gegenüber der Lehre des Paul von Samosata in einem Briefe an Maximus von Alexandrien ausführlicher darlegte. Dies echte Schreiben wurde dann von appollinaristischen Fälschern um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts in appollinaristischem Sinne umgearbeitet. In dieser verunechteten Form lag es im Jahre 431 dem Konzil von Ephesus vor (ein griechisches Fragment dieser Überarbeitung findet sich in den Akten des Konzils bei Mansi IV, 1108. Vollständig soll dieselbe syrisch in einer Handschrift des britischen Museums erhalten sein, vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, S. 659 f. — Der kurze Abschnitt, den das Papstbuch Felix widmet, ist ein merkwürdiges Sammelsurium von Ungenauigkeiten, Verwechslungen und tendenziösen Erfindungen. Zu den letzteren gehört vor allem die Nachricht über das constitutum des Felix in betreff der Gottesdienste an den Märtyrergräbern. Auf einer Verwechslung und zwar auf einer Verwechslung mit Felix II. beruht vor allem die Angabe, daß Felix das Martyrium erlitten und sein Grab an der via Aurelia gefunden habe (vgl. d. A. Felix II.). Die depositio episcoporum von 354 (vgl. Mommsen a. a. O. S. 70) weiß von alledem nichts. Nach ihr starb Felix eines natürlichen Todes und wurde am 30. Dezember 274, wie seine Vorgänger, in der Calixtkatakombe beigesetzt.

H. Böhmer.

Felix II., Papst 355—358. — Faustinus et Marcellinus, libellus precum ad imperatores, praef., MSL 13, p. 81; Athanasius, hist. Arianorum ad monachos c. 85, Opp., Paris. 1698, I, 1, p. 807; Socrates, hist. eccles. II, 37, ed. Hussey I, S. 302 ff.; Sozomenos IV, 11 ff. ed. Hussey I, S. 341 ff.; Theodoret II, 13 ff. ed. Gaisford S. 163 ff.; Rufin I, 22 ed. MSL 21; Hieronymus, Chronicon ad a. 352, ed. MSL 27, S. 683 ff.; de viris inlustribus c. 98, ed. Richardson, TU XIV, 1, S. 47; Liber pontif. ed. Duchesne I, p. 211; Jaffé[2], 1, S. 35 f. — DchrB. II, 480 ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche bis z. P. Leos I., S. 471 ff.; Rade, Damasus, Bischof von Rom passim. — Zur Felixsage vgl. die Acta Felicis und die acta Eusebii ed. Baluze, Miscell. I, 33 ff.; Duchesne a. a. O. 1, introd. CXX ff.; Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters[2] S. 126 bis 145; vgl. auch den A. Liberius.

Als Papst Liberius noch vor Ablauf des Jahres 355 wegen seines Widerstrebens gegen die Gewaltpolitik des Kaisers Konstantius auf dem Mailänder Konzil (oben Bd II, S. 80 f.) nach Beröa verbannt wurde, verpflichteten sich der Archidiakon Felix und der Klerus von Rom durch einen feierlichen Eid vor allem Volke, so lange der Verbannte lebe, keinen anderen an seiner Statt als Bischof anzuerkennen. Allein, ehe noch das Jahr zu Ende ging, war dieser Eid gebrochen, hatte sich der vornehmste Geist-

liche, Felix, bewegen lassen, an Liberius Statt Bischof von Rom zu werden. Von drei arianischen Bischöfen, unter denen sich der strikte Anomöer Acacius von Cäsarea befand, dem er nach Hieronymus vornehmlich seine Erhebung verdankte (s. Bd I S. 126), empfing er in Gegenwart dreier kaiserlicher Eunuchen, welche das Volk darstellen sollten, im kaiserlichen Palaste die Weihe, und mit den Arianern trat er demzufolge auch, obwohl er selbst nicht zu ihrer Partei gehörte, der rein äußerlichen Unionspolitik des Konstantius sich fügend, in Kirchengemeinschaft. Der römische Klerus schloß sich ihm bald, durch kaiserliche Gunstbezeugungen willig gemacht (vgl. Cod. Theodos. XVI. 2, 13. 14), in der Mehrzahl an. Das Volk aber, das schon seine Weihe in einer der Kirchen der Stadt verhindert hatte, hielt treu zu Liberius und verweigerte ihm als eidbrüchigem Eindringling so hartnäckig den Gehorsam, daß es mehrfach in den Straßen der Stadt zu regelrechten Kämpfen zwischen den Parteien kam. So fand Konstantius, als er nach Niederwerfung aller auswärtigen Feinde am 28. April 357 in Rom seinen Einzug hielt, dort den inneren Frieden bedenklich erschüttert. Er erklärte sich daher, zumal Liberius bereits, mürbe gemacht durch die Leiden der Gefangenschaft, mit ihm Unterhandlungen angeknüpft hatte, gerne bereit, der stürmischen Bitte des Volkes um die Rücksendung des geliebten Bischofs zu willfahren. Indes mußte sich Liberius erst zur Unterwerfung unter die dritte sirmische Formel vom Sommer 358 bequemen, ehe er ihm die Rückkehr gestattete, und zugleich damit einverstanden erklären, fortan mit Felix gemeinsam als Bischof in der Stadt zu amtieren. Aber diese letztere Bedingung kam nie zur Ausführung. Kaum näherte sich der Verbannte der Stadt, als Felix von Senat und Volk vertrieben wurde. Sein Versuch, mit Hilfe der ihm ergebenen Kleriker sich jenseits des Tiber in der Basilika des Julius festzusetzen, scheiterte. Völlig unbeachtet beschloß er am 22. November 365 zu Porto sein Dasein. Seine Anhänger im Klerus wurden nach seinem Tode von Liberius amnestiert und wieder in Amt und Würden eingesetzt. Wie wenig genehm aber dieser Gnadenakt gerade den strengen Anhängern des Papstes aus der Zeit des Exils war, trat kurz darauf in dem Ursinianischen Schisma grell hervor (siehe Bd IV S. 429 ff.), das noch als eine Nachwirkung der durch die Politik des Konstantius 355 in Rom geschaffenen Parteigegensätze zu betrachten ist. — Dieser eidbrüchige Bischof Felix, über den die Zeitgenossen sich aufs abfälligste äußern, galt nun seit dem 6. Jahrhundert bis in die neuere Zeit in Folge einer der merkwürdigsten Verdrehungen des wahren Thatbestandes, welche die an Verdrehungen, Verwechslungen, tendenziösen Fälschungen so reiche Geschichte der Heiligenverehrung aufzuweisen hat, als einer der gefeiertsten Heiligen und Märtyrer der römischen Kirche, dessen Heiligtum auf der via Portuensis so berühmt war, daß man in der Kürze oft die ganze Straße als Straße des hl. Felix bezeichnete. Die ältesten Zeugen für seine Verehrung sind das Papstbuch, die acta Felicis und die acta Eusebii. Nach Döllinger liegt ihr eine einfache Verwechslung unseres Felix mit einem afrikanischen Märtyrerbischof Felix zu Grunde, dessen Gebeine am 29. Juli eines unbekannten Jahres in ein Heiligtum am zweiten Meilenstein an der via Aurelia transferiert wurden, woselbst sich später die nach Papst Felix benannte Gedächtniskirche erhob. **H. Böhmer.**

Felix III., Papst, 483—492. — Liber pontificalis ed. Duchesne I, S. 92 ff. 252—254; epistolae Romanorum pontificum ed. Thiel I, S. 221—284; Jaffé [2]1, S. 80—83; Evagrius, hist. eccles. III, c. 14 ff., MSG 86, S. 26 20 ff.; Theophanes, Chronographia ed. de Boor ad a. 480; Victor Tonnennensis, Chronica ed. Mommsen. MG Auct. antiq. XI, S. 190 f.; Mansi VII, 1025 ff. — Baxmann, Die Politik der Päpste 1, S. 15 f.; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis auf Nikolaus I., S. 140 ff.; Hefele, Konziliengesch. [2]2, S. 601—618; DchrB II, 482—484; vgl. auch die Lehrbücher der Dogmengeschichte über den monophysitischen Streit und den Art. Monophysiten.

Felix, der Sohn des römischen Presbyters Felix vom Titel der Fasciola (heute St. Nereus und St. Achilleus), gehörte wohl als Diakon zum Klerus der Kirche von San Paolo, als er Anfang März 483 mit Zustimmung Odoakers zum Papste gewählt wurde (vgl. die Abmachung des Simplicius mit dem Vertreter Odoakers, dem praefectus praetorio und patricius Basilius, über die Besetzung des päpstlichen Stuhles nach Simplicius Tode, Acta synhodi a. DII. ed. Mommsen, MG Auct. antiqu. XII, S. 445; Dahn, Die Könige der Germanen 2, S. 202 ff.; Hinschius, Kirchenrecht 1, S. 218). Aus Inschriften in San Paolo ergiebt sich, daß er vor seiner Erhebung verheiratet war und mehrere echte Kinder hatte, von deren einem Gregor d. Gr. seine Herkunft ableitet, Hom. XXVIII in Evang. Dial. IV, 16. Als Papst hat er sich vor allem einen Namen ge-

macht durch seinen energischen Widerstand gegen die Monophysitenpolitik des Kaisers Zeno. Kurz vor seiner Stuhlbesteigung hatte dieser das Henotikon erlassen und auf den Rat des Acacius von Konstantinopel den gemäßigten Monophysiten Petrus Mongus zum Patriarchen von Alexandrien erhoben. Bereits in seiner Wahlanzeige forderte daher Felix von ihm die Absetzung des Petrus und in einem gleichzeitigen Schreiben an Acacius eine offene Erklärung zu Gunsten des Chalcedonense, ja erkühnte sich, als kurz darauf der vertriebene chalcedonensische Patriarch von Alexandrien, Johann Talaja, in Rom die Umtriebe des Acacius enthüllte, diesen vor sein Forum zur Verantwortung zu laden. Allein weder Acacius noch Zeno würdigten ihn einer Antwort. Letzterer ließ vielmehr die römischen Legaten Misenus und Vitalis in den Kerker werfen, und ersterer bearbeitete sie so lange, bis sie sich bereit fanden, mit den Apokrisiariern des Petrus Mongus in Kirchengemeinschaft zu treten. Auf die Kunde davon erklärte der Papst auf einer römischen Synode im Juli 484 seine ungetreuen Gesandten und Acacius für abgesetzt und exkommuniziert, vgl. die Dekretale Jaffé nr. 607 vom 28. Juli. Eine zweite römische Synode vom 5. Oktober 485 bestätigte dies Urteil und dehnte es auch auf den römischen Defensor Tutus aus, der die Sentenz von 484 im Oriente hatte verkündigen sollen, aber von Acacius bestochen, ebenfalls mit den Henotikern Kirchengemeinschaft gepflegen und sogar die Schreiben seines Herrn dessen Feinden ausgeliefert. In Konstantinopel und wohl auch in Alexandrien und Antiochien strich man darauf den Namen des Felix aus den kirchlichen Diptychen. Der Bruch zwischen Ost- und Westkirche war besiegelt. Nur die Akoimetenmönche in Konstantinopel und der kirchlich zum Westreich gehörende Metropolit von Thessalonich wagten es noch, mit Rom Gemeinschaft zu halten. — Aber die Orientalen empfanden sehr bald Reue über ihr gewaltthätiges Vorgehen. Noch vor dem Jahre 489 bemühten sich einzelne von ihnen Felix zur Wiederaufnahme des Misenus und Vitalis und zur Wiederanerkennung des Acacius zu bewegen, und nach Acacius Tode verstand sich selbst Zeno dazu, einen Orthodoxen namens Flavitas auf den Stuhl von Konstantinopel zu erheben und dessen Wahl dem Papste anzuzeigen. Allein Felix weigerte sich, mit den kaiserlichen Gesandten in Kirchengemeinschaft zu treten, bevor nicht die Namen des Acacius und Petrus Mongus aus den kirchlichen Diptychen gestrichen seien, ja wies nach Flavitas Tode am 1. Mai 490 den Archimandriten Thalasius an, selbst wenn jene Streichung erfolgt sei, nicht eher den neuen Patriarchen anzuerkennen, als bis er von Rom hierzu ausdrücklich Befehl erhalte. Die Thronbesteigung des Kaisers Anastasius bewirkte, so freudig sie auch von Felix begrüßt wurde, keine Änderung in der Haltung der Kurie. Auch ihm gegenüber beharrte der Papst auf dem Standpunkte, daß sich der Kaiser in Glaubenssachen dem Urteile der **sacerdotes Christi**, vorab des **vicarius Petri**, zu unterwerfen habe, forderte die Wiederherstellung des Chalcedonense, die Absetzung der Gegner Roms, die Streichung der Namen des Acacius und Petrus, kurz weigerte sich, Frieden zu schließen. — Mit der gleichen Energie, mit der er hier für die Chalcedonenser eintrat, nahm sich der Papst im Vandalenreiche der verfolgten Katholiken an. Im Jahre 483, vor dem Bruche mit Byzanz, richtete er an Zeno die Aufforderung, bei König Hunerich zu ihren Gunsten zu intervenieren. Als dann nach Hunerichs Tode König Gunthamund die Verfolgung einstellte, ergriff er sogleich geeignete Maßregeln, um den gezwungenermaßen zum Arianismus Übergetretenen die Rückkehr in die Großkirche zu erleichtern, vgl. die Beschlüsse der Lateransynode vom 13. März 487. So erwies er sich in seiner Politik in jeder Beziehung als ein würdiger Nachfolger Leos des Großen. — In Rom selbst erwarb er sich um das kirchliche Leben ein Verdienst durch den Bau der Agapetkirche. — Er starb Ende Februar 492 und wurde an der Seite seiner Gattin und seiner Kinder in San Paolo beigesetzt. Auch er wird als Heiliger verehrt. Sein Tag ist der 25. Februar.

H. Böhmer.

Felix IV., Papst, 526—530. — Liber pontificalis ed. Duchesne I, S. 106. 279 f.; Cassiodorius, Variae VIII, epist. 15 ed. Mommsen, MG Auct. antiqu. XII, S. 246; Gennadius, de viris inlustribus ed. Richardson, TU XIV, S. 192; Jaffé S. 110 f.; Mansi VIII, 666 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste 1, S. 30; Langen, Geschichte der römischen Kirche von Leo dem Großen bis auf Nikolaus I, S. 300 ff.; Franklin Arnold, Cäsarius von Arles passim, besonders S. 350 ff., DchrB II, 485 f.; vgl. auch die Lehrbücher der Dogmengeschichte über den semipelagianischen Streit.

Die angebliche Verschwörung des Boëthius und Symmachus veranlaßte Theodorich den Großen, auch den Papst Johann I. einzukerkern, und, als Johann am 18. Mai im Gefängnisse starb, den Römern einen Papst seiner Wahl aufzudrängen (vgl. Hinschius, Kirchenrecht 1, S. 219; Dahn, Könige der Germanen 3, S. 237 ff.). So wurde der

Samnite Felix, der Sohn des Castorius, Papst. Die Römer fügten sich wohl oder übel: am 12. Juli ward Felix geweiht. Erst nach Theodorichs Tode (am 26. oder 30. August 526) scheint sich die Unzufriedenheit über das eigenmächtige Vorgehen des arianischen Königs in der Stadt laut geäußert zu haben. Wenigstens hielt es der Senat jetzt für angezeigt, eine Gesandtschaft an den Hof von Ravenna abzuordnen, um sich über die Stellung der neuen Regierung zu Felix zu vergewissern. Athalarich erklärte sich jedoch, wie man kaum gewünscht hatte, unzweideutig zu Gunsten des von seinem Großvater ernannten Bischofs (Ende 526). Unangefochten konnte daher dieser bis zu seinem Tode seines Amtes walten. — Geschichtlich bedeutsam ist Felix' Pontifikat nur wegen des Anteils, den er an der semipelagianischen Kontroverse genommen hat: er approbierte die Schrift des Cäsarius von Arles über die Gnade und den freien Willen und suchte sie nach Kräften zu verbreiten, und sandte um dieselbe Zeit auch an die südgallischen Bischöfe jene berühmten **capitula**, welche die Synode von Orange am 3. Juli 529 als **canones** promulgierte (vgl. die AA. Cäsarius Bd III S. 626, 1, und Semipelagianismus). — Sonst ist uns von jurisdiktionellen Verfügungen dieses Papstes nichts weiter bekannt, als daß er einen Streit zwischen den Bürgern und dem Bischof Ekklesius von Ravenna beilegte. Von seinem Wirken als geistliches Oberhaupt der Hauptstadt wird uns nur berichtet, daß er die neben dem Tempel der Roma an der **via sacra** gelegene Basilika in eine Kirche verwandelte, die er dem hl. Cosmas und dem hl. Damian weihte, und die abgebrannte Saturninskirche wiederherstellte. Das Datum seines Todes und seiner Beisetzung in St. Peter ist strittig. Nur soviel steht fest, daß der Ansatz des Papstbuches, 12. Oktober 530, irrtümlich ist. **H. Böhmer.**

Felix V., Papst, gest. 1451. — Hauptquellen: Die Schriften des Clemens Silvius Piccolomini, Sekretärs bei Felix V., über das Baseler Konzil. Siehe den betr. A. Ferner Georg Voigt, Pius II, Bd I Berl. 1856; Hefeles A. im Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon [2] I, 671.

Der vom Baseler Konzil (vgl. d. A. Bd II S. 427, 7) erhobene Gegenpapst war der frühere Herzog Amadeo von Savoyen (geb. 4. Dez. 1383), der nach einer segensreichen Regierung im Herzogtume Savoyen und der Grafschaft Genf 1434 seinen Sohn Lodovico als Reichsverweser einsetzte und sich mit einigen Altersgenossen nach Ripaille am Genfer See zurückzog. Dort lebten sie behaglich nach den Satzungen des ritterlichen Eremiten-Ordens vom hl. Mauritius, den der Herzog gestiftet, er als Dechant des Ordens und immer noch viel mit der Regierung des Landes beschäftigt. Daß der Prozeß des Baseler Konzils gegen Eugen IV. in diesem phantastischen Einsiedler den Ehrgeiz nach der päpstlichen Tiara erweckt, ist keine Frage und wird durch die reichliche Versorgung des Konzils mit savoyischen „Vätern" bezeugt. Der Vermittler war der Kardinal von Arles, Präsident des Konzils. Dieses traf die wunderliche Wahl zu einer Zeit, als es bereits durch seine politische und finanzielle Hilflosigkeit genötigt war, auf einen fürstlichen und reichen Gegenpapst zu spekulieren. So anomal das Konklave zusammengesetzt war, nahm man doch Anstoß an einem Fürsten, der Kinder hatte, der theologischen und kanonistischen Bildung entbehrte und erst hinterher lateinisch zu lernen begann. (Seine Gemahlin Maria von Burgund war schon [1430 oder vorher] gestorben.) Erst im 5. Scrutinium ging seine Wahl am 5. November 1439 durch und erst nach längerer Verhandlung mit der Deputation des Konzils, zumal über seine künftige Provision, nahm er sie am 5. Januar 1440 an und nannte sich Felix V. Auch entäußerte er sich nun erst völlig seiner weltlichen Herrschaft. Die Kurie, die er bildete, bestand meist aus Franzosen. Von den von ihm ernannten Kardinälen nahm die Mehrzahl die Ehre nicht an, schon weil er sie nicht mit Einkünften auszustatten im stande war. Als er 24. Juli 1440 in Basel durch den Kardinal von Arles zum Bischof geweiht und dann mit der Tiara gekrönt wurde, ministrierten bei der Messe in Ermangelung von Kardinälen seine beiden Söhne. Das Konzil hatte nun wider das Schisma erzeugt. Felix verdammte zwar die Anhänger Eugens, wie dieser die „Amedisten", aber er vermochte von keiner größeren Macht die Obedienz zu erlangen. Ohne Kirchenstaat, ohne kirchliche Einkünfte, in Lausanne und Genf residierend, von den politischen Mächten nur als Agitationsmittel mißbraucht, zählte er eifrige aber machtlose Anhänger nur unter den konziliaren Doktrinären, zumal auf deutschen Universitäten. Selbst sein andauernder Zwiespalt mit den Baseler Konzilsvätern, meist um leidige Geldbedürfnisse sich drehend, wurde vor der Welt kaum verhehlt. Einige Hoffnung setzte er immer noch auf die Wendung der deutschen Neutralität. Aber nach der Anerkennung Eugens IV. und seines Nachfolgers Nikolaus V. durch Kaiser Friedrich III., gedrängt auch durch Frai

reich, England und König René, entsagte er „freiwillig“ 1449 dem Pontifikat und wies seine Anhänger an, Nikolaus V. als den rechtmäßigen Papst anzuerkennen. Er erhielt dafür einen ehrenvollen Rückzug, den Titel eines Kardinals von S. Sabina, die Würde eines päpstlichen Generalvikars für alle Staaten des Hauses Savoyen, die Sprengel von Basel und Straßburg u. dgl. So zog er sich wider nach Ripaille zurück und ist am 7. Januar 1451 zu Genf gestorben, ein würdiger Greis von Ansehen aber von unfreundlichem, hartnäckigem und geizigem Wesen. (**G. Voigt** †) **P. Tschackert.**

Felix Minucius s. Minucius Felix.

Felix und Festus. Quellen: AG 21—26. Außerbiblische Quellen: über Felix Josephus antt. XX, 7, 1—8, 8; bell. jud. II, 12, 8—13, 7; Tacitus annal. XII, 54; hist. V, 9; Suetonius Claud. 28; — über Festus Joseph. antt. XX, 8, 9—9, 1; bell. jud. II, 14, 1. — Litteratur: Gerlach, Die röm. Statthalter in Syrien und Judäa, Berlin 1865, S. 75 ff.; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, 1. Bd 2. Aufl. 1890, S. 477—486; Weizsäcker, D. apostol. Zeitalter der christlichen Kirche, 2. Aufl. 1892; O. Holtzmann, NTl. Zeitgeschichte, Freib. 1895; Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur II, 1, Leipz. 1897 S. 233 ff.

Die äußerlichen Data, welche die AG über die beiden Prokuratoren Felix und Festus giebt, nämlich daß Felix zur Zeit der Verhaftung des Paulus (im J. 58 oder 59) schon „seit vielen Jahren“ richterliche Stellung in Palästina bekleidete (24, 10), mit einem jüdischen Weibe Namens Drusilla vermählt war (24, 24) und nach weiteren zwei Jahren den Porcius Festus zum Nachfolger erhielt (24, 27), werden durch die anderen Quellen teils bestätigt, teils ergänzt, ohne durch deren Differenzen oder Unklarheiten berührt zu werden. Eine Unklarheit besteht zunächst darin, daß Josephus und Tacitus zwar beide eine Drusilla als des Felix Gemahlin nennen, welche aber nach ersterem eine Schwester Agrippas II. war, nach letzterem eine Enkelin des Antonius und der Kleopatra; während andererseits Sueton den Felix trium reginarum maritus nennt. Wie immer diese Unklarheit sich lösen mag — wahrscheinlich durch die Annahme, daß Tacitus, indem er eine andere Gemahlin des F. im Auge hatte, die Namen verwechselte —, so bleibt die zwischen AG und Josephus bestehende Übereinstimmung unberührt. Wichtiger ist die Differenz, daß nach Josephus Felix erst nach der Absetzung des Ventidius Cumanus (im J. 52 oder 53) als Prokurator nach Judäa geschickt wurde und zwar von Claudius auf Bitte des damals in Rom anwesenden Hohenpriesters Jonathan; nach Tacitus dagegen schon vorher, und zwar schon lange, neben Cumanus einen Teil der Provinz Samaria, prokuratorisch verwaltete und bei der Absetzung des Cumanus durch den bevollmächtigten syrischen Statthalter Quadratus die Gesamtprokuratur Judäas überkam. Tacitus berichtet dies mit so eingehender Bestimmtheit der Umstände, daß schwer glaublich ist, es liege ein Irrtum zu Grunde; andererseits ist ebenfalls schwer glaublich, daß Josephus von Felix so unvollständige resp. irrige Kunde gehabt haben sollte. Eine Lösung ist noch nicht gefunden. Doch bleibt der Ausdruck der AG (24, 10) „seit vielen Jahren“ auch unter Voraussetzung dessen, was Josephus angiebt, begreiflich, da eine etwa 6jährige Amtsdauer unter den obwaltenden Verhältnissen als eine vieljährige erscheinen konnte.

Die ergänzenden äußerlichen Notizen sind: daß Felix der Bruder des kaiserlichen Günstlings Pallas war, wie dieser ein Freigelassener und zwar wie es scheint gleichfalls der Mutter des Claudius, Antonia, da er nach Tacitus den Geschlechtsnamen Antonius trug. Die Angabe des Suidas (s. v. Κλαύδιος), daß er Claudius F. geheißen, beruht wohl nur auf einer zwar vielbezeugten aber unrichtigen Lesart in Jos. antt. XX, 7, 1. Über die chronol. Data, namentlich die für die neutestamentliche Zeitrechnung wichtige Zeitbestimmung des Amtswechsels beider Männer s. Anger, de temporum in actis ap. ratione p. 88 sqq.; Wieseler, Chronologie des apostol. ZA., S. 66 ff., bes. Schürer, der Felix wahrscheinlich im J. 60 abberufen werden und Festus im J. 62 sterben läßt, und Harnack, der nach der Chron. des Eusebius den Wechsel Okt. 55/56 ansetzt.

Von dem Verhalten der beiden Prokuratoren in der Angelegenheit des Apostels erzählt Lukas nicht ohne eingehendes Interesse, so daß er dem Leser eine klare Vorstellung wie von ihrem Charakter überhaupt so von ihrer amtlichen und persönlichen Stellungnahme zu dem von Paulus vertretenen, von den Juden verfolgten Bekenntnis von Christo ermöglicht. Von beiden entwirft die AG ein sehr düsteres Bild.

Von dem einen wie von dem andern hat Lukas bezüglich ihres richterlichen Verhaltens gegen den Apostel nichts anderes zu berichten, als pflichtwidrige Verweigerung des Rechtsschutzes gegen grundlose Anklagen. Felix überkam den Gefangenen mit einem

Schreiben des Tribunen (23, 25—30), in welchem derselbe als seinen Befund konstatierte, daß der Anklage lediglich innerjüdische religiöse Meinungsdifferenzen zu Grunde lägen, dagegen keinerlei kriminell strafbare Dinge. Die Gerichtsverhandlung vor Felix selbst (24, 1—21) bestätigte dies vollständig: die Anklage trug deutlich das Gepräge völliger Haltlosigkeit, die Verteidigung erwies siegreich, daß jene lediglich in anderweitigem Interesse fingiert war. Aber F. verfügte, statt Abweisung der Kläger, Verschiebung der Entscheidung, nicht deshalb, weil er wirklich nicht entscheiden konnte, sondern unter einem nichtigen Vorwande (24, 22. 23). Und überhaupt erfolgte keine Entscheidung, sondern nach zweijähriger Gefangenhaltung ließ F., als er sein Amt verließ, den Apostel in Haft seinem Amtsnachfolger zurück (24, 24—27). Bei Wiederaufnahme des Prozesses durch Festus (25, 1—12) nahm die Anklage eine andere Richtung, aber bei Ermangelung der Beweise und vollständiger Leugnung seitens des Angeklagten, war die Sache für freisprechende Entscheidung reif. Festus dagegen, sie als für ihn selbst unklar behandelnd, bedrohte den Apostel mit Auslieferung an die Juden, wodurch dieser sich gezwungen sah, an den Kaiser zu appellieren. Als Motiv dieses pflichtwidrigen Verhaltens erscheint bei beiden die Rücksicht auf die Gunst der Juden, deren sich der eine im Hinblick auf seine Amtsniederlegung, der andere für seine Amtsführung zu versichern wünschte. Beide benutzten in rechtloser Willkür die Sache des Apostels als Mittel, das eigene Interesse zu fördern.

Doch in verschiedener Weise, welche auf Verschiedenheit des Charakters deutet: Felix so, daß er seine Willkür zu verdecken suchte, Festus so, daß er sich nicht einmal die Mühe nahm, sein Verhalten zu motivieren. Dem entspricht die weitere Zeichnung beider Männer, nach welcher Felix als ein Mann von charakterloser Gemeinheit, Festus als ein Mann von cynischer Frivolität erscheint.

Als Gemahl eines jüdischen Weibes nicht ganz ohne religiöse Interessen ließ sich Felix darauf ein, des Apostels Darlegung des christlichen Glaubens zu hören, und gegen die das Gewissen weckende Predigt war er nicht unempfindlich. Aber auch nicht gewillt, sich in seinem Sündenleben stören zu lassen, entledigte er sich des unbequemen Mahners; dies aber wiederum nicht offen, sondern unter Wahrung guten Scheines. Mit der Angabe, daß er zugleich in versteckter Weise dahin strebte, den Gefangenen zu Bestechungsversuchen zu veranlassen, vollendet sich die kurze sprechende Schilderung der Gemeinheit und Schwäche seines Charakters (24, 24—26).

Anders Festus. Was er mit Paulus und den Juden erlebt hatte, erzählte er dem jüdischen Könige zur Kurzweil mit cynischer Verdrehung der Thatsachen, welche ihn selbst als Muster römischer Gerechtigkeitshandhabung, die Juden und den Apostel in lächerlicher Verächtlichkeit erscheinen läßt (25, 13—21); der Neugier des Agrippa willfahrend, veranstaltet er zur Erheiterung seiner Gäste mit dem Gefangenen eine Komödie (25, 22—27); den Eindruck der Rede des Apostels schüttelt er ab, indem er ihn für verrückt erklärt (26, 24). Der Verkündiger des Auferstandenen ist ihm Gegenstand frivolen Spottes und gründlicher Verachtung.

Die gegebene Darlegung beruht auf exegetischen Voraussetzungen, welche zu begründen hier nicht der Ort ist. Ist sie richtig, so bildet diese Charakteristik beider Männer vom christlichen Standpunkt aus die entsprechende Ergänzung zu derjenigen, welche sich wenigstens bezüglich des Felix aus den Mitteilungen und Beurteilungen des jüdischen und des römischen Historikers ergiebt.

Josephus, welcher im „jüdischen Kriege" über die Amtsführung des Felix mit äußerster Schonung referiert, so daß lediglich seine Energie im Kampf mit revolutionären Bewegungen hervortritt, läßt in den „Altertümern" die Rücksicht einigermaßen fallen. Er verschweigt nicht mehr, wie F. bei Unterdrückung des „Räuberwesens" nicht bloß mit grausamer Härte vorging, sondern auch selbst das gemeine Mittel des Treubruchs nicht verschmähte; wie er sich des ihm unbequem werdenden Hohenpriesters Jonathan, dem er seine Stellung zu danken hatte, durch Meuchelmord entledigte; wie er hierdurch selbst Ursache gab zum Ausbruch einer neuen schlimmeren, die Provinz zerrüttenden Plage, des Sikariertums (XX, 8, 5). Zwar nach anderen Seiten, gegenüber dem Goetenwesen (XX, 8 6) und der tumultuierenden Judenschaft von Cäsarea (XX, 8, 7), erscheint auch hier noch die Haltung des F. als im wesentlichen korrekt; aber Josephus läßt nicht unangedeutet, daß seine Verwaltung im ganzen eine pflicht- und rechtswidrige war, indem er erwähnt, wie der Hohepriester, auf dessen Verwendung er das Amt erhalten, sich zu wiederholten Mahnungen genötigt sah (XX, 8, 5), und wie ihm nach seinem Abgang nach Rom eine Anklage von jüdischer Seite folgte, auf welche hin er zweifellos der Strafe verfallen wäre, wenn nicht die Fürsprache seines einflußreichen Bruders zwischengetreten wäre (XX, 9, 1).

Die Erzählung, wie er die Drusilla, die Gemahlin des Azizus von Emesa, zum Weibe gewann (XX, 7, 2), zeigt, mit welcher Rücksichtslosigkeit er seiner sinnlichen Lüsternheit Befriedigung verschaffte. Man merkt dieser Darstellung an, daß bei völliger Rückhaltlosigkeit das Bild ein noch düstreres geworden wäre, und es überrascht somit nicht, bei dem 5 von jeder Rücksicht freien Tacitus einem vernichtenden Urteil über diesen Mann zu begegnen, der „in Grausamkeit und Willkür jeder Art königliches Recht mit Sklavensinn (ingenium servile) handhabte", der „auf seine Machtstellung trotzend Schandthaten jeder Art sich glaubte gestatten zu dürfen".

Was Festus betrifft, so reichen die kurzen Mitteilungen des Josephus nicht aus, um 10 eine genaue Vorstellung von seiner Amtsführung zu geben. Die Anerkennung, welche J. derselben im „jüdischen Kriege" zollt, gilt nur der rücksichtslosen Energie, mit welcher F. den Aufrührerischen begegnete. Außerdem berichtet J. nur noch (antt. XX, 8, 11) von einem Vorgang, in welchem die Interessen des Prokurators und des jüdischen Königs verbunden im Gegensatz zu den religiösen Interessen des Volkes erscheinen — eine Erzählung, 15 welche geeignet ist, das in AG 25, 13 ff. gezeichnete Verhältnis zu illustrieren. Für die Würdigung des lukanischen Geschichtswerkes liefert die auf Felix und Festus bezügliche Darstellung in besonderem Maße deutlich den Beweis, daß dasselbe auf durchaus originaler Kenntnis und tief eindringender Beobachtung der Begebenheiten, Verhältnisse und Persönlichkeiten ruht. **D. K. Schmidt.**

20 **Felix und Regula,** die Zürcher Stadtheiligen (11. September). — Aelteste Passio in Cod. s. Galli Nr. 225 aus den ersten Dezennien und Nr. 550 aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts; mit dem ersteren fast gleichlautend das etwas jüngere Mſk. A 3 der Zürcher Stadtbibliothek. Ueber die beiden St. Galler Handschriften vgl. G. Scherrer, Katalog der Stiftsbibliothek S. 81. Nach ihnen giebt den Wortlaut (auf Grund von Cod. 550, die 25 Lesarten des Cod. 225 als Varianten) Gottfried Heer, Die Zürcher Heiligen (Vortrag 1889), S. 41/44. Der Zürcher Text in den Mitt. d. Z. antiq. Gesellsch. I (1841) 4. Heft. Dazu Acta SS Bolland. 11. Septbr. III, 763 ff., der Text mit kritischem Apparat, und Martyrologium Notkeri ad 11. Sept. Kritische Versuche außer bei Heer auch bei Lütolf, Glaubensboten der Schweiz S. 193/206, und in den Kirchengeschichten von Rettberg, Gelpke, Friedrich.

30 Laut der Legende kommen die Geschwister Felix und Regula auf den Rat des heil. Mauricius (im Wallis) über die Einöde Clarona (Glarus) an das Ende des Sees und die Limmat bei der Burg Zürich. Kaiser Maximian läßt sie verfolgen. Der Richter Decius verhängt gräßliche Marter über sie, um sie zum Götzenopfer zu zwingen, glühende Tiegel, eiserne Räder, heißes Pech und Blei u. s. w. Stimmen aus heller Wolke stärken 35 die Heiligen. Sie werden enthauptet und tragen dann die Häupter in den Händen von der Richtstätte am Fluß vierzig Ellen weit gegen den Berg an den Ort ihrer Ruhe. Ihr Leiden ist dem hl. Mönche Florentius durch den hl. Geist geoffenbart worden; „ihr Fest aber wird gefeiert am 11. September". — Diese Akten sind so wertlos, daß die Bollandisten Bedenken trugen, sie aufzunehmen. Auch Friedrich II. 1 S. 603 teilte zuerst den ungünstigen 40 Eindruck, kam dann aber zu einer besseren Meinung durch Cod. 550, der den Schlußsatz von dem Mönch Florentius wegläßt; allein Cod. 550 ist eben nicht, wie Friedrich annahm, der älteste Text, vielmehr Cod. 225, und dieser hat den fatalen Schluß! Die Rettungsversuche von Lütolf und Heer sind gut gemeint, überzeugen aber nicht. Ich halte die Legende nicht für älter als ihre älteste Handschrift. Sehr merkwürdig ist Calendarium 45 Carthaginense vom 6. Jahrhundert (Abdruck nach Mabillon in meinen Altchristlichen Studien 1887 S. 110) zum 30. August: Felix, Eva et Regiola. Aus dem karthagischen Datum III Kalendas Septembris (= 30. August) könnte das zürcherische III Idus (= 11.) Septembris herzuleiten sein; vgl. Vögelin, Das alte Zürich II (2. Aufl. 1889), 1. Heft. Indessen ist das Martyrium der Afrikaner ein ganz anderes als das Zürcher. 50 Die weitere Kritik sei verspart, bis einmal das Dunkel über dieser Legende noch besser zerstreut werden kann. An die Kirche der Märtyrer schloß sich im 9. Jahrhundert ein Chorherrenstift an, später (seit dem 14. Jahrhundert) „Großmünster" im Unterschied zu der jenseits der Limmat liegenden Abtei „Fraumünster". Die Tradition des Großmünsters greift auf Karl d. G. und damit ungefähr auf die Abfassungszeit der Märtyrer- 55 legende zurück. Das ältere urkundliche Zeugnis hat das Fraumünster, die Stiftung Ludwigs des Deutschen vom Jahr 853. **Emil Egli.**

Felix von Urgel s. Bd I S. 181, 28—182, 13.

Fell, John, gest. 1686. — Dictionary of national biographie, 18. Bd, London 1889 S. 293.

J. Fell, geboren zu Longworth in Berkshire am 23. Juni 1625, gebildet in Christ-Church zu Oxford, 1660 Dean of Christ Church, 1676 Bischof von Oxford, gestorben 10. Juli 1686, ist verdient als einer der Bahnbrecher der NTl. Textkritik s. Bd II S. 755, 42—51. **Hauck.**

Feneberg, Michael Nathanael, gest. 1812. — Sailer, Aus Fenebergs Leben, München 1814 (Sämtl. WW 39. Bd); Chr. v. Schmid, Erinnerungen aus meinem Leben, 4 Bdchen Augsb. 1853—57; B. Thalhofer, Beiträge zu einer Geschichte des Aftermysticismus . . im Bist. Augsburg, Regensburg 1857; F. Nielsen, Aus dem inneren Leben der kathol. Kirche im 19. Jahrh., deutsch v. Michelsen, Karlsruhe 1882; H. Schmid, Gesch. der kath. Kirch in Deutschl., München 1874.

M. N. Feneberg ist am 9. Februar 1751 zu Oberdorf im Allgäu geboren. Seine Erziehung fand der begabte Bauernsohn bei den Jesuiten zu Augsburg; bewogen durch den ihm nah befreundeten M. Sailer (s. d. A.) entschloß er sich im Jahr 1770, die Aufnahme in den Jesuitenorden nachzusuchen: er wurde Novize; aber die Aufhebung des Ordens löste dieses Band. Nachdem F. seine Studien in Ingolstadt und Regensburg vollendet hatte, wurde er 1775 Lehrer am Gymnasium in Regensburg, dann wirkte er in seiner Heimat einige Jahre lang in dem praktischen kirchlichen Beruf, endlich kam er 1785 als Professor der Rhetorik und Poesie an das bischöflich augsburgische Gymnasium in Dillingen. Er stand in freundschaftlichem Umgang mit Sailer, Weber und Zimmer, die an der dortigen Universität lehrten, und wirkte ganz im Sinne Sailers für warme Frömmigkeit ohne hervorstechend konfessionelle Tendenz. Die durch die Richtung Sailers wachgerufene Feindschaft der Exjesuiten und ihrer Gesinnungsgenossen gegen die Universität drängte den Bischof zum Einschreiten. Es wurde 1793 eine Untersuchung gegen die hervorragendsten Universitätslehrer eröffnet, in der Feneberg mannhaft Zeugnis für seine Freunde abgab. Sie führte zwar nicht zu einer Verurteilung der verdächtigten Lehrer, aber Feneberg hielt es doch für rätlich Dillingen zu verlassen. Er übernahm die Pfarrei Seeg bei Füssen. Sie war so ausgedehnt, daß er, zumal nachdem ihm infolge eines unglücklichen Sturzes der eine Fuß hatte abgenommen werden müssen, sie nicht allein versehen konnte; zu seinen Kaplänen gehörten die später bekannt gewordenen Männer: Christoph Schmid, der Verfasser der Ostereier, sein Vetter Martin Boos, J. Goßner u. a. Das Studium der heiligen Schrift und die Erfahrungen seines inneren Lebens führten ihn zu Überzeugungen in Bezug auf die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott, die man nicht geradezu als lutherisch bezeichnen kann, die sich aber den evangelischen doch annäherten. Sailer, der Feneberg genau kannte, legt ihm folgende Schilderung seiner religiösen Entwickelung in den Mund: „Von frühen Jahren an in Gottesfurcht erzogen und zum Gebet angehalten, trug ich den Wunsch bald leise bald laut in mir, mit Christus so vertraut zu sein, wie Petrus, Johannes &c. nach dem Pfingstfest waren, da nicht mehr der Geist eines schwachen Jüngers, sondern der Geist ihres großen Meisters in ihnen lebte, aus ihnen sprach und durch sie handelte. Dieses rege Sehnen meiner Seele ward sehr erhöht, als ich in reiferen Jahren unablässig forschte in der hl. Schrift, in den Kirchenvätern und in jedem geistvollen Buch, das mir zu Gesichte kam und mit frommen Christen näheren Umgang pflegen konnte. . . . Bei stetem Betrachten im NT war es mir sehr hell, daß wohl niemand den Namen des Herrn Jesus in voller Überzeugung des Herzens auch nur nennen könne außer im heiligen Geist. Oft konnte ich mit Inbrunst beten, denn lebhaft stand vor mir das Elend der Sünde, und es leuchtete mir ein, daß die seligmachende Erkenntnis Gottes und dessen, den er gesandt hat, etwas anderes sein müsse als alles selbstgemachte und aus menschlichen Begriffen zusammengesetzte und in menschliche Begriffe sich wieder auflösende Erkennen . . . Ob mich gleich die Güte der ewigen Vorsehung vor allen schweren Sünden Zeit meines Lebens bewahrt hatte, so war mir denn doch über die Unlauterkeit meines und alles menschlichen Strebens und besonders darüber, daß ich keine solche Liebe zu Christus fühlte wie die hl. Apostel, ein besonderes Licht aufgegangen, dem sich zu Anfang die unbestimmte Ahnung, bald hernach aber die bestimmte Hoffnung zugesellte, daß der Erlöser auch mein Erlöser und der große Helfer auch mein Helfer war, ist und sein wird." Es ist einleuchtend, daß das Unkatholische an der hier gezeichneten Entwickelung die völlige Eliminierung der Kirche ist. Feneberg war sich aber eines Gegensatzes zum Dogma der römischen Kirche so wenig bewußt, daß er im Gegenteil überzeugt war, nun erst den alten katholischen Glauben zu besitzen. In Augsburg blieb es nicht verborgen, daß er anders dachte, als die Exjesuiten. Es kam 1797 zu einer Untersuchung wider ihn; sie endete jedoch, nachdem er eine Anzahl Sätze, die er aber nicht als von ihm gelehrt anerkannte, wider-

rufen hatte, mit seiner Rückkehr in seine Pfarrei. Die Säkularisation des Bistums und Vereinigung des Landes mit Baiern (1803) beseitigte die Gefahr neuer Untersuchungen. Im Jahre 1805 siedelte er nach der Pfarrei Böhringen zwischen Ulm und Kempten über. Dort vollendete er seine Übersetzung des NT, die eine Zeit lang von den römischen 5 Christen in Deuschland viel gebraucht wurde; sie ist von Wittmann herausgegeben. Feneberg starb am 12. Oktober 1812. **Hauck.**

Fénelon, Franz v., gest. 1715. — Oeuvres choisies 9 Bände 1787—1792 mit Biographie Fénelons von Abbé Querboeuf; Oeuvres et Correspondance, 19 Bde, Paris 1826 bis 1828; Explication des Maximes des Saints, Paris 1697; Lettre de Fénelon à Louis XIV., 10 1825; Lettres et Opuscules inédits, Paris 1850; Histoire de Fénelon von Kardinal v. Bausset, 3 Bde 1808; Douen, L'intolérance de Fénelon, Paris 1872; Nisard in Revue des deux mondes, 15. Juli 1845 und 15. März 1846.

Fénelon (Franz von Salignac von La Mothe) jüngerer Sohn des Marquis von Fénelon wurde auf dem Schloß Fénelon im Perigord den 6. August 1651 geboren. Von 15 seinen Eltern wurde er in echter Gottesfurcht erzogen, von seiner frommen Mutter der hl. Jungfrau geweiht. Ein tüchtiger Hauslehrer machte ihn schon frühe mit den griechischen und römischen Klassikern bekannt. Nach einem kurzen Aufenhalt auf der Universität von Cahors kam er nach Paris zu den Jesuiten in das Collège du Plessis, wo er Philosophie und Theologie studierte. Bei seinem Oheim, der als ein Muster des vollendeten Edel-20 manns galt, lernte er in der höchsten Pariser Gesellschaft mit Feinheit und Sicherheit sich bewegen. Wie vor ihm Bossuet, wurde auch er schon als 15jähriger Abbé, mehreremale zu Predigten aufgefordert, wobei er außerordentlichen Beifall erntete. Auf den dringenden Rat seines Oheims, der fürchtete, sein Neffe möchte sich durch seine glänzenden Erfolge zur Eitelkeit verleiten lassen, trat er in das Predigerseminar St. Sulpice ein, wo er 25 5 Jahre lang in stiller Zurückgezogenheit, vor allem mit dem Studium der griechischen Väter beschäftigt, zubrachte. 24 Jahre alt empfing er die Priesterweihe (1675) — Zunächst übte er eifrige Seelsorge im Kirchensprengel St. Sulpice aus. Sein heißer Wunsch war, als Missionar ins Morgenland zu gehen. Um seine Gaben im eigenen Lande zu verwenden, wurde er zum Vorsteher der „Neubekehrten" ernannt. Es war dies ein Verein 30 von meist adeligen Damen, welche es sich zur Aufgabe machten, reformierte Mädchen oder Frauen, die zum Katholicismus übergetreten oder „überzutreten geneigt wären, in ihrem neuen Glauben zu bestärken". Daß jedoch oft auch „eigensinnige Hugenottinnen" oder unmündige Kinder reformierter Eltern mit Gewalt in die beiden Anstalten des Vereins in Paris und Charenton abgeführt wurden, dafür liegen zahlreiche Zeugnisse in den 35 Staatsarchiven vor (Douen S. 60—67). Im Jahre 1686 waren 224 „neubekehrte" Mädchen und Frauen in jenen beiden Häusern (ib. S. 79 ff.). Nicht bloß katholische, auch mehrere protestantische Historiker haben Fénelon in seinem Verhalten zu den Reformierten als den „toleranten Bischof" gerühmt, aber mit Unrecht. Fénelon teilte die Vorurteile seiner Kirche und seiner Zeit. In seiner Schrift „Dissertation sur la tolérance" 40 sagt er selbst, daß „die katholische Kirche vernünftigerweise den Protestanten gegenüber nicht die Toleranz üben könne, die sie beanspruchen und die darin besteht, sie als Glieder der wahren Kirche zu betrachten trotz der Irrtümer, die sie bekennen" (Oeuvres complètes 1826—1828 III, 467). In seinem „Sermon pour la profession religieuse d'une nouvelle convertie" erklärt er „das Schisma als das ungeheuerste Verbrechen". Von 45 seiner alten Freundin, Frau von Guyon, sagt er: „Wenn es wahr ist, daß diese Frau das verdammungswürdige System (des Molinos) hat verbreiten wollen, sollte man sie verbrennen, statt ihr die Kommunion zu reichen, wie es der Bischof von Meaux gethan hat" (Douen S. 46). Allerdings wollte Fénelon zuerst durch Unterredung gewinnen, und durch seine große Rednergabe, seine lehrreichen Katechisationen und sein ganzes ein-50 schmeichelndes Benehmen gelang es ihm, viele zur Abschwörung ihres evangelischen Glaubens zu bewegen. Dabei wußte er durch Versprechen von Pensionen und anderen „Annehmlichkeiten des Lebens" die Bekehrung zu erleichtern. Aber gegen hartnäckige Weigerung wandte er oft auch Gewaltmaßregeln an. So ließ er „19 Halsstarrige" aus seiner Anstalt in eine Festung abführen, damit sie dort als Staatsverbrecher behandelt würden. 55 Andere, die durch ihre Verstockung „ein böses Beispiel gaben", oder den Pensionspreis nicht mehr zahlen konnten, ließ er in das Hospital Général, d. h. in einen Sammelort aller Laster bringen (Douen S. 88. 89).

Seine Erfahrungen in seiner 10jährigen Wirksamkeit als „Vorsteher der Neubekehrten" legte er nieder in seiner Schrift „De l'éducation des filles". Diese Abhandlung zeugt

von tiefer, psychologischer Kenntnis der Kindesnatur und wird heute noch wegen der vielen zweckmäßigen Ratschläge, die sie für die Erziehung enthält, mit Nutzen zu Rate gezogen. Er geht von dem Grundsatze aus: „Man muß sich begnügen der Natur zu folgen und ihr aufzuhelfen". Zu letzterem Zwecke will er lieber Vertrauen erweckende Liebe, als Drohen und Strafen, lieber indirekte Belehrung (gutgewählte Erzählungen ꝛc.), als trockene 5 Lektionen anwenden. Er drängt auf einen soliden, religiösen Unterricht und empfiehlt besonders die biblische Geschichte. „Gott, der den von ihm geschaffenen Menschen besser, als irgend jemand sonst, kennt, „hat die Religion in volkstümlichen Thatsachen niedergelegt, welche den Einfältigen helfen, die Geheimnisse zu begreifen und zu behalten" ... „Jesus Christus erwartet im Alten Testamente, herrschend im Neuen, das ist Kern und Stern 10 des christlichen Unterrichts". Außer Belehrung in Religion, Sprache und Geschichte will Fénelon, daß den jungen Mädchen auch alle für den Beruf des Weibes im Hause nützlichen Kenntnisse beigebracht werden.

Während seiner Wirksamkeit im Verein „der Neubekehrten" trat Fénelon in ein freundschaftliches Verhältnis zu Bossuet, der, als das Haupt des gallikanischen Klerus, 15 weitreichenden Einfluß ausübte.

Nach Aufhebung des Ediktes von Nantes (1685) schickte Ludwig XIV. Bourdaloue nach Versailles, Fléchier nach Nismes, und so auch Fénelon in die Landschaften Saintonge und Aunis, um „die wenigen noch übrig gebliebenen Reformierten zu bekehren". In der Abschiedsaudienz bat Fénelon den König, ihm zu seiner Mission keine Truppen mitzugeben. 20 Nach dem Beispiel der Apostel wolle er ein Werk des Friedens und der Liebe ausrichten." Er zog mit vier anderen Missionaren in die ihm angewiesenen Gegenden ab. In der That, statt verletzende Kontroverse zu treiben, wie die Jesuiten neben ihm, suchte er durch belehrende und erbauliche Auslegung des Evangeliums zu überzeugen, ließ anfangs einige den Protestanten besonders anstößige Teile des katholischen Kultus, wie Anrufung der 25 Heiligen ꝛc. ausfallen, teilte eine Menge katholischer Übersetzungen des NT. und Meßbücher aus, und verlangte von allen Kindern den Besuch der katholischen Schulen. Obgleich er in seinen offiziellen Berichten rühmte, von den Reformierten zahlreiche Beweise dankbarer Zuneigung zu erhalten, so hatte er doch im Grund wenig Erfolg. Und doch, wie Dragonaden ihm vorgearbeitet hatten, dauerten solche auch noch neben ihm fort, so in La Ro- 30 chelle (Douen S. 140—142). Voll Ungeduld über den Eigensinn der dortigen Protestanten schrieb er an den Staatssekretär Seignelay (Febr. 1686), „daß die Beamten des Königs in Nichts nachlassen dürfen und unbeugsam sein müssen, um diese Leute, welche das geringste Zeichen von Milde übermütig mache, im Zaum zu halten." Er zeigt Ort und Zeit an, wo die Reformierten ins Ausland entfliehen und dringt auf Verstärkung 35 der Grenzwachen. „Es bleibt dann nur noch übrig, die Leute ebensoviel Annehmlichkeit im Verbleiben im Lande, als Gefahr in einem Fluchtversuch finden zu lassen" (Douen S. 146. 164). Das Bekehrungssystem Fénelons, wie der katholischen Kirche überhaupt, besteht darin, daß der Priester nur mit Predigt und Liebe wirken, dabei aber der weltlichen Obrigkeit gegen Widerspenstige Anwendung eines „heilsamen Zwanges" überlassen 40 oder vielmehr anempfehlen soll.

Nach 5—6 Monaten einer erfolglosen Missionsarbeit kehrte Fénelon in seine frühere Stellung an der Anstalt der Neubekehrten zurück.

Seine geistige Überlegenheit lenkte immer mehr die allgemeine Aufmerksamkeit auf Fénelon. Als nun um diese Zeit der Herzog von Beauvilliers zum Gouverneur der drei 45 Enkel Ludwigs XIV. ernannt wurde, so setzte dieser die Berufung Fénelons als Erzieher der Prinzen und vor allem des ältesten derselben, des Herzogs von Burgund, durch. In diesem Amte lebte Fénelon 8 Jahre lang (1689—1697) ganz und gar seinem Zögling, um in diesem Prinzen, der im höchsten Grade jähzornig, hochmüthig und leidenschaftlich den Vergnügungen aller Art ergeben, dabei aber ungemein begabt war, seinem Vaterlande 50 einen „philosophisch gebildeten König" (roi philosophe) „einen zweiten Ludwig den Heiligen" zu erziehen. Zur Bekämpfung der schlimmen Leidenschaften des Prinzen, zur Anregung aller edlen Triebe in ihm bewies Fénelon eine bewunderungswürdige Hingebung und Erfindungsgabe. Für jeden Fehler seines Zöglings suchte er ein passendes Heilmittel zu schaffen, bald eine lehrreiche, anziehende Fabel (Contes et Fables), bald ein Zwie- 55 gespräch zweier berühmter Männer des Altertums als Aufforderung zu dieser oder jener Tugend (Dialogues des morts), bald auch direkte Darlegung der christlichen Wahrheit (Démonstration de l'existence de Dieu; Direction pour la conscience d'un roi). Auch sein berühmtestes Werk „Les aventures de Télémaque" hatte einen pädagogischen Zweck und war zunächst für den Prinzen bestimmt. So gelang es Fénelon, eine 60

unbedingte Herrschaft über seinen Zögling zu gewinnen und aus ihm, der früher so gewaltthätig und anmaßend gewesen war, einen wohlunterrichteten, leutseligen und bescheidenen Prinzen heranzubilden. Sein Lob war in aller Mund wegen dieser erfreulichen Umwandelung, die er im Charakter des künftigen Thronfolgers herbeigeführt hatte; am Hof genoß
5 er großes Ansehen; Frau von Maintenon zog ihn in betreff des Programms ihrer Anstalt von St. Cyr zu Rate und bat ihn in einem Briefe, ihr ihre Fehler anzugeben, was er auch, ohne die Wahrheit zu verletzen, mit großer Gewandtheit that. Ludwig XIV. übertrug ihm als Belohnung seiner Verdienste das Erzbistum von Cambrai (1695). — Doch nicht bloß für die Zukunft Frankreichs wollte Fénelon durch die sorgfältige Erziehung des
10 Thronfolgers sorgen, sondern auch auf die gegenwärtige Lage seines Vaterlandes einwirken. In einem Briefe an Ludwig XIV., dessen Echtheit wegen seiner seltenen Kühnheit lange in Zweifel gezogen, aber durch die Auffindung des Originals über allen Streit erhoben worden ist, sagte er: ... „Majestät, Sie sind geboren mit einem geraden, billigen Sinn, aber ihre Erzieher haben Ihnen als einzige Regierungsweisheit Mißtrauen und Eifersucht,
15 Furcht vor jedem glänzenden Verdienst, Vorliebe für geschmeidige, kriechende Menschen, Hochmut und ausschließliche Sorge für das eigene Interesse eingeprägt. Seit beinahe 30 Jahren haben ihre hauptsächlichsten Minister alle alten Staatsgrundsätze erschüttert oder umgestürzt, um Ihre Autorität, die die ihrige wurde, weil sie in ihre Hände kam, auf den höchsten Gipfel zu erheben. Man hat nicht mehr vom Staat und von Gesetzen ge-
20 sprochen, sondern nur vom König und seinem Gutdünken." ... Soviel vom Monarchen; vom Christen heißt es dann: „Sie lieben Gott nicht, Sie haben nur eine knechtische Furcht vor ihm. Die Hölle und nicht Gott fürchten Sie. Ihre Religion besteht in Aberglauben, in kleinlichen, äußerlichen Ceremonien .. Sie lieben nur Ihren Ruhm und Ihre Bequemlichkeit. Sie beziehen alles nur auf sich, wie wenn Sie der Gott auf Erden wären und
25 alles andere nur dazu geschaffen wäre, Ihnen aufgeopfert zu werden". ...

Der sanfte Fénelon nimmt da die Sprache eines Ambrosius oder Chrysostomus an. Er that seine Pflicht als christlicher Prediger und mutiger Patriot. Der Brief wurde jedenfalls vor 1695 geschrieben, man weiß aber nicht genau, wann er dem König übergeben worden ist.

30 Von seiner glänzenden Stellung am Hof wurde Fénelon plötzlich durch seine Verwickelung in die Streitigkeiten über die mystischen Lehren der Frau Guyon herabgestürzt. Als die Ansichten dieser frommen, aber exaltierten Frau, mit der Fénelon seit 1687 eng befreundet war, von der Mehrheit der Untersuchungskommission, zu der Bossuet, Noailles und Tronson gehörten und auch Fénelon berufen worden war, als häretisch verworfen
35 wurden, machte Fénelon nachträglich gewisse Vorbehalte und veröffentlichte seine Schrift „**Explication des maximes des Saints**", in welcher er die Grundgedanken der Frau Guyon in nüchterner Form mit allerlei einschränkenden Zusätzen vortrug. Alle Gottesliebe, welche nur durch Furcht vor Strafe oder Begierde nach irdischen Segnungen, selbst die, welche durch den Wunsch der eigenen Seligkeit in Gott bestimmt werde, erklärte er als
40 niedrige Vorstufen, die allein vollkommene Gottesliebe sei die „reine, uneigennützige Liebe", welche Gott um seiner selbst willen liebe; „selbst wenn Gott — freilich ein unmöglicher Fall wegen der gnadenvollen Verheißungen — die Seelen der Gerechten im leiblichen Tode vernichten oder sie auf ewig in den Versuchungen und Leiden dieses Lebens zurückhalten oder gar in alle Ewigkeit ferne von ihm alle Qualen der Hölle erdulden lassen wollte,
45 so würden doch die Seelen, welche in dieser reinen Liebe stehen, Gott nicht weniger treu lieben und ihm dienen" (Art. 2). „Das beschauliche Leben ist der Zustand des Gerechten auf Erden, in dem er mit Gott durch Ausübung der reinen Liebe vereinigt ist". „Die Beschaulichkeit ist negativ, d. h. frei von jedem sinnlichen Bild, von jeder begrenzten, besonderen Idee von der Gottheit, um nur bei der rein intellektuellen und abstrakten Idee
50 vom unbegrenzten, unbedingten Wesen stehen zu bleiben", deshalb könne sie aber doch, wie er weiter hinzufügt, „alle Attribute Gottes, die Trinität, die Menschheit Jesu Christi erkennen" (Art. 27). „Die Beschaulichkeit ist passiv, jedoch so, daß sie nicht das wirkliche, verdienstliche Thun des freien Willens und die aufeinanderfolgenden Handlungen, die man in jedem Augenblick wiederholen müsse, sondern nur die interessierte, unruhige Thätigkeit
55 ausschließe" (Art. 29). — Der Stil der Schrift ist trocken, dogmatisch, ohne alle Anmut und Salbung, und da den anfänglichen Aussagen gar oft nachfolgende Deutungen und Einschränkungen widersprechen, so hat die Darstellung viel Spitzfindiges und Unklares. Das Buch machte ein ungeheures Aufsehen, jedermann nahm Partei für oder wider dasselbe. Bossuet griff es mit Heftigkeit an (**instruction sur les états d'oraison etc.**)
60 und ließ sich selbst zu persönlichen Beleidigungen hinreißen; Fénelon antwortete mit Ge-

wandtheit auf jeden Angriff, blieb immer Herr seiner selbst und behandelte den Gegner oft von oben herab. Während Bossuet die universelle Tradition der katholischen Kirche verfocht, wollte Fénelon, der gerne auf die Aussagen der Mystiker sich berief und im Grund ein Schüler des Franz von Sales war, die individuelle Stimmung des einzelnen geltend machen, und neben und über der allgemein christlichen Frömmigkeit eine höhere, esoterische Religiosität aufstellen, welche nur auserlesenen Seelen und auch diesen nur in weihevollen Stunden zugehöre. Allein eine gedankenleere, passive Beschaulichkeit (Quietismus) ist ebensowohl der biblischen Gottesoffenbarung, als auch jedem Fortschritt des einzelnen und der ganzen Menschheit auf sittlich religiösem, ja selbst kulturellem Gebiete zuwider.

Fénelon hatte wohl die Jesuiten, insgeheim auch den Beichtvater des Königs, Le Tellier und eine große Anzahl des weiblichen Geschlechts für sich, aber der gallikanische Klerus trat fast ausnahmslos auf seiten Bossuets, außerdem besonders Leibnitz. Auch Ludwig XIV. entschied sich für Bossuet und verwies Fénelon in seine Diöcese nach Cambrai. Fénelon berief sich auf den Urteilsspruch des Papstes. Dieser zögerte 18 Monate lang und erst auf das ungestüme Andringen Ludwigs XIV. und Bossuets, der seinen Neffen eigens zur Betreibung dieser Sache nach Rom geschickt hatte, erklärte er einige Sätze aus der Schrift Fénelons für irrig (nicht häretisch). Fénelon verlas selbst das vom Papst gegen ihn ausgesprochene Verdammungsurteil und ließ alle Exemplare seiner Schrift, so viel er ihrer habhaft werden konnte, verbrennen. Es ließe sich fragen, ob diese Unterwerfung so ganz aufrichtig war und nicht, wie Leibnitz meinte, das Benehmen eines „gewandten Mannes". Dafür, daß er seine Meinungen auch später noch festhielt, zeugt eine Stelle in einem Brief an Le Tellier, wo er von seinem Streit mit Bossuet sagt: „Der, welcher irrte, hat obgesiegt, und der, welcher frei vom Irrtum war, ist unterlegen". Doch alsbald fügt er noch hinzu: „Gott sei gelobt, ich achte nicht bloß mein Buch für nichts, das ich freudig und gelehrig der Autorität des h. Stuhles aufgeopfert habe, sondern auch meine Person und meinen Ruf" (Nisard, Revue d. d. mondes 1845 S. 319). Thatsache ist, daß das päpstliche Verdammungsurteil, das so milde und so ungern erteilt worden war, Fénelon nicht schadete, man beklagte ihn, und wegen der Ungnade, in die er beim König gefallen war, bewunderte und liebte man ihn nur um so mehr.

Gerade in seiner letzten Lebensperiode, während seiner 18jährigen Wirksamkeit in seinem Erzbistum (1697—1715) zeitigte Fénelon die edelsten Früchte seines Lebens. Er bereiste regelmäßig alle Teile seines Sprengels und bewies sich durch Predigt und Seelsorge unter Reichen und Armen als einen treuen Hirten seiner Herde. Besondere Sorgfalt verwendete er auf Heranbildung würdiger Priester, und verlegte das Priesterseminar seiner Diöcese von Valenciennes nach Cambrai, um es persönlich überwachen zu können. Er bekämpfte mit Wort und Schrift (Dialogues sur l'éloquence) die damals beliebte pomphafte Schönrednerei auf der Kanzel und verlangte vom Prediger, daß er 1. beweise, 2. vor Augen male, 3. bewege. — Ein Muster von Kanzelberedsamkeit hat er selbst in seiner Rede zur Bischofsweihe des zum Kurfürsten von Köln ernannten Prinzen von Baiern, und in seiner Predigt zum Epiphanienfest gegeben. — Am hellleuchtendsten bewies Fénelon seine Mildthätigkeit im spanischen Erbfolgekriege (1701—1713), während dessen seine Diöcese mehreremale der Kriegsschauplatz war. Als 1709 die Umgegend von Cambrai vom Feinde verwüstet wurde, nahm Fénelon die fliehenden Bewohner ganzer Dörfer in seinem Palaste auf und ließ die Verwundeten und Kranken unter seiner persönlichen Aufsicht pflegen. Um dem Getreidemangel abzuhelfen, stellte er alle seine Einkünfte an Frucht dem Staate zur Verfügung. Auch den Feinden Frankreichs gewann solch Edelmut hohe Achtung ab. Prinz Eugen und der Herzog von Marlborough legten Garnisonen in die zum Kammergut des Erzbischofs gehörigen Orte zum Schutz seines Eigentums. — Fénelon beteiligte sich lebhaft an den jansenistischen Streitigkeiten, die gerade in seinem Erzbistum große Aufregung hervorriefen. Er übersetzte Augustins Buch de gratia und schrieb eine Abhandlung über die Freiheit. Zur Ausrottung des Jansenismus bat er den Papst, bei dem König darauf zu dringen, daß alle Würdenträger, die das gegen die Jansenisten aufgestellte Formular zu unterzeichnen sich weigerten und alle, welche im Verdacht ständen, die Anhänger dieser Richtung zu beschützen, ihres Amtes beraubt und im Falle hartnäckigen Widerstandes exkommuniziert würden (Douen S. 46). Er gab seine unbedingte Zustimmung zu der gegen die Jansenisten gerichteten päpstlichen Bulle Unigenitus (1713). — Was sein Verhalten zu den Protestanten betrifft, so erzählt der Kardinal von Bausset (freilich eine unzuverlässige Autorität), als Fénelon erfahren habe, daß im Hennegau viele Protestanten aus bloßer Furcht zur Messe gehen, aber insgeheim die evangelische Predigt aufsuchen, so habe er einem reformierten Prediger

jener Gegend feierlich versprochen, allen diesen Leuten Pässe zur Auswanderung zu verschaffen, damit sie ohne Heuchelei ihrer Überzeugung nachleben könnten.

Mitten unter den vielfältigen Arbeiten seines bischöflichen Amtes fand Fénelon noch Zeit für litterarische Thätigkeit. In seinem „Brief an die Akademie, die ihn als eines ihrer Mitglieder über die Fortsetzung des Wörterbuches um Rat gefragt hatte", bedauert er, daß man die französische Sprache, zum Zweck sie zu veredeln, immer ärmer mache. Im Streit zwischen den Antiken und Modernen als Schiedsrichter aufgerufen (1714), rühmt er von den antiken Klassikern, daß sie mit Kraft und Anmut die einfache Natur geschildert, die Charaktere durchgeführt und die Harmonie erreicht hätten. Besonders wichtig ist, daß er jetzt die verschiedenen Bruchstücke des Telemach, die er beim Unterricht für den Herzog von Burgund zu Grunde gelegt hatte, zu einem geordneten Ganzen zusammenfügte. Der Diener, der damit beauftragt war, das Manuskript, das Fénelon nur für seinen früheren Zögling bestimmt hatte, ins Reine zu schreiben, nahm heimlich eine Abschrift, die in Druck kam. Das Buch hatte einen ungeheueren Erfolg nicht bloß in Frankreich, wo es alsbald verboten wurde, sondern auch im ganzen übrigen Europa. Voltaire sagte daher: „Fénelon verdankte der Untreue eines Dieners seine europäische Berühmtheit, aber auch seine unwiderrufliche Verbannung vom Hof." Mit Unrecht hat man oft Fénelon die Absicht zugeschrieben, in diesem Roman eine Satire auf die Regierung Ludwigs XIV. zu machen, Fénelon selbst hat mit Nachdruck dagegen protestiert. Aber zweifellos finden sich darin Anspielungen auf die damaligen Zeiten. Idomeneus und Salente gleichen Ludwig XIV. u. Versailles, Telemach ist natürlich der Herzog von Burgund, und Mentor Fénelon selbst. Das Werk ist in höchst anziehender, kühner Sprache und mit genauer Kenntnis des Altertums geschrieben. Die Liebesabenteuer Telemachs, deren anziehende Schilderung von seiten eines Priesters oder Bischofs immerhin anstößig ist, lassen sich etwa bis auf einen gewissen Grad rechtfertigen durch den pädagogischen Zweck, den Prinzen seinen Zögling von fleischlicher Lust (Kalypso) und von leichtfertigen Liebesintriguen (Eucharis) abzumahnen, dagegen ihn zu einer Neigung zu ermutigen, die zu einer standesgemäßen, von den Eltern gebilligten Ehe führen kann (Antiope, Tochter des Königs Idomeneus). Allein die Vermischung von rein mythologischen Szenen (Beratung der Götter im Olymp rc.) mit christlichen Lehren und Ermahnungen, die dem Mentor oder einem ägyptischen oder kretischen Weisen in den Mund gelegt werden, hat zur Folge, daß der Leser beständig zwischen Altertum und Neuzeit, zwischen heidnischen und christlichen Ideen in der Schwebe gehalten wird, und trotz der Schönheit vieler einzelner Stücke macht das Ganze den Eindruck des Unwahren und Unbefriedigenden. — Wohl hatte der König jeden Verkehr Fénelons mit dem Herzog von Burgund streng untersagt, allein durch die Vermittelung gemeinsamer Freunde, besonders der Herzöge von Beauvilliers und Chevreuse, blieben sie stets in Verbindung. In schwierigen Augenblicken holte der Zögling gerne den Rat seines geliebten Lehrers ein. Unter verschiedenen politischen Gutachten, die Fénelon dem Herzog zukommen ließ, war ein „Plan für die Regierung des Königreichs". Fénelon sprach darin das damals unerhörte Prinzip aus: „Die Könige sind für die Völker da, nicht die Völker für die Könige". Er verlangte Beteiligung der Nation an der Regierung durch Zusammenberufung der Generalstaaten und Provinzialstände (Klerus, Adel und Bürger). Diese sollten jedoch nur beratende Stimme haben, alle Exekutivgewalt in der Hand des Königs „des Auserwählten Gottes" liegen. — Als nach dem Tode des Dauphin (1711) der Herzog von Burgund künftiger Thronfolger geworden war, schien eine neue glänzende Laufbahn für Fénelon sich zu öffnen. Seine Freunde suchten seine Berufung in den Rat des Königs durchzusetzen. Viele verdächtigten ihn wegen seines unbeschränkten Einflusses auf den Herzog nach der Rolle eines Mazarin oder Richelieu zu streben. Alle diese Pläne und Hoffnungen wurden durch den plötzlichen Tod des Herzogs von Burgund (1712) zu nichte gemacht. Beim Empfang der Todesnachricht, die ihn aufs tiefste erschütterte, rief Fénelon aus: „Meine Bande sind nun zerrissen, jetzt fesselt mich nichts mehr an die Erde". Einige Zeit nachher bat er um Rücksendung aller Briefe und Gutachten, die sich von ihm unter den geheimen Papieren des Herzogs fänden. Frau v. Maintenon ließ ihm sagen, daß der König selbst sie alle verbrannt habe. — Von nun an zog sich Fénelon, soviel er konnte, von der Öffentlichkeit zurück und suchte sich auf den eigenen Tod, den er nahe fühlte, durch Erbauung in der h. Schrift und durch Betrachtung des Vorbildes verschiedener Heiliger der katholischen Kirche vorzubereiten. Er entschlief sanft den 7. Januar 1715.

Saint Simon, der Fénelon häufig bei Hof gesehen und scharf beobachtet hatte, entwirft von ihm folgendes Bild: „Dieser Prälat war von hohem Wuchse, mager, wohl-

gestaltet und blaß, mit großer Nase und mit Augen, aus denen Feuer und Geist sprühten. Seine Physiognomie war derart, wie ich noch nie eine ähnliche gesehen habe, und wenn man sie nur einmal gesehen hatte, konnte man sie nie wieder vergessen. Sie vereinigte alles in sich und die Gegensätze widerstritten sich nicht in ihr. Sie drückte Würde und Galanterie, Ernst und Heiterkeit aus; sie gab zumal den Doktor, den Bischof und den vornehmen Herrn zu erkennen, Der in ihr, wie in seiner ganzen Person hervorstechende Zug war Feinheit, Geist, Anmut und Adel. Man konnte es nur schwer über sich gewinnen, sie nicht mehr anzusehen".

Von der seltenen Vielseitigkeit seiner geistigen Begabung und seiner ausgebreiteten Kenntnisse auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft und des Lebens legen seine zahlreichen litterarischen, theologischen und politischen Schriften beredtes Zeugnis ab. Vielseitig, komplex, ja man möchte oft fast sagen zwischen verschiedenen Farben schillernd war sein Charakter. Sanft von Natur, war er streng gegen sich selbst, gegen Andersdenkende oft hart. Stark zum Mysticismus hinneigend, durchschaute er doch mit scharfem Blick seine Umgebung und die ganze Zeitlage. Wenn er als Theologe die höchste Frömmigkeit in „reine uneigennützige Liebe zu Gott" setzte, und als Erzbischof ein bewunderungswürdige, selbstaufopfernde Liebesthätigkeit gegen Kranke, Arme und Leidende aller Art bewies, so strebte er doch auch wieder nach Macht und Herrschaft. „Er wollte Autorität, Orakel sein, ohne den geringsten Widerspruch zu dulden," sagt Saint Simon von ihm. Schwereren Vorwurf verdient er in den Fällen, da er der Ausführung seiner Pläne selbst seine Freunde aufopferte. So klagte er in seinem „Brief an Ludwig XIV." den Herzog von Beauvilliers, der ihm den Zugang zu seiner glänzenden Laufbahn eröffnet hatte, einer „Schwäche und Furchtsamkeit an, die den König entehren." Und seiner langjährigen Freundin, Frau von Guyon, als sie in der Bastille eingesperrt war, will er einen Widerruf entlocken, wünscht aber nicht, daß sie aus dem Gefängniß herauskomme (Michelet, Louis XIV. et le duc de Bourgogne S. 157). „Es ist mir lieb, daß sie dort sterbe, damit wir sie nie wieder sehen und nicht mehr von ihr reden hören." — Ein eifriger Verfechter der Autorität und Lehre der römisch-katholischen Kirche und entschiedener Gegner der religiösen Reformbestrebungen des Protestantismus und Jansenismus, war er andererseits ein großer Freund von politischen und sozialen Neuerungen, die oft an Utopien streiften. Wie man erzählt nannte ihn Ludwig XIV. „le bel esprit le plus chimérique de son royaume". — Fénelon gehört einer Übergangszeit an in Bezug auf Form und Inhalt seiner Schriften. Er hat nicht mehr den kraftvollen, konzisen Stil der großen Klassiker aus der Mitte des 17. Jahrhunderts; sein Stil ist voller Anmut und natürlicher Eleganz, verliert sich aber leicht in die Breite. In einer Zeit, die den unbedingten Despotismus Ludwigs XIV. fast vergötterte, ist Fénelon freisinnig und spricht zum erstenmal wieder von Volksrechten und Volkswohl. Er leitet so das 18. Jahrhundert mit seinen Ideen ein, weshalb ihn auch die Philosophen dieser Zeit, besonders d'Alembert, laut rühmten.

Trotz gewißer Schattenseiten und Fehler müssen wir, wenn wir das ganze Leben Fénelons in Eins zusammenschauen, entschieden anerkennen, daß er einer der edelsten Charaktere und der geistreichsten Schriftsteller seiner Zeit war; während am Hofe Ludwigs XIV. die Religion immer mehr zu leerem Formelwesen und berechneter Heuchelei wurde, drang er mit Ernst auf innerliche, freilich stark mystisch gefärbte Frömmigkeit, und während seiner letzten Lebensjahre wirkte er, wie wenige, im reichsten Segen. **J. Ehni,** P.

Ferdinand II. und die Gegenreformation in Österreich. — Hurter, Geschichte K. Ferdinands II., Bd I—XI (1850—1864); Stieve, Ferdinand II., AdB VI (1877); ders., Politik Baierns I (1878); Richter, Reformation und Gegenreformation in Oesterreich, Hist. Taschenbuch 5. Folge IX (1879); Wiedemann, Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns I—V (1879—1886); Hirn, Erzherzog Ferdinand II. von Tirol, I (1885); Stieve, Wittelsbacher Briefe aus den Jahren 1590—1610, I. Abt. (1885); Ziegler, Die Gegenreformation in Schlesien, Schr. d. V. f. Ref.Gesch. 24 (1888); Ritter, Deutsche Geschichte im ZA der Gegenref. I (1889); Stieve, der oberösterr. Bauernaufstand des Jahres 1626 (1891); Huber, Geschichte, Oesterreichs IV (1892), V (1896); Gindely, Geschichte der Gegenreformation in Böhmen (1894); Loserth, Die steirische Religionspazifikation (1896); ders., Zur Geschichte der Gegenreformation in Inneröfterreich, HZ NF 42 (1897); ders., Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Landen im 16. Jahrh. (1898); Schuster, Fürstbischof Martin Brenner. Ein Charakterbild aus der steirischen Reformationsgeschichte (1898).

Um ein reichliches Menschenalter später als im übrigen Deutschland liegt in den österreichischen Erblanden der Habsburger der Höhepunkt von Reformation und Ge-

reformation; erst im ersten Drittel des 30jährigen Krieges, unter der Herrschaft Kaiser Ferdinands II., fällt die endgiltige Entscheidung zu Ungunsten der Reformation. Als die österreichischen Lande 1564 aus der Hand Ferdinands I. in die seiner drei Söhne über-
gingen, war die Reformation beinahe gleichmäßig in allen diesen Gebieten vorgeschritten;
5 überall hatte sie sich trotz der grundsätzlichen Gegnerschaft des Kaisers stillschweigender Duldung zu erfreuen gehabt und infolge dessen so zugenommen, daß der vollständige Übergang zum Protestantismus nur von seiner rechtlichen Anerkennung und von der Schaffung einer kirchlichen Organisation abzuhängen schien. Alle Stände der Bevölkerung hatten in ihrer großen Mehrheit die neuen Ideen angenommen, — freilich so, daß zunächst ein Zustand
10 kirchlicher Verwirrung eingetreten war: altes war zerstört, ohne daß neues schon aufgebaut stand; ruhige Arbeit hätte nun erst beginnen müssen. In Böhmen und Mähren, in Schlesien und in der Lausitz, in Ober- und Unterösterreich, Steiermark, Kärnten, Krain und Görz war fast die gesamte Bevölkerung von dem neuen Geiste erfüllt. Am günstigsten für die kath. Kirche lagen die Dinge in Tirol; zwar regte sich auch hier der Abfall, be-
15 sonders unter den Bergleuten des Innthals, zwar waren auch hier alle Einrichtungen der kath. Kirche in schlimmstem Verfall, aber hier wurde die Reformation nicht wie anderwärts zu einer die ganze Bevölkerung bewegenden Angelegenheit. Eine gut geregelte landesherrliche Regierung griff thatkräftig ein, ehe die Zersetzung überhand nahm: in der kleinen dünn bevölkerten Grafschaft war es möglich, die Verbreitung der neuen Lehren aus dem
20 Lande zu weisen, das weitere Eindringen protestantischer Elemente zu verhindern, das gesamte kirchliche Leben scharf zu überwachen, ja durch landesherrliche Gewalt die kath. Kirche zu neuem Leben zu erwecken. Wirkten auch Jesuiten und Kapuziner eifrig mit, so war doch die Thätigkeit der Innsbrucker Regierung und das Vorbild des erzherzoglichen Hofes das wirksamste Moment der Gegenreformation; Erzherzog Ferdinand von Tirol konnte
25 sich rühmen, ohne viel Gewalt und Kampf sein Land der Kirche erhalten, Gottesdienst und Wallfahrtswesen zu neuer Bedeutung für die Bevölkerung erhoben zu haben.

Anders vollzog sich die Entwickelung in den übrigen Erbländern: die Nachfolger Ferdinands I. — Maximilian II. in Böhmen (mit seinen Nebenländern Mähren, Schlesien, Lausitz), Ober- und Unterösterreich, Erzherzog Karl in Innerösterreich (Steiermark, Kärnten,
30 Krain, Görz) — blieben zuerst in der duldsamen Richtung des Vaters; bald aber folgten die wichtigsten Zugeständnisse an die prot. Landstände. In Unterösterreich gewährte Maximilian 1568—1571 Religionsfreiheit für den Adel und dessen Unterthanen — ein Zugeständnis, daß auch die Oberösterreicher sofort und ohne daß es ihnen bestritten worden wäre, für sich in Anspruch nahmen, obwohl es ihnen formell nie gemacht worden war; die gleiche Religions-
35 freiheit erhielt der böhmische Adel 1575. In Innerösterreich bewilligte Karl 1572—1578 die sog. Religionspazifikation, die dem Herren- und Ritterstand die Augsb. Konfession und die Duldung der vorhandnen prot. Schulen und Kirchen gewährte, — nur für die landesherrlichen Städte und Märkte und für seine eigenen Güter behielt sich der Erzherzog die Bestimmung der Religion vor. Mit höchstem Widerwillen machte Karl diese Zugeständ-
40 nisse, — lediglich Geldnot und die drohende Türkengefahr brachten ihn dazu. Auch bei Maximilian II. wirkte ein ähnlicher äußerer Zwang, aber in seinen religiösen Empfindungen fühlte er sich durch seine Nachgiebigkeit wohl kaum bedrückt, — er besaß genugsame Berührungspunkte mit den neuen Anschauungen.

Die ersten rechtlichen Grundlagen für die Entwickelung eines prot. Kirchenwesens
45 waren durch diese landesherrlichen Bewilligungen gewonnen, — Grundlagen freilich, die für die Nachfolger der Fürsten noch nicht ohne weiteres bindend waren, denn es handelte sich nur um persönlich gemachte Zugeständnisse. Nicht minder gefahrvoll war die innere Schwäche dieses siegreich vordringenden Protestantismus: Lutheraner, Flacianer und Melanchthonianer, böhmische Brüder und Calvinisten standen in ihm nebeneinander und wider-
50 strebten der Zusammenfassung zu einem starken Kirchenwesen. Wie an einheitlicher Kirchenordnung und Agende, so fehlte es auch an tüchtigen Geistlichen; von Wittenberg, Jena, Tübingen, Heidelberg und Genf wurden wohl Vertreter der verschiedenen Richtungen nach Österreich gesandt, aber viele untaugliche Elemente drängten sich daneben ein und fanden bei dem Mangel an Seelsorgern einen Platz. Vorkämpfer des Protestantismus war der
55 Adel, aber deshalb war die Bewegung auch abhängig von den Schwächen dieses Standes, der nirgends in den habsburgischen Gebieten geistig und sittlich befähigt war, mit überlegener Selbstlosigkeit nach einem festen Ziele zu streben; nur in den kirchlichen Fragen fand er sich mit den anderen Ständen zusammen, während er sonst diesen gegenüber engherzige Abgeschlossenheit wahrte. Unter solchen Umständen dankte der Protestantismus
60 jene Erfolge zum guten Teile der Schwäche der Gegenpartei.

Aber nun erhob sich diese Gegenpartei zu neuem Leben: in den 70er und 80er Jahren des 16. Jahrhunderts traten auch in Österreich unter der Geistlichkeit und unter dem Adel die ersten vom Geiste der Gegenreformation geleiteten Männer auf; der Katholicismus erstand von neuem als ein Ideal. Schüler der Jesuiten traten auf den Plan, — hatten diese doch schon seit 1551 in Wien gewirkt, 1562 eine österreichische Ordensprovinz gebildet 5 und Niederlassungen in allen Kronländern begründet. In Böhmen, Mähren, Unterösterreich waren einzelne Mitglieder des vornehmsten Adels katholisch geblieben; gemeinsam mit den Prälaten begannen sie kath. Parteien auf den Landtagen zu bilden. Vor allem in Böhmen, wo die höchsten Landesämter in der Hand von Katholiken geblieben waren, begannen diese in ihrem Kreise, auf ihren Besitzungen mit der Gegenreformation. In Unterösterreich 10 wurde Melchior Klesl, ein Konvertit und Jesuitenschüler, der Führer einer kath. Partei, zugleich auch durch seine Stellung erst im passauischen, dann im landesfürstlichen Dienste die Seele der kirchlichen und staatlichen Gegenreformation, — seine Thätigkeit wurde bald sunentbehrlich, obwohl er nicht nur bei den Protestanten aufs höchste verhaßt, sondern selbst bei den Freunden nicht beliebt war. Als vertrautester Ratgeber des Erzherzogs 15 und späteren Kaisers Mathias übte er drei Jahrzehnte lang den stärksten Einfluß auf die politischen und kirchlichen Verhältnisse Österreichs aus.

Aber am schwersten fiel doch ins Gewicht, daß die Nachfolger jener ersten freiwilligen oder unfreiwilligen Beförderer des Protestantismus mit allen Kräften darauf hinarbeiteten, die gemachten Zugeständnisse wieder zu beseitigen oder doch einstweilen möglichst zu um- 20 gehen. Rudolf II. begann 1578 mit der Vertreibung aller prot. Prediger aus Wien; als er freilich in Oberösterreich schroffsten Widerstand gegen seine Absichten fand, ging er vorsichtiger und milder zu Werke. Immerhin wurden aber doch im Laufe der 80er Jahre manche Erfolge durch den Kaiser erzielt; den prot. Adligen Unterösterreichs wurde durch Prozesse — ein Vorschlag Klesls — eine Kirche nach der andern abgenommen und dem 25 kath. Gottesdienste zurückgegeben, einzelne Städte wurden zum alten Glauben zurückgeführt — die Einsetzung katholischer Stadträte verstärkte zugleich in den Landtagen die katholischen Minderheit — und der kath. Restaurationspartei nach Möglichkeit die Wege geebnet. Während es in Unterösterreich zu keinem geschlossenen Vorgehen der protestantischen Stände kam, erhielt sich in Oberösterreich der Widerstand gegen alle diese Maß- 30 regeln bis 1597, zuletzt aufflammend in dem durch wirtschaftliche und kirchliche Not entstandenen Bauernaufstand der Jahre 1595—1597, — mit diesem zugleich durch Waffengewalt endgiltig niedergeworfen. Eine Reformationskommission begann darauf ihre schonungslose Thätigkeit: dem Adel blieb zwar prot. Gottesdienst — doch nur auf seinen Schlössern — erlaubt, aber den Bürgern und Bauern wurde im Laufe einiger Jahre so zugesetzt, daß 35 am Anfang des 17. Jahrhunderts die Herrschaft der kath. Kirche in Oberösterreich äußerlich wiederhergestellt war. Doch blieb ein großer Teil der Bevölkerung im Herzen protestantisch, begünstigt von neuer Nachsicht der Regierung gegenüber manchem Ungehorsam; als dann die Streitigkeiten im Herrscherhause begannen, nahmen die prot. Anschauungen wiederum stark zu. 40

Seit etwa 1600 war Rudolf II. geisteskrank. Die Folgen seines Zustandes waren für die Regierung seiner Länder schließlich so schlimm, daß 1604 ein Zusammenbruch seiner Herrschaft und damit der habsburgischen Macht bevorzustehen schien. Die nächsten Verwandten des Kaisers suchten der Gefahr vorzubeugen, indem sie sich gegen Rudolf vereinten und dessen Ersetzung durch den jüngeren Bruder Mathias vorbereiteten. Da 45 Rudolf für eine gütliche Vereinbarung nicht zu haben war, so drängte Mathias auf den offenen Kampf; zur Stärkung seiner Macht blieb ihm nichts anderes übrig, als die Hilfe der Stände Ungarns und der Erblande nachzusuchen und durch Zugeständnisse sich zu sichern: 1606 versprach er den ungarischen Protestanten freie Religionsübung, den mährischen Ständen gab er Zusicherungen gegen jede Religionsverfolgung. Schwerer wurde 50 ihm die Vereinbarung mit den österreichischen Ständen: diese verlangten vor der Huldigung vollständige Religionsfreiheit und neue ständische Rechte, — Forderungen, auf die Mathias, beraten von Klesl, nicht eingehen wollte. Endlich gab er in den wesentlichsten Punkten doch nach; die Stände benutzten diese Zeit umworbener Selbstständigkeit, das Kirchenwesen wiederum protestantisch zu ordnen, überall Gottesdienst und Schulen einzurichten. 55

In Böhmen, wo der Protestantismus in der früheren Zeit Rudolfs ebenfalls bedrückt worden war, kamen dieselben Verhältnisse den Ständen nicht weniger zu gute: für die Unterstützung des Kaisers gegen Mathias erlangten sie zuerst vorläufige Religionsfreiheit und dann am 9. Juli 1609 den Majestätsbrief, der die Religionsfreiheit und die kirchliche Organisation der Protestanten feierlich anerkannte. Ähnliches erwirkten sich auch die schle- 60

fischen Stände. Mathias bestätigte, als er 1612 in den Erblanden und im Kaisertum nachfolgte, diese Bewilligungen des Bruders.

Der Kampf zwischen Rudolf und Mathias hatte die Stellung der österreichischen Protestanten stark befestigt; von Tirol und Innerösterreich abgesehen, lagen die Dinge jetzt wiederum ähnlich günstig wie beim Ausgang Maximilians II. Aber einige schwer wiegende Unterschiede waren doch vorhanden: eifrige, in sich gefestete kath. Minderheiten standen neben den prot. Landständen — in Unterösterreich war z. B. 1616 ein Bündnis zwischen Prälaten, Herren und Rittern „zum Schutz der katholischen Religion" geschlossen worden —, die innere Erstarkung der kath. Kirche hatte zugenommen, die Jesuiten hatten an allen wichtigen Punkten Niederlassungen und Schulen, die auf die heranwachsende Generation einwirkten — die Universität Graz gehörte ihnen ganz, Wien wurde ihnen 1617 übergeben —, auch die Kapuziner entfalteten eine erfolgreiche Thätigkeit. Und schroffer noch als früher war der Gegensatz zwischen der Regierung und den protestantischen Ständen geworden: mit den kirchlichen Streitpunkten hatten sich die politischen ganz und gar verflochten, — Protestantismus und Ständewesen gehörten zusammen wie Katholicismus und Landesfürstentum. Je mehr die ständische Macht gestiegen war, je deutlicher der Adel nach einem Bündnis aller böhmisch-österreichischen Stände strebte, um so feindlicher wurde die Stellung der Monarchie gegenüber allen Rechten und Bestrebungen der Stände. Im Grunde war es doch die kurzsichtige Haltung der Monarchie gegenüber den kirchlichen Fragen, die eine für das gesamte Staatswesen gedeihliche Lösung unmöglich machte. Mathias war nicht der Mann, eine solche Lösung zu finden; er ließ den Dingen ihren Lauf und beförderte nur fortwährend den Kampf im kleinen gegen den Protestantismus. Hätte er die Macht besessen, so würde er gerne eine gewaltsame Gegenreformation durchgeführt haben; bei seiner Ohnmacht beschränkte er sich jedoch auf mancherlei Zwang und Bedrückung im einzelnen und gab dadurch Anlaß zu immer höher steigender Erbitterung in seinen Ländern. Vor allem in Böhmen. Seine Erfolge, z. B. auf dem den Ständen ungünstigen Landtag von 1615, täuschten hier den Kaiser; als es ihm 1617 durch rasches und drohendes Vorgehen gelang, die Stände zur „Annahme" Ferdinands von Steiermark als künftigen Nachfolgers in der Königswürde zu bringen, stieg sein Mut zu gegenreformatorischen Maßregeln, — der böhmische Aufstand, das Sichlossagen Böhmens von der habsburgische Dynastie war die Folge. Ein protestantischer Fürst, Friedrich V. von der Pfalz, wurde zum König gewählt. Aber mit der Niederwerfung des böhmischen Aufstandes kam zugleich die letzte und endgiltige Niederlage des österreichischen Protestantismus. Mathias' Nachfolger Ferdinand II. wurde für Gesamtösterreich der Wiederhersteller des Katholicismus, so wie er es für Innerösterreich schon zwei Jahrzehnte vorher geworden war. Seine Persönlichkeit steht deshalb im Mittelpunkt der österreichischen Gegenreformation.

Ferdinand war am 9. Juli 1578 zu Graz als Sohn Erzherzog Karls und Marias von Baiern geboren. Wie es der Gesinnung seiner Eltern entsprach, war seine Erziehung eine streng kirchliche; der Sohn sollte die Niederlage des Vaters im Kampfe mit den prot. Ständen wieder gut machen, — so sprach es Karl in seinem Testamente aus und so ersehnte es die noch viel leidenschaftlicher katholische Maria. Denn so lange Erzherzog Karl lebte, drückte ihn die Reue über seine Nachgiebigkeit; die Kurie that ihr möglichstes, dieses Gefühl zu verstärken. Soweit es ihm möglich war, ebnete er selbst im letzten Jahrzehnt seiner Regierung die Wege für eine durchgreifende Gegenaktion des Nachfolgers, der durch kein Versprechen gegenüber den Ständen gebunden war. Die Gründung eines Jesuitengymnasiums — die Jesuiten waren seit 1572 in Graz —, die Errichtung einer Universität (1586), die der Gesellschaft Jesu übergeben wurde, waren Maßnahmen zur Kräftigung des Katholicismus, — ein Gegengewicht gegen die bis dahin so erfolgreichen prot. Schulen. Auch wurde bereits durch Erzherzog Karl unter baierischer Mitwirkung (Konferenzen zu München im Oktober 1579) ein geheimes, eingehendes Programm für die künftige Gegenreformation aufgestellt, auf Grund dessen seit Anfang der 80er Jahre der Protestantismus bedrängt und auch schon stark zurückgedrängt wurde. Um den jungen Ferdinand von den in Graz herrschenden prot. Anschauungen möglichst fernzuhalten, wurde er Ende 1589 auf die Universität Ingolstadt geschickt, — dem Oheim Herzog Wilhelm von Baiern wurde die Sorge für seine Erziehung anvertraut. Sehr zum Mißfallen der heimischen Stände; sie forderten als Erzherzog Karl 1590 starb, die Rückberufung des jungen Fürsten, — auch der Kaiser und seine Brüder waren dafür, da sie den baierischen Einfluß auf die Erziehung Ferdinands nicht gerne sahen. Aber Maria setzte ihren Willen durch: Ferdinand blieb noch bis 1595 in Ingolstadt. Dort besuchte er zuerst das Jesuitengymnasium; seit 1592 hörte er dann Vorlesungen in der philosophischen Fakultät über Physik, Mathematik, Geschichte und

Politik, auch etwas Rechtswissenschaft. Der Eifer Ferdinands, sein musterhaftes Betragen werden gerühmt; sein kindlicher Gehorsam, auch gegen Herzog Wilhelm, war ein vollkommener. Um so weniger zeigte sich bei ihm ein selbstständiger Wille oder reichere geistige Begabung; wie ihm später als Kaiser Thatkraft und Selbstständigkeit fehlte, so auch Interesse für geistiges Leben, für Wissenschaft oder Künste, — Erbauungsschriften und Heiligengeschichten bildeten dauernd die einzige Lektüre dieses Geistes. In ihm hatte die jesuitische Erziehungsmethode ein typisches Beispiel geschaffen.

Ende Februar 1595 kehrte Ferdinand nach Graz zurück; im Mai wurde ihm vom Kaiser unter gewissen Vorbehalten die Regierung übertragen. Eine Regentschaft — zuerst Erzherzog Maximilian, dann Erzherzog Ernst — hatte inzwischen die Regierung geführt. Die Stände hatten 1590 eine kaiserliche Entscheidung erlangt, daß es in der Religionssache bis zur Volljährigkeit Ferdinands gehalten werden solle wie zuvor; aber die erstrebte Einreihung der Religionspazifikation unter die Landesfreiheiten war nicht zu erreichen gewesen, so daß sie ein unsicheres Zugeständnis blieb. Im Dezember 1596 erfolgte die Volljährigkeit Ferdinands; daß es gelang, die Stände ohne Anerkennung ihrer kirchlichen Rechte zur Huldigung zu bringen, war ein deutliches Zeichen der Absichten des neuen Herrschers, — zugleich trat dabei zu Tage, daß die katholische Partei im Lande gewachsen, daß die Thätigkeit der Jesuiten nicht vergeblich gewesen war. Ferdinand ging bedächtig vor; nachdem er sich auf einer Reise nach Loretto und Rom für die ihm vorschwebende Aufgabe vorbereitet und ein Gelübde zur Vernichtung des Protestantismus in seinen Ländern abgelegt hatte, begann Ende Juni 1598 in ganz Innerösterreich von neuem und schärfer als zuvor die Gegenreformation. Es waren durchgreifende Maßregeln: die protestantischen Prediger und Lehrer wurden vertrieben, die protestantischen Kirchen geschlossen, den Unterthanen die Rückkehr zum Katholicismus oder die Auswanderung anheimgegeben; auch dem Adel wurde die Ausübung protest. Gottesdienstes verboten, nur das Bekenntnis blieb ihm freigestellt. Damals wenigstens noch; später, auf der Höhe seiner Erfolge 1628, hat Ferdinand auch dem Adel die Rückkehr zur katholischen Kirche binnen Jahresfrist befohlen. Immerhin trafen schon diese früheren Maßregeln den Adel schwer genug; wurde doch auch ein geistiger Mittelpunkt des Protestantismus, die reiche Bibliothek der Landschaft zu Graz, den Flammen übergeben. Im ganzen Lande wirkten sog. Reformationskommissionen, die Jesuiten dehnten ihr Wirken jetzt weiter aus, — das Verbot auswärtiger Schulen wies alle Bildungsbedürftigen auf die Schulen der Gesellschaft Jesu an.

Ferdinand ließ sich durch nichts in seinem Vorgehen stören; weder die Abmahnungen der eignen Räte, noch die des Kaisers und der protestantischen Reichsstände hielten ihn auf. Der Widerspruch seines Adels, der öfters gewaltsame Widerstand der Bevölkerung waren vergeblich; die landesherrliche Gewalt, thatkräftig angewendet, zeigte sich stark genug, ihren Willen in kurzer Zeit durchzusetzen. Bis 1602 war in den innerösterreichischen Gebieten die Gegenreformation vollendet, — freilich mit einer starken und unwiederbringlichen Abnahme ihres Wohlstands, denn viele der tüchtigsten und vermögendsten Bewohner hatten um des Glaubens willen die Heimat verlassen. Und für diese Gebiete erschien keine Periode neuen Auflebens der Reformation; die Kämpfe im Hause Habsburg haben Innerösterreich wenig berührt. Ferdinand bewahrte dabei eine vorsichtige Zurückhaltung: er hielt es mit Mathias, ohne es doch mit Rudolf zu verderben. Die Zugeständnisse, die Mathias den Protestanten machte, erschienen ihm als ein schwerer Frevel, gegen den er in aller Form Verwahrung einlegte. Aber dem siegenden Mathias schloß er sich wiederum an (1611), — wurde er selber doch bei der Kaiserwahl von 1612 den Katholiken des Reiches als künftiger Nachfolger in Aussicht gestellt. Erzherzog Maximilian, der jüngere Bruder Rudolfs und Mathias', zunächst selber nachfolgeberechtigt, aber ohne Erben und ohne Ehrgeiz, ist dann besonders dafür thätig gewesen, die Nachfolge Ferdinands sicher zu stellen. Spanische Ansprüche auf die Kaiserkrone wurden 1617 durch einen geheimen Vertrag, der die italienischen Reichslehen und das österreichische Elsaß preisgab, beseitigt; die Wahl („Annahme") Ferdinands zum König von Böhmen gelang, wie erwähnt, 1617, zum König von Ungarn 1618, — beide Male bestätigte Ferdinand auf Rat der Jesuiten die von Mathias gemachten kirchlichen Zugeständnisse. So war mit gutem Erfolge vorbereitet, daß bei dem Mangel anderer nachfolgefähiger Habsburger der Überwinder des innerösterreichischen Protestantismus einstmals sowohl die Kaiserwürde wie die Herrschaft in allen deutsch-habsburgischen Landen in seiner Person vereinigen konnte. Grund genug, daß die Gärung in den Kreisen der böhmischen und österreichischen Protestanten stieg.

Als 1618 der böhmische Aufstand ausbrach, waren Ferdinand und Erzherzog Maximilan für unverzügliche gewaltsame Niederwerfung; des Kaisers maßgebender Berater Klesl — seit

1616 Kardinal — wurde von ihnen, weil er mit der Anwendung von Waffengewalt noch zögern wollte, im Juli 1618 verhaftet, — Mathias, jetzt so machtlos wie einst ihm selber gegenüber Rudolf II., ließ es geschehen. Die Regierung lag seitdem in den Händen der zwei Erzherzöge. Aber freilich fehlte viel, daß den beiden Usurpatoren eine wirkliche 5 Macht zur Verfügung gestanden hätte; als Mathias am 20. März 1619 starb, war Böhmen in offenem Aufstande, Ungarn und die böhmischen Nebenländer unzuverlässig, Ober- und Unterösterreich in stillem Einverständnis mit dem Feind; selbst in Innerösterreich regten sich von neuem die niedergeworfenen Kräfte. In diesem Augenblicke setzte Ferdinand alles an die Erlangung der Kaiserkrone. Er eilte zum Wahltag nach Frankfurt, und da die 10 protestantischen Kurfürsten zwiespältig waren, überhaupt ein geeigneter Gegenkandidat fehlte, so gelang am 26. August die Wahl Ferdinands II. zum Kaiser. Dann war es sein nächstes Werk, im rasch geschlossenen Bunde mit Kurfürst Maximilian von Baiern und der Liga den böhmischen Aufstand niederzuwerfen. Nach dem Siege wurde zunächst den Protestanten jede Bestätigung früherer Rechte verweigert, — nur für die Lausitz und 15 Schlesien erwirkte der Kurfürst von Sachsen Anerkennung des Majestätsbriefes. Seit 1621 begann sodann die planmäßige Durchführung der Gegenreformation in Böhmen, Mähren, Ober- und Unterösterreich. Zuerst in Böhmen; wie einst in Innerösterreich wurden die protestantischen Lehrer und Prediger aus dem Lande vertrieben, der Besuch katholischen Gottesdienstes erzwungen und der Bevölkerung die Wahl zwischen Unterwerfung und Aus- 20 wanderung gestellt, — aber das Vermögen der Auswanderer wurde hier konfisziert. In den Städten wurden katholische Stadträte eingesetzt, die Protestanten von allen städtischen und staatlichen Ämtern ausgeschlossen. Einquartierung half den Mut der Widerstrebenden brechen; auf Übertritte wurden Belohnungen ausgesetzt. Vorstellungen der böhmischen Protestanten und des Kurfürsten von Sachsen beim Kaiser blieben erfolglos. Seit 1624 25 wurde auch gegen den Adel vorgegangen und im Juli 1627 erschien ein kaiserliches Patent, daß niemand im Lande geduldet werden solle, der nicht katholisch sei, gleichviel welchem Stande er angehöre; dem Adel wurde eine Frist von sechs Monaten zum Übertritte gesetzt, eine gleich lange Frist für den Verkauf der Güter im Falle des Ungehorsams. Die Erfolge blieben nicht aus: der Protestantismus wurde im Laufe einiger Jahre unterdrückt, — in Prag 30 blieb 1631, als die Sachsen kamen, alles still, so vortrefflich hatte die Reformations-kommission 1627 und 1628 in der Stadt ihre Arbeit verrichtet. Aber auch in Böhmen war der Wohlstand des Landes schwer geschädigt worden, — kam doch, um nur ein Beispiel anzuführen, das große Kuttenberger Bergwerk infolge von Ausweisungen der protestantisch Gesinnten ganz in Verfall. Viele tausende von Auswanderern zogen nach 35 Sachsen und Brandenburg. Das geistige Leben Böhmens sank in die Hände der Gesellschaft Jesu.

Gleichartig war das Vorgehen Ferdinands in Mähren und Unterösterreich, wo jedoch der Adel vor gewaltsamer Bekehrung verschont blieb: erst 1641 wurde schärfer gegen ihn vorgegangen, weil er angeblich in Verbindung mit den Schweden stand. Doch war seine 40 Macht schon lange nicht mehr vergleichbar mit der stark herangewachsenen des glaubenseifrigen katholischen Adels. In Oberösterreich widerstrebte zunächst der baierische Pfandhalter der vom Kaiser gewünschten Gegenreformation. Das Land war seit 1620 als Pfand für die Kriegskosten an Maximilian von Baiern gekommen; dieser hielt den Zeitpunkt zur Ausrottung des Protestantismus noch für verfrüht und ließ durch seinen Statthalter nur Maß- 45 regeln zur Stärkung des Katholicismus treffen. 1624 überließ dann Maximilian dem immer wieder drängenden Kaiser die Verwirklichung seiner Wünsche; eine kaiserliche Kommission begann seitdem mit den erprobten Mitteln zu arbeiten. Es zeigte sich zäher Widerstand; aber es wurde Ostern 1626 als Termin für Unterwerfung oder Auswanderung gestellt. Selbst der Adel blieb davon nicht ausgenommen; auf seine Bitte um Aufhebung der 50 Verfügung wurde den Ständen vom Kaiser ewiges Schweigen in Sachen der Religion befohlen. Als der Termin herannahte, mußte jedermann im Lande eine schriftliche Erklärung seiner Unterwerfung abgeben. Viele opferten ihre Überzeugung, als ihnen vor der beabsichtigten Auswanderung der Verkauf ihrer Habe auf alle Weise erschwert, als den noch Zögernden Einquartierung ins Haus gelegt wurde. Das vorher ganz protestantische Linz war schon im 55 Mai 1626 wieder ganz katholisiert. Der Bauernaufstand, der im Sommer dieses Jahres ausbrach, war ein letzter Versuch des Widerstandes; mit seiner Niederschlagung war auch hier das Werk der Gegenreformation vollbracht.

Die letzten Regungen protestantischer Anschauungen in Innerösterreich wurden 1628 durch Ausweisung der protestantischen Adeligen — es wird von 800 berichtet — beseitigt. 60 Auch in Schlesien wurde seit 1627, des früheren Versprechens ungeachtet, der Protestan-

tismus bekämpft; doch kam es hier nur zur Rekatholisierung einzelner Gebiete, die das Kriegsglück gerade ganz in die Hand des Kaisers gegeben hatte. In Ungarn die Gegenreformation durchzusetzen, lag nicht in der Macht Ferdinands; dafür erzielte aber in der folgenden Zeit die friedliche vom Kardinal Pazmany, dem Erzbischof von Gran, geleitete Gegenreformation so große Erfolge, daß z. B. die Mehrheit des Adels wiederum katholisch wurde.

Ferdinand II. hatte sein Ziel erreicht, — die katholische Kirche war in allen seinen Ländern wieder alleinherrschend geworden. Die Gewalt hatte gesiegt, obwohl Ferdinand selber durchaus kein Gewaltmensch war. Die Ausrottung des Protestantismus war ihm eine Gewissenssache, eine Frage seines Seelenheils, — im übrigen war er von Natur gutmütig und nachgiebig. Ein tieferes Verständnis für die Staatsangelegenheiten besaß er wohl kaum, so pflichteifrig er auch war; der Jagd, der Musik und kirchlichen Handlungen widmete er den größten Teil seiner Zeit. Er war ohne Thatkraft und abhängig von seinen Räten, bes. von dem steierischen Konvertiten Hans Ulrich von Eggenberg; der jeweiligen Mehrheit der Räte folgte er am liebsten. In allen Angelegenheiten, auch in rein politischen, befragte er zuerst seine geistlichen Ratgeber, die Jesuiten, um zu erfahren, ob etwas gegen Gottes Willen sei oder nicht; doch war solcher Rat nicht immer für ihn bindend. Sein Beichtvater, der Jesuitenpater Villerius, war in geistlichen und politischen Fragen bei ihm mächtig. Gering nur war der Einfluß seines Schwagers Maximilian von Baiern — seit 1600 war Ferdinand mit dessen Schwester Maria Anna vermählt († 1616); die beiden hatten sich schon während des gemeinsamen Aufenthalts in Ingolstadt nicht verstehen können. Diese Naturen waren verschieden genug, — aber dennoch glückte dem weit weniger begabten und weniger thatkräftigen Ferdinand nicht minder bedeutsames wie dem baierischen Kurfürsten. Die durch Ferdinand II. herbeigeführte Wendung in den inneren Geschicken seiner Länder bestimmt seitdem die Stellung Österreichs zum übrigen Deutschland, — es wird zwar wieder ein kirchlich einheitliches Land, aber es hört auf, ein bedeutsamer Faktor in der deutschen Kulturentwicklung zu sein.

Für die inneren Verhältnisse Oesterreichs war der Sieg der Gegenreformation zugleich die Niederlage des Ständewesens, — das Landesfürstentum brauchte die Ansprüche eigenwilliger Stände nicht mehr zu fürchten. Aber es war doch ein schwerer Verlust für das Staatswesen, daß es nicht gelungen war, die Kraft der ständischen Bewegung in den Dienst der Monarchie zu stellen; nicht nur für die geistige, auch für die innere politische Entwickelung Österreichs bedeutete der Ausgang des großen Kampfes eine Hemmung lebendigen Fortschrittes. Auf die schwere Schädigung des materiellen Wohlstandes, die in allen von der Gegenreformation betroffenen Gebieten eintrat, ist bereits hingewiesen.

Ferdinand II. starb 1637; in den Vorverhandlungen des westfälischen Friedens wurde noch einmal versucht, die Ergebnisse der Reaktion in den habsburgischen Ländern umzustoßen. Jedoch nur zwei geringe Zugeständnisse wurden durchgesetzt: für die protestantischen Schlesier wurden günstige Bestimmungen erlangt und dem zusammengeschmolzenen protestantischen Adel Niederösterreichs blieb die Religionsfreiheit. Für die wenigen Protestanten, die ihren Glauben in verborgner Treue bewahrt und fortgeerbt hatten und immer erneuten Nachforschungen der Behörden ausgesetzt waren, kam 1781 mit dem Toleranzedikte Josefs II. die Zeit der Befreiung. **Walter Goetz.**

Fergusson, David, gest. 1598. — Quellen: Row, Historie of the Kirk of Scotland from the year 1558 to August 1637, Edinburg 1842; Tracts by F., in der Ausgabe des Bannatyne Club, Edinb. 1860, Einleitung; Wodrow, Manuscript Collections in der Bibliothek der Glasgower Universität; vgl. auch desselben Analecta; Hew Scott, Fasti Eccles. Scot., vol. II; M'Crie, Lives of Knox and Melville (wiederholt gedruckt); Brown, Life of J. Knox, Edinb. 1897; L. Stephens, Dict. of Nat. Biography, Lond. 1889, vol. XVIII.

Über das Leben F.s, eines „Vaters der schottischen Reformation" besitzen wir nur spärliche Nachrichten. Nach Wodrow (MS C., vol. XVII, Nr. 16) ist er um 1525 geboren, wahrscheinlich in Dundee. Ursprünglich ein Handwerker ging er, als die reformatorischen Ideen in seinem Vaterlande zum Durchbruch gelangten, „auf die Schulen" und erwarb sich, ohne jemals eine Universität besucht zu haben, eine gründliche Kenntnis der altklassischen Litteratur, die ihm die Zulassung zum Pfarramt sicherten. Im Juli 1560 wurde er Pfarrer von Dumferline, einer der Residenzen Jakobs II., auf den er durch seine charaktervolle Mäßigung, namentlich aber durch seinen schlagfertigen Witz bald Einfluß gewann. Nach seiner eignen Mitteilung war er einer der sechs ersten Vorkämpfer der Reformation, der bereits einige Jahre „vor der Reformation" das Evangelium predigte, „zu einer Zeit, wo

von Pfarrgehältern keine Rede war, wo die politischen und kirchlichen Machthaber das Neue befehdeten und kein Mann von Namen die Sache in die Hand zu nehmen wagte" (J. Melvilles Diary, S. 357). Schon in seinem ersten Pfarramt wirkte er, ein Mann von genialer Eigenart, durch seinen gehaltenen Ernst, sein tiefgründiges Urteil und die 5 frische Ursprünglichkeit seiner Rede auf weite Kreise und wurde, früh als ein Führer der Kirche in jenen bewegten Tagen von den Seinen anerkannt, fast in allen kirchenpolitischen Verhandlungen mit dem dem neuen Geiste sich zuerst versagenden schottischen König verwendet, dessen zögernder Nachgiebigkeit er die gesetzlichen Daseinsbedingungen für das neue Kirchenwesen Schritt um Schritt abzuringen verstand. Daß er 10 sich in diesem durch menschliche Leidenschaft vielfach getrübten Kampfe von dem Knoxischen Starrsinn einerseits und verschwommener Schwärmerei andererseits freihielt, scheint mir im Hinblick auf die umstrittenen kirchlichen Güter, die in der harten Zeit nach Verwirklichung rangen, nicht das geringste Lob zu sein, auf das er Anspruch hat. — Seit 1567 Pfarrer in Rosyth brachte er, ohne das Bewußtsein der Verpflichtung zu einer Propaganda der 15 That außerhalb seines Berufs, doch vermöge seiner Ehrfurcht vor dem Evangelium, die mit Freiheit und Weite des geistigen Blicks und einer glücklichen Organisationsgabe gepaart war, in die wirren Verhältnisse des Kirchspiels Ordnung und machte dieses durch Vertiefung in die Erkenntnis der Wahrheit und Unterordnung unter die kirchliche Zucht zu einer Mustergemeinde.

20 Litterarisch bekannt geworden ist er durch zwei Streitschriften, deren erste u. d. T. **An answer to Ane Epistle written by Renat Benedict, the French Doctor, to John Knox,** 1563 in Edinburg erschien (das einzige noch vorhandene Exemplar besitzt die Edinb. Universitätsbibliothek) und eine geschickte Zusammenstellung der zwischen beiden kirchlichen Parteien verhandelten Streitfragen ist. Die andere, eine vor dem Regenten Mar auf der Kirchenver- 25 sammlung von Leith (13. Januar 1571/72) gehaltene Predigt, wurde auf Verlangen der Assembly von Perth 1572 gedruckt und von Knox noch auf seinem Totenbette den Gemeinden mit den Worten empfohlen: „Ich, John Knox, preise Gott mit meiner toten Hand, aber fröhlichem Herzen für seine Barmherzigkeit, daß er in dieser Finsternis seiner Kirche solch ein Licht gelassen hat". Auch von ihr ist nur ein Abdruck in der **Advocates Li-** 30 **brary,** Edinburg, erhalten (später wiederholt abgedruckt); es ist eine scharfer Angriff auf die mangelhafte Versorgung der reformatorisch gesinnten Geistlichen, der Kirchen und Schulen und verurteilt furchtlos die gesetzlosen Praktiken des Königs und seines Parlaments, die die Güter der Kirche ihren persönlichen Zwecken dienstbar zu machen sich bemüht hatten. Dagegen widerstand er, nachdem er als Moderator (Vorsitzender) der 35 Kirchenversammlungen von Edinburg 1573 und 1578 auf die Höhe seines Lebens und seiner kirchenpolitischen Aufgabe gelangt war, „als ältester der derzeitigen Geistlichen in Schottland" mit Erfolg dem Versuche der Synode von Cupar, den Pfarrern als solchen einen Sitz im schottischen Parlament zu sichern. Bald darauf, im Jahre 1598, starb er.

Außer den beiden genannten theologischen Abhandlungen sammelte er eine Anzahl 40 schottischer Sprichwörter, die nach seinem Tode 1641 u. d. T.: „**Scottish Proverbs gathered together by D. F., sometime Minister at Dumferline where he departed this life anno 1598**" veröffentlicht wurden und seitdem vielfach gedruckt worden sind, eine Sammlung von hervorragendem volkspsychologischen Werte, und schrieb das **Epithalamium Mysticum Solomonis regis, sive analysis critico-poetica Cantici Can-** 45 **ticorum** (Edinb. 1677). Das von ihm geführte Tagebuch, eine Darstellung der hauptsächlichsten Ereignisse der kirchlichen Zeitgeschichte, ist als selbstständiges Werk verloren gegangen, aber allem Anscheine nach von seinem Schwiegersohne John Row (1568—1646) in dessen **History** verarbeitet worden.

F. ist der Ahnherr einer Anzahl hervorragender Theologen und Politiker, die sich um 50 die kirchliche Freiheit ihres Landes Verdienste erworben haben; unter ihnen sind die bekanntesten Adam F., der Ältere, ein Führer der schottischen Secession 1733, D. Adam F., der Jüngere, ein bekannter Philosoph und Geschichtschreiber, ferner Principal Robertson, der Geschichtschreiber Amerikas und Karls V., endlich der ausgezeichnete Staatsmann Henry Lord Brougham. **Rudolf Buddensieg.**

55 **Fermentarii** (auch Fermentacei, Prozymiten). So schalten die Lateiner die Griechen, weil diese gesäuertes Brot im Abendmahl gebrauchten, während die Lateiner von ihnen Azymiten gescholten wurden (s. d. A. „Cärularios" Bd III S. 620, 45 ff.).

Hagenbach †.

Fernandez, Pedro s. Bd IV S. 261, 45—55.

Ferrara-Florenz, Konzil von. — Quellen und Litteratur: (Vgl. die Angaben vor den Artikeln Basel, Konzil Bd II S. 427, 7—38 und Eugen IV. Bd V, S. 587, 14 f.) 1. Da die auf dem Konzil von beeidigten Notaren griechisch und lateinisch abgefaßten Protokolle verloren gegangen sind, dient als Hauptquelle eine höchst wahrscheinlich von dem Erzbischof Dorotheus von Mitylene griechisch geschriebene, aktenmäßige Geschichte des Konzils, welche im 9. Bande der Konziliensammlung von Harduin und im 31. Bande der von Mansi gedruckt ist. 2. In demselben Bande von Harduin befindet sich eine von dem Custos der vatikanischen Bibliothek Horatio Justiniani 1642 in Rom veröffentlichte Aktensammlung (S. 669 bis 1080). 3. Vom unionsfeindlichen Standpunkte schrieb der griechische Priester Sylvester Syropulos (falsch „Sguropulos") ed. Creyghton, Lond. 1660. 4. Cecconi, Kanonikus in Florenz, Studi storici sul concilio di Firenze (Firenze 1869) bietet in einem Anhange „Documenti" urkundliche Nachrichten. — Von litterarischen Arbeiten sind die beiden von Frommann, „Kritische Beiträge zur Geschichte der Flor. Kircheneinigung" (Halle 1872) und „Kritische Beiträge zur Gesch. der Flor. Kircheneinigung" (JdTh Bd XXII, Heft 4, Jahrg. 1877, wo über die russischen Quellen Nachricht gegeben wird) und Hefeles Konziliengeschichte, 7. Bd (1874), Seite 659 ff., zu nennen. Pichler, Geschichte d. kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident, München 1864, I; Hasemann, Griech. Kirche in Ersch und Gruber, Encyklopädie LXXXIV. Dazu Knöpflers sehr instruktiver Artikel in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon 2. Aufl. IV, 1363 ff.; Nicephorus Kalogeras, *Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς καὶ Βεσσαρίων ὁ Καρδινάλις*. Athen 1893 [Bericht darüber von J. Dräseke, ZwTh herausgeg. v. Hilgenfeld 1894, 37. Jahrg. S. 31 ff.].

Seit 1431 war in Basel das allgemeine Konzil versammelt, welches vom Papst Eugen IV. (1431—1447) hatte berufen werden müssen. Was er gefürchtet, traf ein: das Konzil trat in Opposition gegen das wieder erstarkende Papsttum; der Bruch wurde unvermeidlich; es fehlte nur noch die Veranlassung dazu; aber auch sie bot sich, als der Kaiser Johannes VI. Paläologus eine Union der griechischen Kirche mit der lateinischen hergestellt wissen wollte.

Seit Jahrhunderten herrschte eine tiefe Abneigung zwischen beiden Kirchen; aber unter dem unheildrohenden Vordringen der Türken gegen das griechische Reich schien die politische Not alle sonstigen Vorurteile zu verscheuchen; der griechische Kaiser bedurfte der Hilfe des Abendlandes; als Preis dafür bot er die Glaubenseinigung; auf einer Zusammenkunft beider Teile sollte dieses Ziel erreicht werden. Allein wo sollte sie stattfinden? Das allgemeine Konzil, welches gerade tagte und deshalb nicht umgangen werden konnte, wünschte natürlich die Verhandlungen unter seinen Augen geführt zu sehen; der Papst aber hatte leicht begreiflicherweise nicht die geringste Lust, den Einfluß der Baseler Väter zu steigern; in seinem Interesse lag es, die Verhandlungen auf italienischem Boden zu führen. In Basel kam es darüber zu jenen stürmischen Sitzungen am 6. und 7. März 1437, infolge deren die papstfreundliche Mittelpartei unter Cesarini das Konzil verließ und sich dem Papste zur Disposition stellte. Damit hatte dieser gewonnen, obgleich die Baseler Synodalen ihn 1438 (24. Januar) suspendierten und 1439 (25. Juni) sogar als Ketzer absetzten (vgl. den A. Basel, Konzil Bd II S. 427 f.). Unter diesen Umständen berief Eugen IV. das Konzil nach einer italienischen Stadt, nach Ferrara.

Bilden schon die in dem Zeitraum von 1409 bis 1449 abgehaltenen Reformkonzilien eine Episode innerhalb der Geschichte der katholischen Kirche des Mittelalters, so muß wiederum das Konzil von Ferrara-Florenz als eine Episode innerhalb der genannten Bewegung bezeichnet werden: hier handelt es sich nicht um Feststellung des Verhältnisses des Papstes zum Konzil, sondern um Einigung der morgen- und der abendländischen Kirche. So bilden die Verhandlungen ein in sich abgeschlossenes Ganzes. Allerdings könnte man diese Unionssynode auch unter dem kirchenpolitischen Gesichtspunkte beurteilen; denn durch die vom Papste zu stande gebrachte Einigung erstarkte der Papalismus nicht wenig. Man könnte dieses Konzil auch vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus schildern, indem man darstellte, wie das Zeitalter der Renaissance hier durchbricht; denn neben den strengen Scholastikern Johannes von Turrecremata, Johannes de Monte nigro, Antoninus von Florenz auf lateinischer und dem „unentwegt orthodoxen" Erzbischof Markus Eugenikus von Ephesus auf griechischer Seite treten hier die Vorkämpfer des Humanismus im vollen Glanze ihrer modernen Waffenrüstung auf, ein Giuliano Cesarini, ein Ambrosio Traversari und vor allem, um von den Griechen nur den glänzendsten Namen zu nennen, Bessarion, Erzbischof von Nicäa. Allein unsere Aufgabe erheischt, die kirchengeschichtliche Bedeutung des Konzils ins Auge zu fassen.

So lange der Kaiser Sigismund lebte, war nicht daran zu denken, daß auf italienischem Boden ein allgemeines Konzil abgehalten werden könnte. Kaum war er gestorben (9. Dez.

1437), so verlegte Papst Eugen (gegen Ende 1437) das Konzil von Basel nach Ferrara, wo es am 8. Januar 1438 eröffnet werden sollte. Dies geschah in der That und eine der ersten Handlungen der Versammlung war die Erneuerung der Exkommunikation des Baseler Konzils, welche der Papst bereits früher ausgesprochen hatte. Eugen zeigte dadurch an, daß in Bezug auf die bevorstehenden Unionsverhandlungen die Baseler Synode für ihn überhaupt nicht existiere. In den ersten Tagen des März trafen die Griechen, gegen 700 Personen, in Ferrara ein, der Kaiser am 4., der Patriarch von Konstantinopel am 7. März (die Etikettenfrage war durch gegenseitige Konzessionen gelöst worden). Sie kamen als Gäste des Papstes, ein Umstand, welchen dieser gelegentlich ausgenützt haben soll, indem er durch Vorenthaltung der Zehrgelder auf sie Pression ausübte; doch läßt sich mit Recht annehmen, daß Eugen selbst bei seinen mangelhaften Einkünften nicht immer in der Lage war, seinen Verpflichtungen nachzukommen. Obgleich die Baseler Väter das „Konventikel von Ferrara" (1438, 34. März) verwarfen, wurde die Synode dennoch am 9. April 1439 nunmehr als Unionssynode feierlich eröffnet; aber der Ausschuß (von je 10 Personen), welche zur Beratung der Unionsmittel zusammentrat, stritt den Sommer hindurch erfolglos. Erst im Herbst entschloß man sich, durch je sechs Deputierte Disputationen über die dogmatischen Hauptdifferenzen halten zu lassen; aber trotz der unionsfreundlichen Einleitungsrede Bessarions mußte der Erfolg derselben von vornherein fraglich werden, da auf griechischer Seite auch der Unionsfeind Markus Eugenikus deputiert war. Der Streit um die Berechtigung des Filioque hielt alle in Atem. Die Lateiner erklärten dasselbe nicht für einen eigentlichen Zusatz zum Symbol von Konstantinopel, sondern nur für eine Erklärung seines Inhalts; und sie konnten unbestimmte Äußerungen griechischer Väter, wie des Cyrillus von Jerusalem, des Basilius u. a. anführen, während sich die Griechen starrsinnig auf die Bestimmung des dritten allgemeinen Konzils von Ephesus beriefen, daß kein Zusatz zum Symbol gemacht werden dürfe. So stritt man bis in den Dezember hinein zunächst über die von den Griechen allein geltend gemachte formale Seite der Frage; aber trotz aller weitschweifigen Reden, welche von beiden Parteien gehalten wurden, gelangte man zu keiner Verständigung. Schon wurden Stimmen laut, nach Konstantinopel zurückzukehren, und gewiß würde die Versammlung auseinander gegangen sein, hätte nicht der Kaiser in seiner politischen Not seine Theologen veranlaßt, die formale Seite der Frage für jetzt liegen zu lassen und zu untersuchen, ob denn der Inhalt des Filioque dogmatisch berechtigt sei. Sie gingen darauf ein; aber in Ferrara kam man nicht mehr dazu, die materiale Seite des Streitpunktes zu untersuchen. Der Papst verlegte nämlich das Konzil mit Einwilligung der Griechen nach Florenz; veranlaßt hatte ihn dazu weniger eine Seuche, an der man in Ferrara litt, als vielmehr seine Geldnot, aus der ihn die eitlen Florentiner retten wollten, wenn das Konzil in ihrer Stadt abgehalten würde; dazu mochte kommen, daß hier die Unionsfeinde unter den Griechen weniger daran denken konnten, Fluchtversuche zu machen. — Am 26. Februar 1439 wurde in Florenz die erste Sitzung gehalten, die 17. des Unionskonzils. Seit der 18. Sitzung am 2. März wurden hier die öffentlichen Disputationen fast den ganzen Monat März fortgesetzt; aber thatsächlich verliefen auch sie resultatlos und wurden mit der 25. am 24. März abgebrochen. Nichtsdestoweniger gab eine Äußerung von lateinischer Seite, daß die römische Kirche auch bei Annahme des Filioque doch nur ein Prinzip und nur eine Ursache des Ausganges des Geistes anerkenne, den beiderseitigen Unionsfreunden neuen Mut. Besonders war es jetzt der Metropolit Isidor von Kiew, welcher neben Bessarion auf griechischer Seite mit allen Kräften auf die Union hinarbeitete. Nachdem der letzte am 13. und 14. April 1439 in einer Versammlung der Griechen seine berühmte Rede für die Union gehalten hatte (s. die freie lat. Übersetzung von ihm selbst bei Harduin a. a. O. 319 ff., und bei Mansi a. a. O. 894 ff.), kam man überein, die Auffindung eines Unionsweges wieder einem Ausschuß von 10 lateinischen und 10 griechischen Deputierten zu überlassen (Mitte April 1439). Wiederum folgten Verhandlungen, mündliche und schriftliche, wobei die Griechen zuerst allerlei Ausflüchte suchten, dann aber auf den Vorschlag Isidors von Kiew die Stellen der Väter über das Ausgehen des hl. Geistes verglichen und endlich gegen Ende Mai zu einem Resultat kamen, das der Patriarch in folgende Worte faßte. „Nachdem wir die Aussprüche der abendländischen und morgenländischen Väter gehört haben, von denen die einen ex Patre et Filio, die anderen ex Patre per Filium sagen, und da beide Ausdrücke identisch sind, so erklären wir: der hl. Geist geht aus dem Vater durch den Sohn aeternaliter et substantialiter hervor tamquam ab uno principio et causa, und die Präposition per (διά) deutet hier die causa der processio Spiritus sancti an." Damit war thatsächlich das lateinische Filioque anerkannt; nur wollten es

die Griechen nicht in ihr Symbol aufnehmen; doch erklärten sie sich bereit, sich unter Beibehaltung ihrer Riten mit den Lateinern zu unieren (vgl. Hefele a. a. O. 716). Besonders Bessarion und Isidor von Kiew verteidigten diesen Standpunkt, und trotzdem Markus Eugenikus und andere dagegen Widerspruch erhoben, konnte nunmehr der Kaiser auf Abschluß der Union rechnen und — was für ihn die Hauptsache war — den Papst in Bezug 5 auf seine politischen Leistungen sondieren lassen. Er that dies durch Isidor von Kiew (Hefele 717). Anfangs Juni konnte man die Verhandlungen über das Filioque als geschlossen ansehen; die folgenden über das Fegefeuer, den Gebrauch des gesäuerten und des ungesäuerten Brotes bei dem Abendmahl, über die Frage, ob die Konsekration der Elemente durch die Einsetzungsworte oder durch die Epiklese vollzogen werde, über das Meß- 10 opfer und den Primat des Papstes waren — bis auf den letzten Punkt unbedeutend. Hierbei aber, bei der Besprechung des Primates Petri, hätte freilich die ganze Union ohne weiteres scheitern müssen, wenn man nicht schließlich eine die Gegensätze vertuschende Formel gefunden hätte, in welche jeder Teil seine dem Gegner widersprechende Ansicht hineinlegen konnte. Als man endlich soweit gekommen war, starb in Florenz der Patriarch von Kon- 15 stantinopel am 10. Juni 1439. Unter seinen Papieren fand man einen „übertrieben latinisierenden" letzten Willen in Bezug auf die Union, den er kurz vor seinem Tode niedergeschrieben haben soll (den Text s. bei Hefele S. 723). Möglich, daß der stets schwankende Patriarch angesichts des Todes eine starke Schwenkung nach Rom hin gemacht hat; doch sind Frommanns Zweifel an der Echtheit des Schriftstückes durch Hefele nicht entkräftet 20 worden. Der Tod des Patriarchen mußte es ratsam erscheinen lassen, die Unionsverhandlungen zu beschleunigen. Am 5. Juli einigte man sich; von den Griechen verweigerte nur Markus Eugenikus seine Unterschrift; ein anderer Unionsfeind, der Bischof von Stauropol, war bereits aus Florenz entflohen. Immerhin aber bleibt es höchst auffällig, daß von griechischer Seite sich nur 33 Unterschriften in dem Dekret finden, während die La- 25 teiner 115 lieferten. Die Unionsurkunde war griechisch und lateinisch von Ambrosius Traversari redigiert, von Bessarion dann im griechischen Text stellenweise verbessert worden. Da beide Texte in der lebendigsten Wechselwirkung beider Sprachen zu stande kamen, sind beide als authentisch anzusehen. Am 6. Juli 1439 erfolgte in der Hauptkirche zu Florenz der feierliche Abschluß der Union; Kardinal Giuliano Cesarini verlas das Dekret in latei- 30 nischer, Bessarion in griechischer Sprache; nach erfolgter allgemeiner Zustimmung hielt Papst Eugen IV. ein feierliches Hochamt. Was enthielt nun das Dekret? Dem Wortlaut nach wurde zunächst die dogmatische Hauptdifferenz zwischen beiden Kirchen ausgeglichen, indem die Griechen die Richtigkeit des Filioque anerkannten; nur brauchten sie sich nicht zu verpflichten, diesen Zusatz in das kirchliche Symbol aufzunehmen (Hefele 745). Alle 35 anderen Bestimmungen sind mit einer einzigen aber freilich charakteristischen Ausnahme völlig unwesentlich. Der Unterschied des Gebrauches von gesäuertem oder ungesäuertem Brote bei der Messe wurde für gleichgiltig erklärt, und in betreff des Zustandes nach dem Tode die römische Lehre vom Fegefeuer und von der Weise der Beseligung oder Verdammung anerkannt. Zum Schluß aber wurden, das charakterisiert die ganze Unionsformel 40 als eine undurchführbare, auf der einen Seite alle Ansprüche des römischen Stuhles auf den Primat der Kirche geltend gemacht und zugleich doch auf der anderen alle Privilegien und Rechte der Patriarchen von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem gewahrt. Diese eine Bestimmung genügt, um schon jetzt den Mißerfolg der Florentiner Union vorauszusagen. Da der Wortlaut der Stelle des Dekretes, welche über den Primat 45 des römischen Stuhles handelt, in die Bestimmungen des vatikanischen Konzils übergangen ist, wurde er in neuester Zeit heftig besprochen. Im griechischen Text steht nämlich, daß der Papst den Primat habe, *καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ [ἐν] τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται*, was als eine Beschränkung der päpstlichen Machtfülle gedeutet werden kann; der lateinische Text dagegen bietet die 50 Worte „quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur, sodaß der Nebensatz nur eine Bestätigung der römischen Ansprüche bietet. Döllinger erklärte daher das quemadmodum etiam — et — continetur für eine Fälschung aus quemadmodum et — et continetur. Dennoch ist die erste Lesart von Frommann als ursprünglich erwiesen worden. (Das Uroriginal befindet 55 sich mit mehreren anderen Exemplaren des Dekretes in Florenz auf der Bibliotheca Laurentiana; es waren nämlich noch fünf weitere Exemplare in Florenz von vielen Synodalen unterschrieben worden.) Hatten die Griechen starke Konzessionen gemacht, so blieb ihnen wenigstens ihr ganzer Ritus und die Priesterehe. Am 26. August 1439 reiste der Kaiser über Venedig, wie er gekommen, nach Konstantinopel zurück.

Ähnlich wie mit den Griechen wurden in Florenz noch Unionen mit den Armeniern (1429. 22. Nov.) und mit den Jakobiten, d. i. Monophysiten, von Ägypten und Äthiopien (1442, 4. Februar) geschlossen. Erst dann wurde das Florentiner Konzil nach Rom verlegt. Die Gründe für diese Verlegung liegen auf der Hand; den Baseler Vätern gegenüber wollte der Papst ohne Zweifel den Beweis liefern, daß er „Konzilien nach Belieben verlegen könne“ (Hefele 794). Wahrscheinlich 1443 siedelte die Unionssynode nach Rom über und brachte hier noch einige unbedeutende Unionen zu stande; wir haben aber nur von zwei feierlichen Sitzungen Kunde, die hier 1444 (am 30. Sept.) und 1445 (am 7. August) gehalten wurden.

Der Papst mochte die Meinung hegen, eine wirkliche Union zu stande gebracht zu haben; im Dezember 1439 hatte er die beiden griechischen Vorkämpfer derselben, Bessarion von Nicäa und Isidor von Kiew, dazu Turrecremata von den Lateinern zu Kardinälen ernannt; allein das griechische Volk stand in seiner Mehrheit doch auf dem Standpunkte des Erzbischofs Markus Eugenikus; es wollte nicht „lateinisieren“. „Der Patriarch hieß ein Muttermörder, Florenz eine Räubersynode.“ Der russische Großfürst setzte seinen Metropoliten von Kiew ab und hielt ihn in Klosterhaft, bis es ihm gelang, nach Rom zu entfliehen. Im byzantinischen Reich verzögerte sich die Anerkennung der Union, bis sie endlich Nikolaus V. durchsetzte. Im Jahre 1452, am 12. Dezember, feierte man in der Sophienkirche ein sogenanntes Unionsfest, bei welchem „ein römischer Kardinallegat die Messe hielt“; aber schon nach Monaten erlag das Kreuz dem Halbmond. Da das Interesse der türkischen Politik die Unabhängigkeit der griechischen Kirche vom Papste erheischte, wurde der Stuhl von Konstantinopel mit einem Unionsfeinde besetzt und endlich 1472 auf einer daselbst abgehaltenen Synode „die Union von Florenz feierlich und förmlich widerrufen“. „Die einzig wahrhafte Einigung fand in dem geselligen Kreise des früheren Erzbischofs von Nicäa, des Platonikers Kardinal Bessarion († 1472), statt, der zwar seit der Synode von Florenz die verzweifelte Sache des byzantinischen Reiches verließ, aber durch sein Interesse für die Not des Vaterlandes und seiner flüchtigen Kinder bewies, daß er nicht ein Überläufer, sondern ein Mittler zweier Völker und Geisterreiche sei.“ Als Charakter aber hebt sich nach den neueren Forschungen Markus Eugenikus vorteilhaft empor (vgl. Dräseke oben). An unbeugsamer Zähigkeit und Thatkraft Luther vergleichbar, ohne Furcht und Menschenscheu, hat er sein griechisches Vaterland, griechische Sprache und griechische Religion gegenüber dem Vandalismus des Islam und den Verlockungen des herrschsüchtigen Papsttums verteidigt, während Bessarion bloß den Hellenismus vertrat.

P. Tschackert.

Ferrer, Vincentius, gest. 1419. — 1. Biographien: Pet. Razzanus (Razzano, Ranzano O. Pr.), Vita Vincentii Ferrerii, ASB April. t. I, p. 482—512 (nebst Zugaben, betr. die Wunder und die gloria postuma des Heiligen, ebd. 514—529); Vinc. Justinian Antist, O. Pr., La vida y historia del apostolico predicador san V. F., Valencia 1578; Fr. Diago, O. Pr., Historia de la vida, milagros y muerte de s. V. F., Barcelona 1600 (auch franz., in desselben Histoire de la province d'Aragon des Frères Prêcheurs, etc. Barcelona 1600); Frz. Gavaldá, O. Pr., Vida de el angel, profeta y apostol Valenciano s. V. F., Valencia 1668; Serafin Thomas Miguel, Historia de la portentosa vida y milagros de s. V. F., apostol de Europa, Valencia 1713; neue Ausg. (commentada . . . por Francisco Vidal y Mico) ebd. 1735, sowie Madrid 1856. Weitere ältere Lebensbeschreibungen, meist von Dominikanern, s. d. Potthast Bibl. m. aevi[2] II, 1626, sowie bei Fages [s. u.], I, App., p. LXXXVI sqq.— Neueste katholische Darstellungen (mehr oder weniger panegyrisch): Tomm. Calvi, Fiore delle gesta e dei miracoli di s. V. F. del ordine de' Predicatori, Bologna 1850; Marc. Ant. Bayle, Vie de s. V. F., Paris 1855 (12°); P. Fages, O. Pr., Histoire de s. V. F., apôtre de l'Europe, 2 vols., Paris 1894 (reichhaltigste Arbeit von dominik. Seite). — Mehr kritisch: G. Henschen, S. J., in s. Comment. praevius in ASB l. c. 475—482, sowie neuere protest. Darsteller wie Ludw. Heller, V. Ferrer u. s. Leben u. Wirken, Berlin 1830; W. Graf Hohenthal, De Vinc. Ferrerio confessore diss., Leipz. 1839; O. Zöckler, Zur Würdigung des römischen Mirakelglaubens unserer Zeit (krit. Referat über die Fagessche Biogr.): Beweis d. Gl. 1897, S. 257—269. Vgl. J. Rohr, Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformat.; 1. Vinc. Ferrer: HJG 1898, I, 32 ff.

2. Schriften des V. F. a) Erbauliche und kirchenpolitische Traktate: Tract. de vita spirituali (auch unter dem Titel: Compilatio de interiore homine), Magdeburg 1493 u. ö.; Tract. consolatorius in tentationibus circa fidem (vgl. Fages II, 432); Mysteris y contemplacions de la Missa (auch lat.: De sacrificio missae atque eius caeremoniis), Val. 1518, n. Ausg. 1855 (unsicherer Echtheit — s. Fages, ebd.); Tract. de moderno Ecclesiae schismate ad christianissimum principem Petrum regem Arragoniae (Mskr. in der Bibl. nat. zu Paris, vgl. Echard, Scriptores ord. Praed. I, 766). — b) Briefe: an den Infanten Martin, den

König Ferdinand, an Joh. Gerson &c. (s. Fages, l. c.). Besonders wichtig die Epistola ad Benedictum XIII., papam Avenione sedentem, de fine mundi et tempore Antichristi, in versch. Sprachen (auch franz., deutsch &c.) öfters gedruckt, lat. bei Fages I, App. p. LXXVI bis LXXXV (vgl. unten). — c) Predigten. Hauptausg. v. Simon Berthier, O. Pr., Sermonum s. Vincentii, O. Fratr. Praed., de tempore, Lyon 1516 (in drei Abteilungen: Sermones hiemales, S. aestivales; S. de sanctis; vgl. Fages II, 408 f.). Vorausgegangen waren schon mehrere and. Ausgg., teils lat. (Lyon 1490; 1497; 1499 &c.; auch Köln 1492, Straßburg 1485), teils französisch (z. B. Lyon 1477). Spätere Ausgaben: Antwerpen 1570 und Augsburg 1729 (besorgt durch Casp. Erhard). Vgl. die von Fages II, 370—428 mitgeteilten Predigtproben und s. außerdem noch Heller a. a. O. S. 22 ff.

Der berühmte Wanderprediger und Flagellantenführer wurde um die Mitte des 14. Jahrhunderts zu Valencia geboren. Als sein Geburtstag scheint der 23. Januar festzustehen. Betreffs des Geburtsjahres schwanken die Annahmen der Biographen zwischen 1340 (Antist), 1346 (Echard), 1357 (die ASB u. Heller) und 1350 (Vidal y Mico, Escolano &c., neuerdings bes. Fages). Für das letztgen. Jahr schienen die gewichtigeren Gründe zu sprechen (s. Fages I, p. 14 sq.). Früh schon von seinem Vater für den Dominikaner-Orden bestimmt, trat er am 5. Februar 1374 in denselben. Strenge Enthaltung von allem, was die Kräfte des Geistes lähmen und sie der Macht des Fleisches unterwerfen könnte, war das Ziel seines an Anfechtungen und mancherlei schweren, geistlichen Kämpfen reichen klösterlichen Lebens. Eine ungewöhnliche Gebetskraft und wunderbare Heilgabe soll er schon vor seinem Eintritt in den Mönchsstand bethätigt haben; schon als Sechzehnjähriger, erzählt die Legende, habe er einen seiner Altersgenossen vom Tode wieder erweckt (Fages I, 30). Aber auch seine bewundernswürdige Ausdauer in der Arbeit auf philosophischem und theologischem Gebiete ließ ihn bald als ausgezeichnet unter seinen Klosterbrüdern hervortreten. Bis zum Jahre 1380 lebte er (abgesehen von einem kürzeren Aufenthalte in Toulouse während des J. 1377) im Kloster zu Valencia; dann begab er sich auf die Universitäten Barcelona und Lerida. An jedem dieser Orte hielt er sich zwei Jahre auf. Eine Frucht seiner dortigen Studien war jener Tractatus de moderno Ecclesiae schismate, betreffend das durch die zwiespältige Papstwahl von 1378 herbeigeführte große Schisma. Ferrer suchte die Rechtmäßigkeit der zu Fondi vollzogenen Wahl Clemens VII. darzuthun, den zu Rom gewählten Urban VI. aber als einen Abtrünnigen und als Feind der Kirche zu schildern. Wohl infolge dieser Schrift wurde ihm zu Lerida im Jahre 1384 die Würde eines Doktors der Theologie erteilt, und zwar auf besondere Verwendung des um jene Zeit dort anwesenden Legaten des Papstes Clemens VII., Peter von Luna. Noch mit dem Ende des genannten Jahres kehrte Ferrer nach Valencia zurück und verweilte daselbst, beschäftigt mit dem Vortrage theologischer Wissenschaften und mit der Predigt des göttlichen Wortes bis 1391. Die oben genannten asketischen Schriften (s. 2, a) dürften wohl in diese Zeit gehören. Wegen seiner glänzenden Leistungen als Prediger und Seelsorger wurde er zum Rate bei dem Könige Johann I. von Aragonien und zum Beichtvater bei dessen Gemahlin Yolanda ernannt. Diese Ämter bekleidete er, bis er durch Peter von Luna, der nach Clemens VII. Tode (1394) als Benedikt XIII. den päpstlichen Stuhl bestiegen, im Jahre 1395 als Großpönitentiar und angeblich auch als Magister sacri palatii nach Avignon berufen wurde. Daß er auch das letztere Amt bekleidet habe, geben die älteren Biographen an; doch hat Ehrle (Archiv f. Litt.- u. Kirchengesch. des MA VII, 200) nicht unerhebliche Bedenken dawider geltend gemacht (vgl. Fages I, 125). Zwei volle Jahre verweilte Ferrer als Inhaber dieser einflußreichen Stellung in Avignon; aber kurz vor dem Beginn jener fünfjährigen Gefangenschaft, welche Karl VI. von Frankreich über den Avignonenser Papst verhängte (1398 bis 1403), kehrte er in sein Kloster nach Valencia zurück. Er fuhr zwar fort, Benedikt XIII. als rechtmäßigen Papst zu betrachten und für ihn zu wirken; doch scheint er die trotzig unnachgiebige Haltung seines päpstlichen Gönners bedauert und die dadurch bewirkte Verlängerung des Schisma bis zur Dauer von mehr als einem Vierteljahrhundert schmerzlich empfunden zu haben. Auf jeden Fall hat der Schmerz über die damalige Zerrissenheit der Kirche ihn anhaltend erfüllt (vgl. unten) und ist unter den Beweggründen, die ihn zu seinem prophetisch-apostolischen Wanderleben trieben, gewiß einer der stärksten gewesen. Dafür spricht auch sein prophetischer Traktat De eversione Europae (auch deutsch, unter verschiedenen Titeln, während des ausgehenden 15. Jahrhunderts und später öfters gedruckt), worin er anknüpfend an das Danielische Monarchienbild und an Joachims Jesaja-Kommentar, über den Verfall aller kirchlichen Zucht, Ordnung und Sitte Wehklagen erhebt und das baldige Kommen des Antichrist weissagt (s. Rohr a. a. O.). — Daß Papst Benedikt ihn (ob in selbstsüchtiger Absicht?) von der Verwirklichung seiner Apostelidee ab-

zuwenden gesucht und ihm daher verschiedene Episkopate, ja selbst die Kardinalswürde angeboten habe, ist ohne Grund behauptet worden. Jedenfalls war er es, der ihn zum apostolischen Prediger mit dem Titel eines **Legatus a latere** ernannte und ihm ausgedehnte Vollmacht zu lösen und zu binden für seine Reise mitgab.

Im Jahre 1399 begann Ferrer von Avignon aus seine apostolischen Züge, denen er die ganze übrige Zeit seines Lebens widmete. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß er durch diese Züge die großen Bußfahrten der sich geißelnden **Fratres dealbati**, die um das Ende des 14. Jahrhunderts in Italien sich zeigten, wenigstens zum Teil veranlaßt und gefördert habe (Heller S. 62; vgl. E. G. Förstemann, Gesch. d. christ. Geißlergesellschaften, Halle 1828, S. 110 u. 147). Sicherlich blieb Ferrer auf diesen Wanderungen nur kurze Zeit ohne Begleitung; schon bald nach ihrem Beginne finden wir eine große Menge Volkes um ihn sich sammeln und mit ihm ziehen. Die Gesellschaft wurde nach und nach eine förmliche wandernde Gemeinde, die ihre bestimmten Gebräuche und Einrichtungen hatte. Die Selbstkasteiung, in der Ferrer allen voranging, war ihr erstes Gebot. Sie bestand darin, das sich alle mit dicken, am Ende mit Knoten versehenen Stricken die entblößten Schultern geißelten, unter Ausrufen wie: „Zu Ehren des Leidens Christi!", oder „Zur Erlangung der Vergebung meiner Sünden!", oder: „Herr Gott habe Erbarmen!", u. s. f. Bei den Prozessionen durch die Städte und Dörfer wurden geistliche Lieder, die Ferrer zu dem Zwecke gedichtet hatte, gesungen. Es schlossen sich übrigens dieser wandernden Gemeinde, die zeitweilig nach Tausenden, ja Zehntausenden gezählt haben soll, auch Geistliche aus verschiedenen Mönchsorden an. Fast an jedem Orte, den der Zug berührte, predigte Ferrer. An manchen Tagen predigte er zwei-, auch wohl dreimal mit gleicher Kraft und Wirkung. Seine geistlichen Reden hat er selbst niemals niedergeschrieben; sie sind von seinen Zuhörern aufgezeichnet und so der Mit- und Nachwelt überliefert werden. Gewöhnlich ist in ihnen zur Erläuterung des Schriftwortes die allegorische Erklärungsweise angewendet, was vielfach nicht ohne Geschick und Scharfsinn geschieht; zuweilen freilich ist diese Weise auch übertrieben und gleichsam auf die Spitze gestellt. Im allgemeinen tritt mehr das moralische, als das dogmatische Element hervor; wo das letztere zur Erscheinung kommt, da finden wir, daß Ferrer dem traditionellen Kirchenglauben treu bleibt. Deshalb zeigen sich denn auch bei seiner Schar keine mit der Kirche streitende Glaubenslehren, wie das bei den in der Mitte des 14. Jahrhunderts in Deutschland und den benachbarten Ländern umherziehenden, sich geißelnden Kreuzbrüdern, oder bei den späteren thüringischen Krypto-Flagellanten (seit 1414) der Fall war. Von der Art, in der Ferrer seine geistlichen Reden vorzutragen pflegte, wissen seine Zeitgenossen nicht rühmendes genug zu sagen; oft sollen dieselben von wunderbaren Wirkungen begleitet gewesen sein, besonders im Punkte ihrer Einwirkung auf die Juden. Ferrer gilt als einer der erfolgreichsten Judenbekehrer des Mittelalters. Die Gesamtzahl der infolge seiner Missionen getauften Juden hat man, wohl stark übertreibend, auf 35 000 berechnet; besonders die spanischen Städte Valencia, Toledo, Valladolid sollen Schauplätze großartiger Erfolge seines Wirkens auf diesem Gebiete geworden sein (Fages I, 89—91; 305 ff.). — Sowohl für die Berichte über solche Massenbekehrungen, wie für die zahllosen Wundergeschichten, womit die gesamte öffentliche Laufbahn des Heiligen angefüllt erscheint, wird als historischer Kern die Thatsache festzuhalten sein, daß Ferrer im Besitze einer außerordentlichen Predigtbegabung war und daß — ähnlich wie seinerzeit beim hl. Bernhard — auch bei ihm manche Fälle vom Sicherstrecken der begeisternden Wirkungen seiner Rede auf Hörerkreise, die seiner Sprache unkundig waren, vorkamen. Er soll neben seiner Muttersprache nur noch etwas Italienisch gekonnt haben; wenn er also, außer den spanischen Reichen und ansehnlichen Teilen Oberitaliens, auch das ganze südliche wie nördliche Frankreich bußpredigend durchzog und hier überall beträchtliche Rederfolge erzielte, so müssen derartige Sprachenwunder (bezw. Hörwunder), wie man sie dem Heiligen von Clairvaux nachrühmte, auch bei ihm sich zugetragen haben. Denn gesetzt auch, den Provenzalen und Navarresen wäre sein spanischer Vortrag einigermaßen verständlich gewesen, so würde das doch nicht von den Bewohnern nördlicherer Gegenden wie die Normandie, Flandern und die Bretagne gegolten haben; bei ihnen scheint der ihm vorausgehende Ruf sowie die imponierende Gewalt seine Persönlichkeit in der That eine gewisse Durchbrechung der Schranken ihrer Nationalität bewirkt zu haben. Übrigens werden England, Schottland und Irland unrichtigerweise mit unter den von ihm durchzogenen Missionsschauplätzen genannt; Razzanos auf sie bezüglicher Bericht (der die betr. Reise um das Jahr 1406/7 stattfinden läßt) wird durch keine Zeugnisse damaliger britischer Schriftsteller bestätigt. Die sagenhafte Kunde von einem Vordringen des Flagellantenführers in so entlegene nördliche Länder scheint — wie selbst Fages (I,

201 sq.) annimmt — auf einer Verwechselung der auf nordfranzösischem Boden belegenen englischen Besitzungen, deren Betreten König Heinrich IV. (Lancaster) ihm gestattete, mit England ꝛc. selbst zu beruhen. — Was die das Predigtwirken in überreicher Fülle konkomitierenden Wundereffekte betrifft, so figurieren unter denselben außer Heilungen aller möglichen Krankheiten (vermittelt bald durch Handauflegung, bald durch Kreuzschlagen, durch Weihwasserbenetzung, durch bloßen Zuruf, durch fernwirkende Gebetskraft ꝛc.) auch derartige Dinge wie großartige Speisungs- und Weinverwandlungswunder, Stillung von Stürmen, Abhalten starker Regengüsse, plötzliche Dämpfung mächtiger Feuersbrünste u. s. w. (s. Zöckler a. a. O. S. 260—362). Als alleiniger Gewährsmann für das alles steht Ferrers Ordensgenosse Razzano da, der ungefähr ein Menschenalter nach seinem Heimgang schrieb und bei seiner Zusammentragung der zahllosen ihn verherrlichenden Berichte unzweifelhaft von der Absicht, den in Rom damals schwebenden Heiligsprechungsprozeß günstig zu beeinflußen, geleitet wurde. Die Ausübung einer kritischen Kontrole ist, da es an zeitgenössischen Biographen fehlt und da die älteren Lebensbilder fast ausnahmslos dominikanischen Ursprungs sind, so gut wie unmöglich. Was Nikolaus de Clemangis († 1434) in einem Brief an Reginald Fontanini (in französ. Übers. bei Fages I, 186 f.) als thatsächlich bezeugt, sind lediglich jene Vorkommnisse auf dem Gebiete der Sprachenwunder oder der Bethätigung eines donum linguarum. Bei der Annahme, daß derartiges mehrfach vorgekommen, wird also wohl stehen zu bleiben sein. — Darin, daß an die beträchtlichen Erfolge seiner Predigtthätigkeit frühzeitig Wunderlegenden sich anknüpften, welche zuletzt zum Lebensbilde eines Thaumaturgen der vielseitigsten Art sich auswuchsen, erinnert Vincenz u. a. auch an den paduanischen Antonius, in dessen Legende gleichfalls nur ein außerordentliches, von staunenswerten Erfolgen begleitetes Predigtwirken den echten geschichtlichen Kern bildet (s. Lempp, A. „Ant. v. Padua“, I, 607 ff.).

Ein Eingreifen des gefeierten Praedicator apostolicus in die Kirchen- und Welthändel seiner Zeit hat jedenfalls mehr als nur einmal stattgefunden — vgl. das oben über seine kirchenpolitischen Traktate Bemerkte. Bei der 1412 im catalonischen Schlosse Daspe vereinbarten Königswahl für Catalonien, Aragonien und Valencia übte er einen entscheidenden Einfluß. Ebendiesem Jahr gehört sein aus Alcaniz (vom 27. Juli) datierter Brief über das Weltende und den Antichrist an Papst Benedikt XIII. an, worin er, im Hinblick auf das furchtbare Verderben der Kirche an Haupt und Gliedern, die bei Daniel (K. 2, 31—34; K. 4, 7—14 ꝛc.) geweissagten Vorzeichen des nahen Endes als schon in Erfüllung begriffen und die nativitas Antrichristi als bereits 9 Jahre zuvor, also 1403, eingetreten zu erweisen sucht. Einer Einladung zur Teilnahme am Konstanzer Konzil, welche 1416 an ihn ergangen sein soll, hat er jedenfalls nicht entsprochen. Gegenüber den Angaben von Trithemius u. a., welche ihn bei demselben anwesend sein lassen, s. das v. Fages II, App. p. LV—LVIII Dargelegte. Dagegen scheinen die von Joh. Gerson (Opp. ed. du Pin II, 658) und von d'Ailli (ib. 659) an ihn gerichteten Abmahnungen vom allzu intimen Verkehr mit der Secta verberantium nicht ohne Eindruck auf ihn geblieben zu sein. Die während seiner letzten Wanderjahre (1417—1419) im nördlichen Frankreich ihn begleitenden Scharen waren keine Flagellanten mehr. Doch erzielte seine Predigtthätigkeit auch hier noch Massenwirkungen; in Nantes (Februar 1418) soll er gegen 70 000 Zuhörer gehabt haben. Auch die Gabe der Wunderheilungen soll ihm bis an sein Ende verblieben sein.

Er starb, nachdem er während seiner letzten Monate unter den Bretonen gewirkt hatte, zu Vannes am 5. April 1419. Der Herzog der Bretagne, Johann V., trug selbst für die Bestattung der irdischen Überreste des Verstorbenen Sorge, nachdem die Herzogin Johanna, eine Tochter Karls VI. von Frankreich, es sich nicht hatte nehmen lassen, den Leichnam mit eigener Hand zu waschen. Die Jahresfeier seiner Übertragung in den Dom zu Vannes ist daselbst bis zum J. 1793 regelmäßig am 6. September begangen worden; gegenwärtig findet sie immer am ersten Sonntag des September statt.

Kanonisiert wurde Vincentius Ferrer durch Calixt III. am 29. Juni 1455; die Kanonisationsbulle wurde indes erst durch Pius II. am 1. Oktober 1458 publiziert. Über die zahlreichen Reliquien des Heiligen und die auf sie bezüglichen lokalen Kulte hat der neueste Biograph eingehend gehandelt (Fages II, 293—351). Interessant ist, was ebenderselbe von der Aufbewahrung der Geißel Ferrers im nordkatalonischen Karthäuserkloster Scala coeli berichtet. Noch zu Anfang des 17. Jahrhunderts soll hier dieses Marterinstrument, aus einem Strick mit sechs eisernen Knoten bestehend, womit der Heilige sich allnächtlich zu disziplinieren pflegte, gezeigt worden sein (F. II, 92).

Zöckler.

Fesch, Josef, gest. 1839. — Vgl. d. A. „Fesch" in Strambergs rheinischem Antiquarius und den Briefwechsel Napoleons mit Fesch: „Histoire des negotiations diplomatiques etc., précédée de la correspondance inédite de l'empereur N. avec le Cardinal F., publ. p. A du Casse", Paris 1855, 3 Bde.

5 Josef Fesch, Kardinal der römischen Kirche, geb. den 3. Januar 1763 zu Ajaccio auf Corsica, war der Sohn eines Leutnants bei einem in französischen Diensten stehenden Schweizerregiment, und einer Italienerin, der Witwe Ramolini, deren Tochter erster Ehe, Lätitia, später die Mutter Napoleons I. wurde. Anfangs zum Geistlichen bestimmt, erhielt er seine Bildung im Seminarium zu Aix, und wurde Priester vor 1789, aber nach 10 dem Ausbruch der französischen Revolution trat er aus, nahm Kriegsdienste und 1796 finden wir ihn als Kriegskommissär bei der italienischen Armee seines Neffen Bonaparte. Der Expedition nach Livorno folgend, machte er gute Geschäfte mit englischen Waren und Ausbeutung der Gemäldegallerien. Im Anfang des Konsulats trat er in den geistlichen Stand zurück, und nach Abschluß des Konkordats wurde er Erzbischof von Lyon; im Jahre 15 1803 Kardinal und Gesandter in Rom. Im Jahre 1804 beauftragte ihn Napoleon mit den Unterhandlungen wegen der Kaiserkrönung; nach glücklichem Erfolg begleitete er den Papst nach Paris, wo er am 1. Dezember, im Stillen, die bloß bürgerliche Ehe Napoleons einsegnete, und Tags darauf dem Papste bei den Ceremonien der Krönungsfeier beistand. 1805 wurde er Großalmosenier Frankreichs, Großkreuz der Ehrenlegion und 20 Mitglied des Senats. So dienstbereit er auf die Politik seines Neffen bisher eingegangen war, so war er doch nicht gesonnen, das Bewußtsein des römischen Kardinals ganz dem napoleonischen System unterzuordnen; er verlangte Konzessionen, die Napoleon nicht gewähren wollte, und da Fesch auf seinen Forderungen bestand, so berief ihn Napoleon von seinem Gesandtschaftsposten im Mai 1806 ab. Er lehnte den zur Entschädigung in 25 Aussicht gestellten Titel eines Kur-Erzkanzlers des deutschen Reichs, sowie auch die Ernennung zum Erzbischof von Paris ab. Auch in anderer Beziehung war er seinem Neffen nicht zu Willen, indem er sich weigerte, die von ihm eingesegnete, aber durch Senatuskonsult und ein geistliches Gericht im Dezember 1809 aufgelöste Ehe Napoleons mit Josephine für ungiltig zu erklären. Als ihn Napoleon mit dem Präsidium des 1811 nach 30 Paris berufenen kirchlichen Nationalkonzilium beauftragte, ward er Führer der Opposition, mit welcher er die kaiserlichen Vorschläge nur unter dem Vorbehalt der Zustimmung des Papstes annahm. Infolgedessen wurde das Konzil aufgelöst. Als er deshalb gründlich in Ungnade fiel, zog er sich auf seinen erzbischöflichen Sitz in Lyon und 1814 nach Italien, namentlich in das von ihm gegründete Frauenkloster zu Gravina zurück. Nach 35 Napoleons Rückkehr von Elba wurde er in die Pairskammer berufen. Nach der zweiten Restauration, von den Bourbonen geächtet, zog er sich nach Rom zurück, wo er, sich mit Litteratur und Kunst abgebend, am 13. Mai 1839 starb. Da er sich während seines Exils weigerte, auf das Erzbistum von Lyon zu entsagen, wurde dasselbe während 24 Jahre durch einen Vikar verwaltet. — Im Jahre 1856 errichtete ihm seine Vaterstadt Ajaccio 40 ein ehernes Standbild. **(Klüpfel †) Pfender.**

Feste im AT s. Gottesdienstliche Zeiten im AT.

Feste der späteren Juden s. Gottesdienst, synagogaler.

Feste, kirchliche. — Litteratur: Josephi Binghami origines sive antiquitates ecclesiasticae, ex lingua angl. in lat. vertit Jo. Henr. Grischovius, Vol. IX, Halae 1724, 45 4°, p. 1—176; Joh. Christ. Wilh. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, 1. bis 3. Band: Die Feste der alten Christen, Leipzig 1817—1820; desselben Handbuch der christlichen Archäologie, 1. Bd, Leipzig 1836, S. 457—595 (besonders brauchbar); F. H. Rheinwald, Die kirchliche Archäologie, Berlin 1830, S. 153—257; Ferd. Piper, Kirchenrechnung, Berlin 1841, 4°, giebt von S. 65—93 bis zum J. 1840 die Festordnungen der kath. und 50 evang. Kirche für Preußen mit den betreffenden Gesetzesbestimmungen, teilweise auch mit Rücksicht auf das übrige Deutschland; desselben Evangelischer Kalender 1850 bis 1870 (in verschiedenen Aufsätzen desselben befindet sich hierher gehöriges); Heinrich Alt, Der christliche Cultus, 2. Abt.: Das Kirchenjahr (2. Aufl.), Berlin 1860; Kliefoth, Historisch-statistischer Nachweis über Ursprung, Form und Zeit der Bußtage, des Erinnerungstages an die Toten, 55 des Reformationsfestes und anderer sogen. kleiner Feste, im: Allgem. Kirchenblatt (herausg. von Schott, Stuttgart), Jahrgang 1853, S. 563—572. Vgl. auch den Abschnitt „Heilige Zeiten" von Th. Harnack in Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften, IV. Bd, 2. Aufl., Nördl. 1885, S. 367 ff. — Eine „vergleichende Zusammenstellung des christlichen Festcyklus mit vorchristlichen Festen" von Ullmann befindet sich in Friedr. Creuzer, Symbolik und My-

thologie der alten Völker, 4. Teil, 2. Aufl., Leipzig und Darmstadt 1821, S. 577—614. — Ueber die christlichen Feste zweiten Ranges, ihre Verbreitung und ihre Tage, namentlich auch die Heiligentage in den verschiedenen Diöcesen giebt vorzüglich Auskunft: H. Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 2 Bde (der 2. in 2 Abteilungen), Hannover und Leipzig 1891 bis 1898. — Alles, was in besonderen Artikeln ausführlicher behandelt ist, wird hier entweder nur kurz angedeutet oder auch ganz übergangen. Es mag deshalb erlaubt sein, hier auf die wichtigeren solcher Artikel, deren Inhalt auch zum Teil hierher gezogen werden könnte, zu verweisen. Vgl. Kirchenjahr, christlicher Kalender, christliche Zeitrechnung: ferner: Sonntagsfeier, Perikopen, Fasten, Vesper, Vigilien; außerdem die A. über einzelne Feste und Festzeiten.

Fest, dies festus (so durchweg in der Vulgata), auch **festum**, und **Feiertag, feriae** (im klassischen Latein nur im Plural, ebenso in der Vulgata, Le 23, wo v. 34 auch für *ἑορτή* **feriae** steht), später auch **feria** (doch siehe weiter unten) — werden diejenigen Tage genannt, an denen die Beschäftigung mit der irdischen Berufsarbeit entweder gänzlich ruht, um derjenigen mit gottesdienstlichen Angelegenheiten Platz zu machen, oder die irdische Arbeit doch um des (gemeinsamen) Gottesdienstes willen eingeschränkt wird. Festtage der Art kennen alle Völker; mag der Gegenstand, dem die gottesdienstliche Feier gilt, eine für das Volk wichtige geschichtliche Begebenheit oder eines der wiederkehrenden Naturereignisse (Solstitien, Äquinoctien, Neumonde u. dgl.) sein oder ein vom Naturlauf abhängiges Ereignis (z. B. Neujahr, Ernten u. dgl.), so bekommt doch das Fest seinen Charakter erst durch die Beziehung auf Religion und Gottesdienst, durch die dann auch die Art der Feier bestimmt und geregelt wird. Auch wenn jährlich wiederkehrende Naturereignisse nicht der ursprüngliche oder doch nicht mehr der bewußte Anlaß der Festfeier sind, pflegt doch schon aus Gründen der Zweckmäßigkeit eine Verbindung mit ihnen oder doch ein Anschluß an sie stattzufinden, und das führt dann wie von selbst zu jährlichen Festcyklen. So war es auch in Israel. An die Hauptfeste Israels aber schlossen sich die christlichen Festfeiern zunächst an, wie das schon durch die evangelische Geschichte, deren Hauptbegebenheiten den Grund der Feste bilden, bedingt war.

Zwar die ältesten christlichen Gemeinden kannten keine besonderen Festtage; mit der Aufhebung der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes war auch die Verpflichtung zur auszeichnenden Feier besonderer Tage erloschen und es galt als verkehrte jüdische Gesetzlichkeit, auf sie zu halten; Rö 14, 5; Ga 4, 9—11; Kol 2, 16. Doch ist hierbei, soweit nicht etwa auch die Teilnahme an dem Opferdienste Israels in Betracht kommt, wohl hauptsächlich an die zu ängstliche Befürchtung, den Tag durch irgendwelche Arbeit oder Beteiligung an den Angelegenheiten des irdischen Lebens zu entweihen, zu denken, was namentlich hinsichtlich der mitgenannten *ἡμέραι* und *σάββατα* gilt, vgl. Mt 12, 8; Mc 2, 27 f. Dagegen ist es die ursprüngliche christliche Anschauung, von welcher sich auch noch später Spuren finden, daß für den Christen eigentlich jeder Tag ein Festtag, ein durch Gottesdienst zu heiligender Tag sei; vgl. die gleich anzuführenden Stellen aus Clemens, Origenes, Augustinus und Hieronymus (letzterer sagt z. B. omnes dies aequales esse) und das Wort des Chrysostomus *ἀεὶ γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἑορτή*; (vgl. A. Nebe, Die evangelischen Perikopen, 2. Aufl. 1. Bd. S. 34). — Schwerlich hängt es jedoch mit dieser Anschauung zusammen, wie der Verfasser dieses Artikels in der ersten Auflage und auch noch Nebe meint, daß man die einzelnen Wochentage **feria prima, secunda** u. s. f. nannte, was seit Hieronymus allgemein und schon vorher seit Tertullian für die **feria quarta** und **sexta**, den Mittwoch und Freitag, geschah, worüber noch weiter zu reden. Das Bedürfnis gemeinsamer gottesdienstlicher Feiern, an welchen alle teilnehmen könnten, führte dann aber schon in den ersten christlichen Gemeinden dazu, diese Feiern besonders an dem Tage in jeder Woche zu halten, der schon von Anfang an einer gewissen Auszeichnung genoß, an dem Sonntage. Das *καθ' ἡμέραν προσκαρτερεῖν ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ*, das AG 2, 46 von der Urgemeinde berichtet wird, war eben nur in dieser und auch in ihr vielleicht nur anfänglich möglich; zu den später insbesondere für die Geistlichen angeordneten täglichen Morgen- und Abendgottesdiensten, von denen namentlich in den **Const. Apost.** die Rede ist (vgl. Rheinwald S. 153 Anm. und S. 424 ff.), brauchte die ganze Gemeinde nicht zusammenzukommen und that es auch nur in Zeiten besonderer Not; sie waren auch nicht über die ganze Kirche dauernd verbreitet und setzen überdies in ihrer Einrichtung als Wochengottesdienste die kirchliche Sonntagsfeier voraus. Wohl aber wird schon zu den Zeiten der Apostel der erste Wochentag, *ἡ μία τῶν σαββάτων*, als der Tag des Herrn, *ἡ κυριακὴ ἡμέρα*, bezeichnet, und es ist von ihm als dem Tage gottesdienstlicher Zusammenkünfte die Rede, AG 20, 7; 1 Ko 16, 2; Apk 1, 10, was, wenn auch vielleicht nicht sicher infolge apostolischer Anordnung, doch unter apostolischer

Billigung geschah; und die Wahl dieses Tages hat ohne allen Zweifel ihren Grund darin, daß der Herr an diesem Wochentage auferstanden war, wie schon Epist. Barn. 15, 9; Ignatius ad Magnesios 9, 1 angeben und später allgemeine Überzeugung ist, vgl. z. B. Justinus Apol. I, 67 (Rheinwald, S. 155 ff.; Ewald, Geschichte, 3. Ausg. Bd VI 1868, S. 164 f.). Außer dem Sonntage feierte man teilweise bei den Christen der ersten Zeiten auch den Sabbath; namentlich geschah das in den Kirchen des Orients, in welchen der Einfluß der Judenchristen ein größerer war; doch findet sich die Sabbathfeier auch im Occident. Am Sabbath sollte (abgesehen vom Ruhetage) wie am Sonntage nicht gefastet und nach einigen sogar auch nur stehend, nicht knieend gebetet werden. Jedoch stand die Feier des Sabbaths bald überall, wo sie noch stattfand, hinter der des Sonntages zurück und es gehört zu den Eigentümlichkeiten der apost. Konstitutionen, daß sie für beide Tage ungefähr die gleiche Feier fordern und ausdrücklich den doch gewiß nicht biblischen Satz aufstellen, die Knechte sollten fünf Tage arbeiten und am Sonnabende und Sonntage feiern (σχολάζειν). In der römischen Kirche wurde am Sabbath gefastet, was schon früh Anlaß zu Streitigkeiten mit orientalischen Christen wurde; nachdem Innocenz I. das Fasten am Sabbath gesetzlich vorgeschrieben und Gregor der Große das Verbot der Arbeit am Sabbath für ein Werk des Antichristen erklärt hatte, gab diese Differenz später mit einen Grund zu der kirchlichen Trennung des Orients und Occidents. (Vgl. Augusti, Handbuch I, S. 515—518; Rheinwald, S. 159—163; Alt, Christlicher Kultus, 2. Aufl. II, 1860, S. 10—12; und besonders Bingham, vol. IX, p. 51—65.) — Außer dem Sonntage und dem Sabbath wurden in der alten Kirche auch der Mittwoch und der Freitag durch gemeinsames Gebet und Halbfasten ziemlich allgemein ausgezeichnet, wenn es auch größtenteils jedem freigestellt war, ob er sich daran beteiligen wollte; es geschah das zur Erinnerung an den Beschluß des hohen Rates, Jesum zu töten (Mt 26, 3 f.) und an die Kreuzigung Jesu. Der Mittwoch ward mit Rücksicht hierauf **feria quarta**, der Freitag **feria sexta** genannt, was wohl am besten erklärt wird als der Feiertag, welcher der vierte oder sechste Wochentag ist. (So Ideler, Handbuch II, S. 181; Lehrbuch S. 342; andere Erklärungen dieses Gebrauches von feria geben Valesius zu Eusebius **de martyribus Palaestinae, ed. Magunt.** 1672, p. 173b, bei Heinichen, 2. Aufl., III, S. 413, und **du Cange s. v. feriae**, auch angeführt bei Augusti, Handbuch I, S. 468). Der Freitag wurde auch *παρασκευή* im Anschluß an den bekannten neutestamentlichen Gebrauch dieses Wortes genannt. Die Feier des Freitages galt für wichtiger und war verbreiteter als die des Mittwochs.

Außer diesen wöchentlichen Festtagen, von welchen hernach der Sonntag allein in der ganzen Kirche beibehalten und dann auch durch kirchliche und kaiserliche Bestimmungen, die der ursprünglichen christlichen Anschauung manchmal wenig entsprachen, zu kirchlicher Feier allgemein festgesetzt und gegen Störungen der Feier geschützt wurde, kannte doch auch die älteste Kirche schon jährlich wiederkehrende Festzeiten; es mag wohl nie eine Zeit gegeben haben, in welcher nicht irgendwie auch bei Christen das Passahfest gefeiert ist, wenn es auch zunächst nur bei Judenchristen im Anschluß an die von ihnen früher geübte israelitische Festfeier zum Gedächtnis der Kreuzigung und der Auferstehung des Herrn geschah. Neben der Passahfeier findet sich auch schon frühzeitig die Feier der *πεντηκοστή*, mit welchem Namen auch die ganze fünfzigtägige Freudenzeit nach Ostern bezeichnet ward, aus welcher dann Himmelfahrt und Pfingsten, letzteres als Schlußfeier und zur Erinnerung an die Ausgießung des heiligen Geistes, bald besonders heraustraten. Dieser Freudenzeit nach Ostern entsprach eine Trauerzeit vor Ostern, in der gefastet ward, von sehr verschiedener Länge; sie dauerte von vierzig Stunden bis zu vierzig Tagen und war teilweise noch länger. Die Anordnung dieser kirchlichen Feste und Festzeiten geschah im Bewußtsein davon, daß es sich nicht um Ordnungen, deren Einhaltung zur Seligkeit notwendig ist, handele, sondern daß die Kirche die Freiheit habe, auf diesem Gebiete Einrichtungen zu treffen, die für die Förderung und Erhaltung des kirchlichen Lebens heilsam wären; und eine Verpflichtung, sich an diesen Feiertagen zu beteiligen, ward anfänglich nur aus Gründen der kirchlichen Ordnung und zum Zwecke der Ausübung einer heilsamen Zucht in den immer wachsenden Gemeinden ausgesprochen. Die frühesten Aussprüche der Kirchenväter lassen dabei deutlich merken, daß sie diese ganze Einrichtung der neutestamentlichen Freiheit gegenüber für einer Entschuldigung bedürftig halten, wie denn auch Angriffe, die diese Ordnungen erfuhren, eine Rechtfertigung derselben notwendig machten. Vgl. in dieser Hinsicht die von Augusti in den Denkwürdigkeiten I (1817) S. 21—27 in deutscher Übersetzung ausführlich mitgeteilten und auch sonst oft citierten Stellen **Clemens Alex. Stromata VII. 7, ed. Klotz, Tom. III** (1832) **p. 231 sq.; Origenes contra**

Celsum VIII, 21—23, ed. de la Rue (Parisiis 1733, fol.) Tom. I, p. 758 f.; Augustinus contra Adimantum cap. 16, ed. Benedict. (Parisiis 1688, fol.) Vol. VIII, Sp. 133 ff., idem epistola 118 und 119, ad Januarium de ritibus ecclesiae, besonders ausführlich und lehrreich, in: Epistolae ex edit. Reinhart, Altorfi 1668, 4°, p. 578—602; Hieronymus comment. in epist. ad Gal. c. 4, ed. Benedict. (Parisiis 1706, fol.) Tom. IV, p. 271. In diesen Aussagen ist dann zugleich auch der Fortschritt wahrzunehmen, der rücksichtlich des Verständnisses für das gute Recht der Kirche, solche besondere Feste anzuordnen, stattfand. — Das erste jährlich zu feiernde Fest, das unabhängig von den Festfeiern Israels in der christlichen Kirche eingeführt ward, ist das Epiphaniasfest (vgl. Bd V S. 414, 5 ff.); es ist das Fest der Taufe Christi, welches zugleich als Fest seiner Erscheinung im Fleische gefeiert ward. Dieses Fest, welches wahrscheinlich seinen Ursprung den Basilidianern verdankt, ist jedenfalls schon im 3. Jahrhundert in der orientalischen Kirche ziemlich allgemein verbreitet und von hier aus auch in die Kirchen des Occidents gekommen, wo es seit 360 nachweisbar ist. Es ist beachtenswert, daß die Kirche gleich dieses erste größere Fest, das sie, ohne an einen Vorgang Israels sich anzulehnen, anordnete, auf ein ganz bestimmtes Datum, den 6. Januar, festsetzte. Den umgekehrten Weg wie das Epiphaniasfest ist das Weihnachtsfest gegangen; es hat im Occident zuerst allgemeinere Verbreitung gefunden; um die Mitte des 4. Jahrhunderts erscheint es in der römischen Kirche und zwar als ein an dem für den Geburtstag Christi gehaltenen 25. Dezember zu feierndes; erst allmählich fand es in der orientalischen Kirche Verbreitung, in der man noch im 5. Jahrhundert teilweise das Geburtsfest des Herrn auch am Epiphaniasfeste feierte. Erst im 6. Jahrhundert trat zwischen Weihnachten und Epiphanias als die Oktave des ersteren das Fest der Beschneidung Jesu, während, um die Christen von der heidnischen Neujahrsfeier abzuhalten, der 1. Januar schon im 4. Jahrhundert von der Kirche als ein Bußtag mit Gottesdienst und Fasten begangen ward, welche Sitte sogar im Occident zur Anordnung einer dreitägigen Fastenzeit am Anfang des Jahres führte. Auch für das Weihnachtsfest ward eine Vorfeier angeordnet, deren Dauer ursprünglich länger war und hernach auf 4 Wochen festgesetzt war, die Adventszeit (vgl. Bd I S. 188 ff.); auch sie war im Occident wie die Zeit der Bereitung auf Ostern eine Buß- und Fastenzeit, wenn auch nicht von so strengem Charakter wie diese. Die Sitte, mit dem Anfang der Adventszeit das Kirchenjahr zu beginnen, soll von den Nestorianern stammen; so lange man im Occident teilweise auch das bürgerliche Jahr mit dem Osterfeste begann, kannte man hier auch für das kirchliche nur diesen Anfangspunkt (Ideler, Lehrbuch, S. 397 ff.).

Zu diesen Hauptfestzeiten, Ostern (Himmelfahrt), Pfingsten, und Weihnachten (mit Epiphanias), welche für die weitere Ausbildung eines vollständigen Jahresfestcyklus als die allgemein kirchlich angenommene Grundform angesehen werden können und dann mit den sich an sie anschließenden Vor- und Nachfeiern allmählich das ganze Jahr umspannten, kamen nun im Laufe der Jahrhunderte noch eine große Anzahl kleinerer Feste, die aber teilweise nie in der ganzen Kirche, sondern nur in einzelnen Diöcesen oder Provinzen eingeführt wurden. Es sind das außer dem Trinitatistage und einigen den Heiland betreffenden Festen die Marientage, die Apostel- und Evangelistentage, die Johannistage, die Engelfeste, die Märtyrertage und die zahllosen Heiligentage mit dem Festtage aller Heiligen, zu denen dann noch Feste von notwendig nur örtlicher Bedeutung, wie z. B. die Kirchweihen, Bischofsweihen und ähnliche kamen. Eine wirklich vollständige Übersicht aller dieser Feste für alle kirchlichen Parteien und alle Zeiten umfassend scheint sich nirgends zu finden; für einzelne Zeiten und Gegenden finden sich die zu feiernden Feste in den Kalendarien verzeichnet (vgl. die Zusammenstellung derselben bei Grotefend a. a. O.); für die deutschen Bistümer findet sich eine Sammlung der maßgebenden Synodalbeschlüsse in Hartzheim, Concilia Germaniae, Köln 1759—1790, Fol., in welchem Werke im 11. Bd im Index s. v. festa auf die für die einzelnen Diöcesen in Betracht kommenden Beschlüsse verwiesen ist; vgl. auch die Angaben unter den Namen der Feste bei Grotefend a. a. O. im Glossar. Im folgenden sollen nur die wichtigsten dieser Feste angeführt werden, hauptsächlich diejenigen, welche bis zum Schlusse des Mittelalters für die abendländische Kirche als mehr oder weniger allgemein eingeführt gelten können oder für Deutschland besonders in Betracht kommen. Das Trinitatisfest ist erst im Jahre 1334 für die ganze Kirche angeordnet; in der römischen Kirche hat es nie den Rang eines eigentlichen Festes erlangt. Unter den Christusfesten zweiten Ranges ist das der Verklärung (transfigurationis) am 6. August, bei den Griechen Taborfest genannt, erst spät einzeln im Abendland eingeführt und erst im Jahre 1456 von Calixt III. zu einem allgemeinen Feste erhoben; das Fest der Lanze

und Nägel Christi am 16. April ist ein von Innocenz VI. auf Wunsch Kaiser **Karl IV.** im Jahre 1354 eingeführtes böhmisches und deutsches Provinzialfest, welches sich deshalb z. B. in den römischen Kalendarien und Breviarien nicht findet (vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten III, S. 296 f.). Zu den Christusfesten im weiteren Sinne sind auch das Fron-
5 leichnams- und die Kreuzesfeste zu rechnen. Das Fronleichnamsfest (**festum corporis Christi**), am Donnerstage nach dem Trinitatisfeste, am 60. Tage nach Ostern (immer an dem sovielsten Mai oder Juni, an dem wievielsten März oder April Ruhetag war), wurde, nachdem er schon vorher in der Diöcese Lüttich bestanden (seit 1246 angeregt), von Urban IV. im Jahre 1264 allgemein eingeführt, bedurfte aber wiederholter päpstlicher Er-
10 lasse, ehe es überall Eingang fand. Das Fest der Kreuzes Erfindung (**inventionis st. crucis**) wird im Orient am 1. August, im Occident am 3. Mai gefeiert, das der Kreuzes Erhöhung (**exaltationis st. crucis**) durchweg am 14. September; das erstere ward zum Gedächtnis der Auffindung des Kreuzes durch Helena angesetzt und findet sich schon seit dem 9. Jahrh. in Deutschland, obschon es erst im J. 1376 allgemein eingeführt ist; das zweite,
15 mit welchem die griechische Kirche ihr Kirchenjahr beginnt, ist aus Anlaß eines Sieges des Kaisers Heraklius über die Perser im Jahre 631 angeordnet. Die orientalischen Kirchen kennen außer diesen beiden noch andere Kreuzesfeste; vgl. Augusti, Handbuch I, S. 587, und Alt, Cultus II, S. 54. — Unter den Marienfesten scheint das der Verkündigung Mariä (**annunciationis Mariae** oder **incarnationis Christi**), am 25. März
20 mit Rücksicht auf die Weihnachtsfeier am 25. Dezember, früher auch an anderen Daten gefeiert, das älteste zu sein; wenigstens spricht manches dafür, daß es im 5. Jahrhundert in Konstantinopel und Ephesus bekannt war; seit dem 7. ist es allgemein gefeiert; **radix omnium festorum** nennt Bernhard es und ebendeshalb wurde es mancherwärts im Abendland während des Mittelalters als Jahresanfang betrachtet, vgl. Ideler, Handbuch,
25 S. 402 f. Übrigens wurde dieses Fest mitunter auch als ein Christusfest angesehen. Dasselbe geschah mit dem Feste Mariä Reinigung, am 2. Februar, von dem es z. B. geradezu heißt, daß Justinianus es (im Jahre 552) **in honorem Christi salvatoris** eingeführt habe, während es sonst auch ausdrücklich nicht zu den *δεσποτικαῖς ἑορταῖς* gerechnet wird. Im Occident soll es schon seit dem Ende des 5. Jahrhunderts angeordnet sein.
30 Die verschiedenen Beziehungen und Gebräuche für dasselbe ergeben sich aus den verschiedenen Benennungen: **festum purificationis**, *ὑπαπαντή* (i. e. occursus sc. Simeonis), **festum Simeonis**, auch *ἡ τοῦ σωτῆρος ὑπαπαντή*, dann **festum candelarum seu luminum**, Lichtmeß; bei Beda: **oblatio Christi ad templum**. Der Zeit der Einführung nach ist im Occident das dritte Marienfest Mariä Himmelfahrt (**festum dormi-
35 tionis et assumtionis**, *κοίμησις*), am 15. August, sicher seit dem Anfang des 9. Jahrhunderts im fränkischen Reiche angenommen; vielleicht auch hier und sicher im Orient schon früher bekannt. In Deutschland erhielt es den Namen **festum herbarum**, Würzweihe, weil man an ihm Kräuter weihte, um ihnen Kraft gegen Zauberei und Krankheiten mitzuteilen. Zu diesen Marienfesten kamen dann noch die Festtage Mariä Geburt,
40 Mariä Heimsuchung und Mariä Empfängnis, abgesehen von einigen weniger bedeutenden, als Mariä Opferung, Verlobung u. s. f. Mariä Geburt, **festum nativitatis Mariae** oder **natalis Mariae**, wird am 8. September gefeiert, Mariä Heimsuchung, **visitationis**, seit dem 13. Jahrhundert erwähnt, am 2. Juli, und Mariä Empfängnis, **conceptionis**, am 8. Dezember. Eine Übersicht der kleineren Marienfeste siehe u. a. bei Augusti, Hand-
45 buch I, S. 564 f. Über die Marienfeste überhaupt vgl. den A. „Maria und ihre Feste". Die Tage der Apostel und Evangelisten, von welchen drei je zweien gewidmet sind, sind nach der alphabetischen Folge der Namen diese: der Tag des Andreas 30. November, Barnabas 11. Juni, Bartholomäus 24. August, Jacobus Alphäi 1. Mai, Jacobus Zebedäi 25. Juli, Johannes 27. Dezember, Judas 28. Oktober, Lukas 18. Oktober, Markus
50 25. April, Matthäus 21. September, Matthias 24. und im Schaltjahr 25. Februar, Paulus 29. Juni, Petrus und Paulus 29. Juni, Philippus und Jacobus Alphäi 1. Mai, Simon und Judas 28. Oktober, Thomas 21. Dezember; zu diesen Tagen ist noch zu rechnen das Fest der 12 Apostel oder Apostelteilung am 15. Juli; die angegebenen Daten sind die der römischen Kirche, von denen die griechische mehrfach abweicht. Johannes der
55 Täufer erhielt drei Festtage; seine Geburt wurde am 24. Juni, seine Enthauptung am 29. August und seine Empfängnis am 24. September gefeiert; doch hat die griechische Kirche auch noch einige andere Johannistage. In der neutestamentlichen Geschichte ist auch der Festtag Mariä Magdalenä begründet, der am 22. Juli begangen wird. Als Engelfest kommt in der römischen Kirche hauptsächlich das Michaelisfest am 29. September in Be-
60 tracht; doch kennt sie auch am 8. Mai ein Fest zu Ehren des Michael, wie der 18. oder

24. März dem Erzengel Gabriel geweiht ist. Aus der großen Anzahl der Gedächtnistage der Märtyrer und Heiligen kann hier keine Auswahl der wichtigeren getroffen werden, zumal in den verschiedenen Diöcesen, ja teilweise in verschiedenen Parochien derselben Diöcese nicht immer dieselben Heiligentage ausgezeichnet und besonders kirchlich gefeiert wurden. Unter den Märtyrertagen nehmen der der Makkabäer am 1. August, der der unschuldigen Kinder, die vom König Herodes gemordet wurden, am 28. Dezember, und der des Stephanus, des ersten christlichen Blutzeugen, am 26. Dezember, insofern eine besondere Stellung ein, als sie der biblischen Geschichte angehören. Als Regel gilt, daß das Gedächtnis eines Märtyrers und eines Heiligen an seinem Todestage als seinem Geburtstage für den Himmel gefeiert wird; das Fest eines Märtyrers wurde vor allem an dem Ort begangen, an welchem sich sein Grab befand. Ein Fest aller Märtyrer feierte die griechische Kirche am Sonntag nach Pfingsten; die römische seit dem 8. Jahrhundert am 1. November das Fest aller Heiligen (vgl. Bd I, S. 375), dem sich dann am 2. November das Fest aller Seelen (vgl. Bd I, S. 375 f.) anschloß. — Schon diese kurze Übersicht über die Festtage zweiten Ranges, an denen auch die bürgerliche Berufsarbeit unterbrochen werden mußte, zeigt wohl, daß man des guten allmählich zuviel gethan hatte, und rechtfertigt die Klagen über die übergroße Menge der Feiertage, wie sie am Ausgang des Mittelalters vielfach laut wurden. Doch erst die Reformation brachte eine Abstellung vieler unnötiger Feiertage, nämlich aller derer, die keinen biblischen oder sogar nicht einmal einen historischen Grund hatten; und seit der Reformation ist auch in der römischen Kirche nicht nur die Anzahl der Feste sehr selten vermehrt, sondern vielerwärts wurden auch, wie z. B. namentlich seit dem vorigen Jahrhundert für die Katholiken Deutschlands, eine ganze Reihe von Festen abgeschafft. Luther sprach sich anfänglich dahin aus, daß das beste wäre, wenn nur der Sonntag gefeiert würde; so im Sermon von guten Werken 1520 (EA 20, S. 247): „Wollte Gott, daß in der Christenheit kein Feiertag wäre, denn der Sonntag, daß man unser Frauen und der Heiligen Feste alle auf den Sonntag legte; so blieben viel böser Untugend nach, durch die Arbeit der Werkeltage würden auch die Lande nicht so arm und verzehret. Aber nun sind wir mit vielen Feiertagen geplaget, zu Verderbung der Seelen, Leib und Güter, davon viel zu sagen wäre." Ebenso in demselben Jahre in der Schrift an den christl. Adel d. N. (EA 21, S. 329): „zum achtzehnten, daß man alle Fest abethät und allein den Sonntag behielt. Wollte man aber je unser Frauen und der großen Heiligen Fest halten, daß sie all auf den Sonntag wurden vorlegt oder nur des Morgens zur Meß gehalten, darnach ließ den ganzen Tag Werkeltag sein", wo er denn auch als Ursache dieser Forderung den argen Mißbrauch der vielen Feiertage zum Saufen, Spielen, Müßiggang und allerlei Sünde angiebt. Dazu vgl. 15, 496; 16, 158, 176, 193. Doch hernach änderte Luther seine Ansicht zu Gunsten der Beibehaltung der wichtigeren Festtage; in Melanchthons Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurf. zu Sachsen vom Jahre 1528 sagt er (EA 23, S. 44): „Es sollen sich auch die Pfarrherr nicht zanken, ob einer einen Feiertag hielte und die anderen nicht [sondern es halte ein jeder seine Gewohnheit friedlich, bis es ordentlich geändert oder vergleichet werde; Zusatz von 1538], doch daß sie nicht alle Feiertage abthun. Wäre auch gut, daß sie einträglich feierten die Sonntage [? heißt das die Festtage oder die auf den folgenden Sonntag verlegten Festtage?] Annunciationis, Purificationis, Visitationis der reinen Jungfrauen Mariä, Sanct Johannis des Täufers, Michaelis, der Aposteln, Magdalenä; dieselben Feste wären denn bereit abgangen und könnten nicht bequemlich wieder aufgericht werden. Und insonderheit soll man halten den Christtag, Beschneidung, Epiphania, die Osterfeier, Auffahrt, Pfingsten; doch abgethan, was unchristlich Legenden oder Gesang darinnen gefunden werden, welche Feste also geordnet sind; denn man kann nicht alle Stücke des Evangelii auf einmal lehren." Ähnlich spricht er sich dann auch sonst aus, und so hat man in der lutherischen Kirche überall diese von Luther genannten wichtigsten Feste beibehalten und von den Festen zweiten Ranges solche, welche irgendwie biblischen Grund hatten mit oder ohne Verlegung auf den folgenden Sonntag, falls sie nicht selbst auf einen Sonntag fielen, und in verschiedener Auswahl. In der reformierten Kirche wurde anfänglich an einigen Orten nur der Sonntag gefeiert, wie Zwingli und Calvin sich auch im Prinzipe dafür aussprachen; so sagt die Ulmer Kirchenordnung von 1531 (Richter, Evang. Kirchenordnungen I, S. 158): „weil der größte Teil der Feiertage und die hohen Feste nur zum Aberglauben und zur Üppigkeit gedient haben, so sind sie abzuschaffen, ... der Sonntag, welcher allein gefeiert wird, soll u. s. f.", fügt aber hinzu: „doch sollen die Prediger an den zum Gedächtnisse des Herrn, der Apostel und der Märtyrer gehaltenen Tagen derselben also gedenken, daß man sich darob bessern und

eingerissenen Aberglauben desto besser aus den Herzen bringen möge". Jedoch galt diese Kirchenordnung nur kurze Zeit, bis Ulm lutherisch wurde, und selbst nach Calvins Grundsätzen blieb eine gewisse Feier auch der in die Woche fallenden Feste schon deshalb beibehalten, weil für alle Tage der Woche ein Predigtgottesdienst angesetzt wurde, wie man 5 denn ja auch das Kirchenjahr beibehielt. Nur wo es zu einer wirklichen Abschaffung des Kirchenjahres kam, wie bei den Puritanern, Presbyterianern, Independenten und einigen Sekten, wurden alle Festtage außer den Sonntagen abgeschafft; da konnte es dann geschehen, daß z. B. in der Osterzeit von der Geburt des Herrn gepredigt wurde u. s. f. Das Nähere über die reformierten Landeskirchen vgl. bei Alt a. a. O. II S. 454 ff. Die 10 Veränderungen in der römischen Kirche seit der Reformation bezwecken auch meistens eine Verminderung der Feste (vgl. z. B. die Beschlüsse der trierischen Synode von 1549, c. 10, de moderandis feriis, bei Hartzheim a. a. O. Bd VI, S. 601); allgemeinere Reduktionen folgten aber erst durch Urban VIII. 1642, 22. Dezember, in der Bulle Universa per orbem (Bullarium Bd V, S. 378), durch Benedikt XIV. in den Jahren 1742—1745 15 (s. dessen Schrift de synodo dioecesana lib. XIII, c. XVIII, n. X sq.; Kopp, Die katholische Kirche im 19. Jahrhundert, Mainz 1830, S. 327 f.); Clemens XIV. 1772 u. a., doch meistens mit Rücksicht auf einzelne Länder. Da dieses eine kirchliche Angelegenheit ist, die zugleich für den Staat ein besonderes Interesse hat, so ist gewöhnlich auf den Antrag des letzteren von seiten des römischen Stuhles die Anordnung getroffen worden, 20 wie in Preußen durch die Erlasse Benedikts XIV. vom 28. Januar 1754, Clemens XIV. vom 24. Juni 1772, Pius VI. vom 19. April 1788, Pius VII. vom 17. Juni 1819, Leos XII. vom 2. Dezember 1828 u. a. (s. die Nachweisungen bei Piper). Ähnlich ist in Österreich, Baiern u. a. besonders seit Clemens XIV. die Zahl der Feiertage gemindert worden. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts wurden auch in den evange- 25 lischen Kirchen Deutschlands noch einige Feste aufgehoben oder doch die Dauer ihrer Feier beschränkt. In Preußen geschah dies durch die königlichen Edikte vom 12. März 1754, 13. Februar 1755 und 28. Januar 1778. In dem letztgenannten wurden insbesondere abgeschafft die dritten Feiertage der hohen Feste, drei Bußtage, der grüne Donnerstag, ja sogar Himmelfahrt; doch wurde das letztere Fest unter dem 30 4. März 1789 wieder hergestellt. In anderen Ländern ist erst später eine ähnliche Gesetzgebung ergangen, wie in Hannover unter dem 25. Januar 1822, 15. November 1830, in Sachsen-Weimar 11. November 1823, Kurhessen 17. Dezember 1826, Königreich Sachsen 13. und 19. Januar 1831 u. a. m. Dagegen wurden aber auch in einzelnen Landeskirchen teilweise neue Feste eingeführt. Außer den Buß- und Bettagen, die in 35 Süddeutschland seit der Reformation, in Norddeutschland erst später und hier meistens nur für eine bestimmte Stadt oder Gegend eingeführt wurden (s. Bd III S. 592, 25), kommen hier hauptsächlich in Betracht: Das Dankfest für glücklich vollbrachte Ernte (in Preußen 1773, 1836), das Totenfest zur Erinnerung an die im Verlaufe des Jahres Verstorbenen am letzten Sonntage des Kirchenjahres (in Preußen durch Kabinettsorder vom 24. April 40 1816 und Verordnung vom 25. Nov. d. Js., in Rußland durch Gesetz für die evangelisch-lutherische Kirche vom 28. Dezember 1832, in Sachsen durch Verordnung vom 28. Oktober 1840 u. a.), das Reformationsfest am 31. Oktober oder an dem auf den 31. Oktober oder auch an dem auf den 1. November folgenden Sonntage oder am letzten Sonntage des Oktober, in Hannover am 20. Sonntag nach Trinitatis. Dazu kommen noch Feste ka- 45 sualer Art, wie Bibelfeste, Missionsfeste u. a. Das Recht, Feste anzuordnen, zu verlegen, aufzuheben, steht in der römischen Kirche für jede Diöcese dem Bischof zu (Concil. Trid. sess. XXV, c. 2 de regularibus), für die ganze Kirche dem Papste. In der evangelischen Kirche hat diese Befugnis der Inhaber des Kirchenregiments, also bis in unsere Zeiten hinein meistens der Landesherr. Daß dem Staate aber überhaupt gebührt, bei 50 feierlichen Anlässen Dankfeste u. a. anzuordnen, ist auch kirchlicherseits anerkannt worden (s. z. B. das baierische Konkordat und das Edikt vom 26. Mai 1818 § 55; preuß. Landrecht Tl. II, Tit. XI, §§ 34 f.). Gegenwärtig giebt es demnach wie für die katholische so auch für die evangelischen Kirchen in Deutschland keine einheitliche Bestimmung über die zu feiernden Feste, und auch die Praxis ist eine mannigfach verschiedene. Im allgemeinen 55 gilt von den evangelischen Kirchen Deutschlands wohl das folgende. Weihnachten, Ostern und Pfingsten werden als die Hauptfeste an je zwei Tagen gefeiert, außerdem außer den Sonntagen Neujahr, Karfreitag und Himmelfahrt als ganze Feiertage, Gründonnerstag und Ruhetag mancherwärts nur als halbe, Ruhetag auch wohl in einigen Kirchen gar nicht oder nur in den Städten und nicht auf dem Lande; Epiphanias, die drei schon von 60 Luther gebilligten Marienfeste, Johannis und Michaelis werden meistens, wenn sie nicht

selbst auf einen Sonntag fallen, auf den folgenden Sonntag verlegt, wobei dann der Festtag Mariä Verkündigung, wenn er auf Ostern, in einigen Gegenden auch wenn er auf Palmsonntag fallen würde, entweder ganz ausfallen oder am Sonntage nach Ostern gefeiert werden soll (das letztere, einer ähnlichen Anordnung in der katholischen Kirche entsprechend, geschieht thatsächlich wohl nirgends mehr); teilweise müßten nach den bestehenden Verordnungen auch einige Aposteltage hier und da noch an dem folgenden Sonntage gefeiert werden, doch wird ihrer nur in Württemberg, sonst außer bei Wochengottesdiensten wohl nirgends mehr gedacht. Für die Feier des Bußtages und des Reformationsfestes einen bestimmten Tag in allen deutschen evangelischen Kirchen anordnen zu lassen, hat die Eisenacher Konferenz seit 1858 mehrfach versucht; jetzt ist durch ihre Bemühungen erreicht, daß seit dem Jahre 1893 der Bußtag in fast allen evangelischen Kirchen Deutschlands (von den größeren Landeskirchen nur in Baiern nicht) am Mittwoch vor dem letzten Sonntage nach Trinitatis gefeiert wird; es ist das der Mittwoch, der in die Tage vom 16. bis 22. November fällt (vgl. Allg. Kirchenblatt, Jahrg. 1892 ff.). Auch hinsichtlich der Feier der übrigen kleinen Feste scheint von mehreren Seiten eine größere Übereinstimmung angestrebt zu werden. Die seit etwa einem Jahrhundert beliebte Verlegung der kleinen Feste auf Sonntage, die den Sonntagen ihren eigentümlichen Charakter nimmt und den Gang des Kirchenjahres unterbricht, wird mit Recht jetzt immer allgemeiner verworfen; vgl. die Gutachten von Kliefoth und Nitzsch im Allg. Kirchenblatt 1853, S. 520 u. 527; besser wäre eine Belassung der wichtigeren an ihrem Tage ohne Arbeitsverbot als kleiner Wochenfesttage, wenigstens dort, wo es noch Wochengottesdienste giebt. Politische und nationale Festtage (auch außerordentliche Buß- und Bettage) werden jedesmal von der staatlichen Obrigkeit in Übereinstimmung mit dem Kirchenregiment angesetzt. Nach den Befreiungskriegen wurde mancherwärts der 18. Oktober auch als kirchlicher Festtag begangen, in Norddeutschland teilweise ziemlich lange, z. B. in Hamburg bis zum J. 1863. Den seit 1870 als nationalen Festtag eingeführten Sedantag, den 2. September, auch kirchlich zu feiern, ward während mehrerer Jahre in einigen deutschen Staaten kirchenregimentlich angeordnet; jetzt finden kirchliche Feiern wohl nur noch für das Militär und etwa für Kriegervereine (so z. B. in Hamburg) statt. Erntefeste, Bibelfeste, Missionsfeste, Kirchweihfeste und ähnliche werden größtenteils von dem Vorstande der einzelnen Gemeinde oder auch gar nur dem Pastor, teilweise auch, wie Bibel- und Missionsfeste, unter Genehmigung des Kirchenregimentes von den Gesellschaften und Vereinen angesetzt, die sich diesen Bestrebungen widmen.

Die ursprünglich von der Kirche getroffenen Anordnungen über die Enthaltung von weltlichen Geschäften und Vergnügungen an den Sonn- und Festtagen machte der Staat schon seit Konstantin zu den seinigen; hernach ist es allgemein als Sache des Staates angesehen, die kirchlichen Feiern von dieser Seite aus zu unterstützen und namentlich die Verletzung der Ruhe mit polizeilicher Strafe zu belegen. In allen Gesetzgebungen wurden gerichtliche Verhandlungen, Frondienste, das Betreiben störender Gewerbe, der Feldarbeiten u. dgl., auch Kauf und Verkauf innerhalb gewisser Grenzen für die Sonn- und Festtage untersagt; doch wurde in den letzten Jahrzehnten vielerwärts auf die Befolgung der bestehenden Vorschriften dieser Art nicht genau gehalten und erst allmählich begann man wieder, sich auf sie zu besinnen. Hier lag vieles an den einzelnen Ortspolizeibehörden und deren Organen. Im allgemeinen vgl. A. L. Richter, Kirchenrecht § 252; außerdem: J. C. Irmischer, Staats- und Kirchenordnungen über die christliche Sonntagsfeier, I und II, 1, Erlangen 1839 und 1840. Das „Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich" verordnet im § 366: „Mit Geldstrafe bis zu 60 Mark oder mit Haft bis zu 14 Tagen wird bestraft, wer den gegen die Störung der Feier der Sonn- und Festtage erlassenen Anordnungen zuwiderhandelt"; — es setzt also den Bestand solcher Anordnungen und die Möglichkeit einer ferneren Erlassung derselben voraus; und so ist denn auch im J. 1891 für die Sonntagsruhe der Arbeiter im Gewerbebetriebe durch einen Anhang zur Gewerbeordnung im deutschen Reiche gesorgt. **Carl Bertheau.**

Festungen bei den Hebräern s. d. A. Kriegswesen und Stadtanlagen bei den Hebräern.

Festus s. oben S. 28, 9 ff.

Fetischismus s. Polytheismus.

Feuerprobe s. Gottesurteil.

Feuer- und Wolkensäule. Camp. Vitringa, Observ. sacrae V, 14. 16. 17; Winer, Bibl. Realwörterbuch II, 696 (s. dort die ältere Litteratur); Ewald, Geschichte des Volkes Isr. II, 307 ff.; Kurtz, Gesch. des Alten Bundes II, 149 ff.; Hengstenberg. Gesch. des Reiches Gottes II, 1, 54 ff.; Köhler, Bibl. Gesch. des AT. I, 199 f; Dillmann, Alttest. Theologie 119. Vgl. die Kommentare zu Exodus und Numeri und die A. von Schrader in Schenkels Bibell. II, 276 f., Riehm, Bibl. Handwb und Auberlen PRE[1].

Beim Zuge der Israeliten durch die Wüste und zwar nach Ex 13, 20 ff. von Etham am Saume derselben an diente ihnen eine voraufziehende Wolkensäule zur Wegleitung. Sie heißt auch Feuersäule, weil sie nachts feuerhellen Schein ausstrahlte und so den gleichen Dienst that wie am Tage. Beim Eintreffen der nachsetzenden Ägypter lagerte sich diese Säule nach Ex 14, 19 f. so hinter dem Volke Gottes, daß sie nach seiten der Feinde zur abhaltenden dunkeln Wolkenbank, nach seiten Israels zur Leuchte diente. Den obigen Stellen und sonstigen Angaben der Bibel zufolge war es der Herr selbst, der in dieser Gestalt seinem Volke voranzog, theologisch genauer sein Engel, d. i. das Organ seiner Offenbarung (vgl. Ex 23, 20 ff.). So setzte sich denn auch diese Wolke mit dem Heiligtum nach dessen Errichtung in Verbindung, bedeckte es (Nu 9, 15 f.) und erfüllte es (Ex 40, 34 f.) als die Wohnung Gottes. Sie stieg in bedeutsamen Augenblicken auf die Hütte hernieder und stellte sich vor deren Eingang (Nu 12, 5), wobei das Volk anbetete; so regelmäßig, wenn Mose Offenbarungen empfangen sollte, Nu 33, 8—11. Die in der Wolke verborgene Herrlichkeit des Herrn (כבוד יהוה) brach in wichtigen Momenten allem Volk erkennbar aus dieser Hülle hervor (Ex 16, 10; Nu 14, 10; 16, 19; 17, 7). Das Aufsteigen der Wolke von der Stiftshütte aber wurde zum Zeichen des Aufbruches; ihr Verharren an einem Ort zur Aufforderung, daselbst zu verweilen (Ex 40, 36 ff.; Nu 9, 17—23). — Es unterliegt keinem Zweifel, daß nicht von zwei Säulen die Rede ist, sondern von einer und derselben, welche bei Tag als Wolke, bei Nacht feurig erschien, so zwar, daß auch am Tage der dem Auge gewöhnlich sich entziehende Feuerglanz hervorbrechen konnte, sowie er bei Nacht als erschreckend heller Gottesblick (Ex 14, 24) die Feinde in Verwirrung brachte. Ferner ist ausdrücklich gesagt, daß diese Wolke die Umhüllung des erhabenen Gottes war, so gut wie er am Sinai in Wolken gehüllt herniederstieg (Ex 19, 16. 18; 24, 15 ff.), und daß das Feuer seine Heiligkeit und Herrlichkeit versichtbarte (vgl. Dt 9, 3), wie auch sonst dieses reinste und lichteste, alles Unreine verzehrende Element zur Darstellung seiner heiligen Glorie dient. Dieses Feuer wohnte in der Wolke, welche es unberufenen Blicken entzog, während Mose in sie hineingehen durfte, um von Angesicht zu Angesicht mit Gott zu reden (Ex 33, 9—11; vgl. 24, 18).

Die Frage, welcher physischen Art diese geheimnisvolle Wolke gewesen sei, d. h. wie sich die göttliche Erscheinung natürlich vermittelt habe, liegt um so näher, da auch die andern Wunder des Auszuges und Wüstenzuges unbeschadet ihrer gottgewirkten Außerordentlichkeit sich deutlich an natürliche Verhältnisse und Phänomene anschließen (ägyptische Plagen, Durchgang durchs Meer, Gewitter am Sinai, Manna, Wachteln u. s. w.). Allein zwei Versuche, die sinnliche Substanz jener Erscheinung festzustellen, sind abzuweisen: Einmal die Herleitung der Wolkensäule aus dem Karawanenfeuer, welches dem Zuge sei vorgetragen worden. So Toland, Winer, Köster (Propheten, S. 24), Stickel (ThStK 1850, S. 390 ff.), letzterer mit der näheren Ausführung, daß der erfindungsreiche Führer am roten Meer dieses Pechfeuer mit bestem Erfolg hinter den Zug habe bringen lassen, damit die davon ausgehende schwarze Rauchwolke durch den Ostwind den Ägyptern ins Gesicht getrieben werde, während Israel bei seinem hellen Schein unbemerkt abziehen konnte. Man beruft sich auf die Notiz über Alexanders Zug Curtius V, 2, 7: Tuba quum castra movere vellet, signum dabat, cuius sonitus plerumque, tumultuantium fremitu exoriente, haud satis exaudiebatur. Ergo perticam, quae undique conspici posset, supra praetorium statuit, ex qua signum eminebat pariter omnibus conspicuum. Observabatur ignis noctu, fumus interdiu. Diese Nachricht zeigt in der That, daß wie noch heute die Karawanen (vgl. die Abbildung, Preiswerk, Morgenland III, 188) so auch große Heere des Feuers sich zur Leitung bedienten. Aber abgesehen davon, daß bei einem Zuge, wie der israelitische war, wo ein ganzes Volk mit seinen Herden wanderte, das größte Signal dieser Art unmöglich hätte genügen können, sondern hunderte solcher Flammen durchs ganze Lager hätten verteilt werden müssen, wodurch der einheitliche Eindruck verloren gegangen wäre, spricht der ganze oben geschilderte Charakter der Wolke dagegen, daß ein irdisches Feuer ihr reales Substrat gewesen sei. Eine künstlich hervorgebrachte, von Pechpfannen aufsteigende Rauchsäule konnten die alten Israeliten unmöglich als unmittelbare Versichtbarung ihres Gottes ansehen. Die Göttlich-

keit der Wolke verlangt durchaus ein himmlisches Phänomen. Es ist eine solche, wie sie feuerschwanger auf dem Sinai lagerte, wo Gott am nachdrücklichsten seine Majestät dem Volke zu schauen gab. Aus eben diesem Grunde aber ist auch die Ansicht Ewalds zu verwerfen, der im Anschluß an frühere (Hermann von der Hardt) als sinnlichen Kern der Vorstellung das Altarfeuer glaubt durchschimmern zu sehen. Ähnlich Riehm, Dillmann u. a. 5 Dazu würde ein Seitenstück bieten, was Curtius III, 3, 9 von den Perserheeren meldet: **Ordo agminis fuit talis: ignis, quem ipsi sacrum et aeternum vocant, argenteis altaribus praeferebatur.** Allein die althebräische Auffassung des irdischen Feuers ist eben von der parsischen grundverschieden. Auch hängt diese Vorstellung bei Ewald, Riehm, Dillmann mit der Annahme zusammen, daß P (die priesterliche Erzählung) Ex 10 40, 34f.; Nu 9, 15f. u. s. w. die älteste Auffassung biete, nach welcher die Wolke an die Stiftshütte und deren Altar gebunden gewesen sei; erst durch spätere Erzähler (JE) wäre sie davon abgelöst und selbstständig gemacht worden. Allein abgesehen davon, daß diese Reihenfolge der Quellen heute wenig Aussicht auf Zustimmung hat, setzen doch die beiden eben angeführten Stellen die Wolke als bei der Errichtung der Hütte bereits bekannt vor- 15 aus. Auch besagen sie nicht, daß die Rauchsäule von einer heil. Flamme im Heiligtum aus sich verbreitet habe, sondern umgekehrt senkt sich die „Wolke“ auf die Hütte herab, „bedeckt“ sie und erfüllt sie mit ihrer innerlichen Herrlichkeit. Es ist also ursprünglich eine Wolke, nicht Rauchsäule. Jene Weihrauchwolke Le 16, 13 ist nur Nachbildung derselben zum Behuf der Verhüllung des tötlichen Anblicks der göttlichen Herrlichkeit, da Gott im 20 Allerheiligsten ähnlich wie im Himmel erscheinen will (V. 2). So führt uns das einstimmige Zeugnis der biblischen Erzählungen auf eine ursprünglich am Himmel wahrgenommene Erscheinung. Abgesehen von ihrem eigentümlichen Glanze zeichnete sich diese auch durch ihre besondere Gestalt aus: am Horizonte wenigstens, wo sie die Richtung zu bestimmen hatte, zeigte sie sich aufrechtstehend als „Säule“. Etwelche Analogien, wenn 25 auch in viel kleinerem Maßstab, bieten die Erzählungen von Thrasybulos, der bei seinem nächtlichen Marsch gegen die dreißig Tyrannen von einem ihm voranziehenden Feuer sei geleitet worden, und vom Korinther Timoleon, dessen Flotte auf der Fahrt nach Italien durch eine am Himmel brennende Fackel soll geführt worden sein, Vitringa, Obs. V, 16. Jedenfalls ist festzuhalten, daß diese göttliche Leitung durch sichtbares Zeichen nicht auf 30 Rechnung späterer Erzähler zu setzen ist, sondern dasselbe schon vom wandernden Volke als göttlich erkannt wurde, indem nur solche sichtbare Offenbarungen eines höheren Anführers das beständig widerspenstige Volk zu einheitlicher Bewegung bringen konnten. Diese herrliche, hochbedeutsame Erscheinung ist der göttlichen Erziehung des Volkes in jener Zeit entsprechend. In großartigem Anschauungsunterricht brachte der Herr ihm in der Wüste 35 die elementaren Begriffe seiner Größe, Herrlichkeit und Heiligkeit bei, indem er ihm dort zugleich die eigene Hilflosigkeit und Abhängigkeit am stärksten zum Bewußtsein brachte. Wie es der Fürsorge Gottes jeden Bissen Brotes, jeden Trunk Wassers danken mußte, so konnte auch seine Vorsehung allein ihm den Weg weisen und seinen Gang nach Ort und Zeit bestimmen. Vgl. Ewald, Gesch. II, 311f. Auberlen bemerkt über diese Offenbarung 40 der göttlichen Gegenwart in der Wolkensäule, welche die Gründung des alttestamentlichen Gottesreiches ebenso verherrlichte, wie die außerordentlichen Thaten Jesu und der Apostel die des neutestamentlichen: „Es ist aber jene Erscheinung ganz dem damaligen Stande der Offenbarungsentwickelung angemessen. Gott ist gegenwärtig unter seinem Volk, aber noch in der äußerlichsten Weise, er wandelt nicht menschlich unter Menschen, es ist auch 45 keine innere Leitung der Gemeinde durch den heil. Geist, sondern eine äußere Führung durch eine sichtbare Himmelserscheinung. Und zwar bedient sich Gott für diese Offenbarungen an das ganze Volk durchaus der Natur, und wo es seine persönliche Offenbarung gilt, der Elemente nicht bloß im Unterschied von den patriarchalischen Theophanien, weil es bei einer so großen Volksmasse zu einem persönlichen Verkehr zwischen Gott und 50 Menschen nicht kommen konnte, sondern namentlich im Gegensatz zum Heidentum, um das israelitische Bewußtsein von Anfang an daran zu gewöhnen, nicht die Welt der Sichtbarkeit zu vergöttern, sondern durch sie hindurch zu dem lebendigen heiligen Gott zu dringen, der alle Naturelemente als Mittel seiner Offenbarung zu freier Disposition hat“. — Die heil. Feuerwolke als Zeichen der Gegenwart des heiligen und liebevollen Gottes, der sein 55 Volk leitet und schirmt, hat sich in der Erinnerung desselben tief eingeprägt (Neh 9, 12; 19; Ps 105, 39; 78, 14; 1 Ko 10, 1. 2) und auch weiter ausgebildet (Josephus, Altert. III, 8, 5). Obwohl sich der Herr fortan nicht mehr so versichtbarte und höchstens im Heiligtum seine Gnadengegenwart (Schechina des talmudischen Judentums) noch ähnlich zu spüren war wie in Moses Zeit (1 Kg 8, 10f.), so schwebte doch jene Selbstdarstellung 60

Gottes über der Wandergemeinde noch den Propheten vor als etwas, das sich einst bei der Vollendung der Zionsgemeinde vollkommen wieder einstellen soll (Jes 4, 5). Die Wolke wurde unterdessen zum Gegenstand theologischer Spekulation. Der Verfasser der Weisheit Salomos erkennt in ihr die göttliche σοφία 10, 17; vgl. 18, 3; 19, 7; Philo den göttlichen λόγος M. I. 501.

v. Orelli.

Feuillanten. — Car. Jos. Morotius (Morot), Cistercii reflorescentis s. Congregationum Cistercio-Monasticarum B. M. Fuliensis in Gallia et reformatorum S. Bernardi in Italia chronologica historia (Taurin. 1690, fol.); La conduite de Dom Jean de la Barrière, prem. Abbé et Instituteur des Feuillans, Paris 1699; Helyot, Hist. des Ordres etc. V, 401—420; Fehr-Henrion, Geschichte der Mönchsorden. I, 159—164; Heimbucher, Orden u. Kongr. I, 241—244. Vgl. Constitutiones Congregationis B. Mariae Fuliensis ad S. Bernardi regulam accomodatae in capitulo Romae a. 1593 celebrato, Rom 1595, sowie die spätere Ausgabe: Constitutiones . . . . ad statum et usum praesentem adaptatae in capit. gen. Cellis Biturigum a. 1634 celebrato, Paris 1634. Auch: Privilegia Congregationis B. M. Fuliensis, Paris 1628, und: Compendium privilegiorum et gratiarum Congr. B. M. Ful., ebd. 1628.

Der nach seinem Entstehungsort, dem sechs Stunden südl. von Toulouse gelegenen Cisterzienserkloster Fulium (Les Feuillans) benannte Zweig des Ordens von Citeaux wurde als Reformkongregation innerhalb dieses Ordens um 1580 begründet durch den strengen Asketen Jean de Barrière (Barrierius, geboren 1544 zu St. Céré als Sprößling derselben Adelsfamilie der Vizegrafen von Turenne, aus welcher später der berühmte Feldherr dieses Namens hervorging). Von einem zum Protestantismus übergegangenen Verwandten schon in jungen Jahren (1563) zum Kommendatarabt jenes Klosters ernannt, führte Barrierius längere Zeit ein üppiges Weltleben, bis er um 1575, nach schweren inneren Kämpfen, sich zum Eintritt in den Orden und zur Übernahme der Leitung seiner Abtei entschloß. Wegen der überaus harten Anforderungen, die der auf Wiederherstellung der ursprünglichen Strenge der Regel ausgehende Abt an seine Mönche stellte, verließ ihn die Mehrzahl derselben. Nur ein geringer Rest blieb und fügte sich den, z. Tl. über die ursprüngliche Cisterzienserregel an Strenge noch hinausgehenden Satzungen (bestehend in Enthaltung vom Wein sogar bei Krankheiten, in Schlafen auf Brettern, knieendem Einnehmen der Mahlzeiten, beständigem Barfuß- und Barhäuptiggehen 2c.), welche er vorschrieb. Um sich gegen die Hindernisse und Widerwärtigkeiten zu sichern, die ihm vom Mutterkloster (Cisterz) aus bereitet wurden, ließ Barrière das Werk der Verbesserung durch Papst Sixtus V. bestätigen. Dieser verbot nicht nur den Cisterziensern, die Feuillanten in ihren Einrichtungen zu stören, sondern erlaubte ihnen auch andere Klöster nach ihrer Verbesserung sowohl für Mönche als Nonnen zu gründen (Erlasse vom 5. Mai 1586 und vom 13. November 1587). Ja er verlangte selbst eine Anzahl von Mönchen aus Fulium nach Rom, wo die Kongregation in der Folge zwei Klöster erhielt. Auch König Heinrich III. von Frankreich verlangte von dem genannten Abte sechszig seiner verbesserten Mönche nach Paris und wies ihnen (1587) ein neues, stattlich errichtetes Kloster in der Rue St. Honoré an. — dasselbe, welches zur Zeit der französischen Revolution der sich in ihm versammelnden politischen Partei der königlich gesinnten Gegner der Jakobiner den Namen „Feuillanten" verlieh. Der Nachfolger des Stifters Barrière († 1600) erhielt den Titel eines Generalvikars der Kongregation und erwirkte von Papst Clemens VIII. völlige Befreiung derselben von aller Gerichtsbarkeit des Klosters Citeaux; ja dieser stellte die Verbesserten von Feuillans allein unter die Befehle des römischen Stuhls und gestand ihnen sogar das Recht zu, sich besondere Satzungen zu entwerfen, wodurch sie notwendig zu einem eigenen und unabhängigen Orden erhoben wurden. Die neuen im Jahre 1595 entworfenen und vom Papst bestätigten Satzungen (s. oben.) führten übrigens mildere Observanzen ein an Stelle der von Barrière vorgeschriebenen übermäßig strengen, die sich als gesundheitswidrig erwiesen hatten; sie blieben (in der etwas revidierten Gestalt von 1634, vgl. oben) bis in die neuere Zeit in Geltung. Hatten die Verbesserten von Feuillans schon zu Lebzeiten ihres Stifters eines nicht unbedeutenden Fortgangs sich zu erfreuen, indem sie außer ihrem Hauptkloster und den genannten noch eines zu Bordeaux und einige in Piemont besaßen: so wurden in der Folgezeit ihnen noch größere Erfolge zu teil. Unter Heinrich IV. erlangten sie das Recht, ihren Vorsteher selbst zu wählen; ihr Oberhaupt erhielt den Titel eines Generals oder eines regulierten Abts der Feuillanten mit dem Recht, den Pontifikalschmuck zu tragen. Umsomehr wuchs die Zahl ihrer Klöster sowohl in Frankreich als in Italien, wo bald je 20—30 derselben bestanden. Urban VIII. teilte dieselben daher, zu besserer Erhaltung der Ordnung, in zwei besondere Kongregationen, jede mit eigenem

General und Generalkapitel, in die französische unter dem Namen: Congregation de Notre Dame de Feuillans und die italienische, mit dem Namen „die Verbesserten des hl. Bernhard“ (Riformati di S. Bernardo). Der Orden blühte bis zur Revolution. Mitglieder desselben waren u. a. der als Kirchenschriftsteller (auch Verfasser einer Geographia sacra) berühmte Charles de St. Paul, Bischof von Avranche, der als liturgischer Forscher bekannte Kardinal Bona (1674), desgleichen der oben genannte Ordensgeschichtsschreiber C. J. Morot.

Die Kongregation der verbesserten Cisterzienser hatte auch Schwestern aufzuweisen. Schon 1588 ward ein auf Barrières Betrieb neu erbautes Kloster zu Montesquiou in der Diöcese Rieux mit 15 von ihm für das Klosterleben gewonnenen besetzt, die wegen der strengen Haltung ihres Gelübdes im ganzen Lande bewundert wurden. Ihr Haus zu Montesquiou erwies sich bald als zu klein; 1599 wurde daher ein anderer Sitz in Toulouse für sie ausgemittelt, wohin sie in demselben Jahre übersiedelten. Viele vornehme Damen, nach dem Vorgange der Prinzessin Antonie von Orleans, ließen sich daselbst aufnehmen und schon 1617 wurde ein weiteres Nonnenkloster der Kongregation zu Poitiers, sowie 1622 eines zu Paris in der Vorstadt St. Jacques eröffnet. Die Ordensregel dieser Feuillantinnen war die gleiche wie die der Feuillanten, ebenso die Kleidung in Bezug auf Farbe und Stoff. Nur von letzteren wurden sie beaufsichtigt, nicht von Citeaux, von dessen Gerichtsbarkeit sie ebenso befreit wurden, wie die Mönche des Ordens. Die nie sehr zahlreichen Klöster dieses Ordenszweigs haben die Stürme der Revolutionszeit nicht überdauert. **Zöckler.**

Fidanza, Johann s. Bd III S. 282, 32.

Fidelis, St., gest. 1622. — Quellen: Murer, Helvetia Sancta, Luzern 1648, S. 431 ff.; Sprecher, Histor. Beschreibung der Bündner Unruhen, Schaffhausen 1703, S. 394 ff. Neue Ausgabe, Chur 1856 Bd I, S. 334; Leu, Helvet. Lexicon, VII, 114; Wetzer und Welte, Kath. Kirch.-Lexikon IV, S. 67—69.

Markus Roy, 1577 zu Sigmaringen geboren, war der Sohn des dortigen Stadtschultheißen Johann Roy. Er erhielt eine sorgfältige Erziehung, studierte in Freiburg im Breisgau Jurisprudenz bis 1603, bildete sich durch längere Reisen von 1604—10, erwarb 1611 den Grad eines Doctor juris utriusque und ließ sich 1611 zu Ensisheim als Rechtsanwalt nieder, trat aber schon im gleichen Jahre als Pater Fidelis in den Kapuzinerorden ein. Zum Priester geweiht ergab er sich in den Klöstern zu Konstanz und Frauenfeld mit Eifer dem Studium der Theologie, wurde Prediger zu Rheinfelden, dann zu Freiburg in der Schweiz und endlich Guardian im Kloster zu Feldkirch. Als die Österreicher und Spanier in den Kriegswirren seit 1620 einen Teil des Bündner Landes besetzten und besonders das Thal von Prättigau mit Gewalt ihrer Herrschaft unterwerfen und zur katholischen Kirche zurückführen wollten, wurde P. Fidelis von der römischen Propaganda an die Spitze der für Rhätien eingerichteten Mission gestellt, Anfang 1622. Von einer Schar Soldaten begleitet, predigte er am 24. April in der Kirche zu Seewis. Die zur Verzweiflung getriebenen Bauern drangen in die Kirche und überwältigten die Soldaten, der Prediger ergriff die Flucht und wurde auf der Straße totgeschlagen. Die Einzelheiten werden verschieden erzählt. Der Leichnam wurde zuerst in Seewis, später in Chur begraben, das Haupt in Feldkirch bestattet. Am 29. Juni 1746 hat Benedikt XIV. ihn heilig gesprochen. Er war ein richtiger Jünger des heil. Franciscus. **Blösch.**

Filioque s. Konstantinopolitanisches Symbol.

Finney, Charles Grandison, gest. 1875. — Memoirs of Rev. Ch. G. Finney, written by Himself (nach seinem Tode erschienen). Eine Biographie Finneys für die Serie „American Religious Leaders“: G. Fred. Wright, Professor in Oberlin: Charles Grandison Finney, Boston and New York, Houghton, Mifflin & Company 1891. Ferner zu erwähnen: Reminiscences of Rev. Finney by Bush and others 1876.

Charles Grandison Finney, englisch-amerikanischer Erweckungsprediger, später Präsident der Hochschule in Oberlin Ohio, wurde am 29. August 1792 in Warren, Litchfield County, Connecticut, geboren. Bald darnach zog sein Vater auf eine Farm in Oneida County, New York, so recht in die Wildnis. Hier wuchs Finney auf. Eine gewöhnliche religionslose Volksschule gab ihm die einzige Ausbildung bis zu seinem sechzehnten Jahre. Kirchen waren nicht in der Nähe. Ab und zu hielten durchreisende Wanderprediger Gottesdienste in Schulhäusern. Ihre Predigten lieferten den Bewohnern auf Wochen hinaus

Stoff zum Lachen. Auch im Elternhause Finneys hatte die Religion keine Heimstätte.
Er wuchs nach seinem eigenen Zeugnis völlig religionslos heran. Als in jener Gegend
eben ein Kirchlein erbaut und ein Prediger angesiedelt werden sollte, zog Finneys Vater
wieder weiter. Die neue Wohnstätte war am Südufer des Ontario-Sees, in Jefferson
5 County, N. Y. Dort waren die Lebensverhältnisse die gleichen wie in Oneida County,
wieder ohne religiöse Gelegenheit. Finney beschäftigte sich zunächst als Volksschul-
lehrer. 20 Jahre alt verließ er das Elternhaus. An verschiedenen Plätzen wurde er
als Lehrer verwendet. Aber nirgends traf er gute religiöse Gelegenheit. Drei Jahre lang
hielt er sich in einer Gegend auf, in welcher nur Deutsche angesiedelt waren. Diese hatten
10 regelmäßige Gottesdienste. Aber Finney verstand nicht deutsch. In jenen Jahren besuchte
er zweimal auf ein halbes Jahr eine Hochschule. Seine Absicht, die Universität Yale zu
beziehen, gab er auf Abraten seines Hochschullehrers auf. Später erst erwarb sich Finney
einige Kenntnis des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen; doch war er nie ein klassi-
scher Schüler und besaß nie so viel Wissen in den alten Sprachen, daß er sich eine un-
15 abhängige Kritik der englischen Bibelübersetzung hätte zutrauen können. Ein andrer Plan,
mit eben jenem Lehrer in einem südlichen Staate ein Erziehungsinstitut zu gründen, wurde
von seinen Eltern nicht gebilligt, die ihn heimriefen nach Jefferson County. Kurz darauf
trat Finney als Lehrling in ein Advokatenbureau in Adams, Jefferson Co. N. Y., 1818.
Dadurch kam er auch, zum erstenmal in seinem Leben, unter den Einfluß des göttlichen
20 Wortes. Er besuchte regelmäßig die Predigten des Pastors Gale. Dieser hatte in Prince-
ton studiert und war Pastor der presbyterischen Gemeinde in Adams. Sein theologischer
Standpunkt war durchaus calvinisch. Finney ward von den Predigten dieses Mannes nie
befriedigt. Unwissend in der Religion wie ein Heide, suchte er Belehrung in der Kirche,
fand solche aber nicht in Gales Predigten. Denn diese Predigten setzten die Kenntnis von
25 Begriffen wie Buße, Wiedergeburt, Glaube, Heiligung voraus, lauter unbekannter Größen
für den religiösen Analphabeten. Auch die Gebetsversammlungen besuchte Finney, hörte
oft beten um Besserung, um Ausgießung des heiligen Geistes auf die Gemeinde, sah aber
nie Erfolg. Dies alles bestärkte ihn in einem gewissen Widerwillen gegen die Religion.
Pastor Gale sprach viel mit ihm, gab ihn aber als einen vollendeten Skeptiker völlig auf,
30 ja warnte vor ihm. Allein trotzdem trug Finney Angst um sein Seelenheil im Herzen.
Während seiner Rechtsstudien traf er öfters auf Citate aus Mosis Büchern. Das veran-
laßte den Neunundzwanzigjährigen sich eine Bibel zu kaufen, die erste, die er im Leben
besessen. Er begann die Schrift zu lesen, las sie aber wie seine juristischen Bücher, nicht
mit Heilsbegierde. Dennoch stand ihm fest: die Bibel ist in Wahrheit Gottes Wort. Er
35 wollte sich bekehren. Schließlich meinte er, wenn er laut bete, müsse es gelingen. Er
schämte sich aber, laut zu beten. Deshalb ging er am 10. Oktober 1821 in ein Gehölz.
Dort gelang es ihm, in andringendem Gebete festen Halt zu bekommen. Nach längerem
Kampfe hielt er sich an Jer 29, 13f. Nun brach seine Bekehrung durch. Er kehrte
zurück ins Bureau. Dort abends allein gelassen, empfing er den heiligen Geist und sah
40 den Herren Jesus leibhaftig vor Augen. Nun wurde er ein Anderer. Seine Rechtsstudien
gab er sofort auf. Eine Bekehrung erhob sich durch den ganzen Ort hindurch. Dann
ging Finney zu seinen Eltern und auch diese mitsamt der ganzen Nachbarschaft wurden
bekehrt. Er wollte Prediger werden. Nach Princeton zu gehen, lehnte er ab. Ein cal-
vinischer Schultheologe wollte er nicht werden. Pastor Gale wurde ihm zum Instruktor
45 bestellt. Das Studium, das nun anhob, bestand in einer fortwährenden Kontroverse, da
der Schüler den dogmatischen Standpunkt des Lehrers in der Bibel nicht begründet finden
konnte. Es kann nicht ermittelt werden, was für Werke Finney bei Gale studiert hat;
vorzüglich studierte der Kandidat für sich die heilige Schrift in der landläufigen englischen
Übersetzung ohne Gebrauch eines Kommentars. Im März 1824 machte er sein Examen.
50 Er bestand dasselbe weniger seiner Kenntnisse halber, mehr deshalb, weil seine Bekehrung
so offenkundig war, und seine Examinatoren sich vor Gott fürchteten, ihn zurückzuweisen.
Es ward ihm die Frage vorgelegt, ob er das Glaubensbekenntnis der presbyterischen Kirche
annehme. Dies hatte er nicht studiert. Darum antwortete er: „Ja, soweit ich es ver-
stehe". Am Sonntag nach seiner Licensierung predigte er. Pastor Gale sagte zu ihm
55 nach der Predigt: „Herr Finney, wenn ich wüßte, daß irgendwo, wohin Sie kommen,
bekannt würde, daß Sie bei mir Theologie studiert haben, so würde ich mich sehr
schämen." Mit dieser Aussicht, überall der Kirche Schande zu machen, ward er ins Amt
entlassen.

Aber alle, die solches vorausgesagt hatten, waren später förmlich verblüfft über die
60 Erfolge seiner Amtsthätigkeit. In Evans Mills, Le Roy Township, Jefferson County,

N. Y., begann er seine Arbeit. Bald darauf wurde er auch ordiniert. Seine Predigten waren alle ausschließlich darauf gerichtet, eine Bekehrung ähnlich seiner eigenen bei den Hörern zu bewirken. Die Leute bekehrten sich denn auch in Scharen. Finneys Selbstbiographie ist eine Art Verzeichnis der von ihm hervorgerufenen Erweckungen. Abgesehen von einer Unmasse kleinerer Plätze hat er besondere Erfolge zu verzeichnen gehabt in Philadelphia, Reading (Pennsylvania), Rochester (New York) und der Stadt New York selbst. Zuweilen kamen auch deutsche Gemeinden unter seine Wirksamkeit. Was er über deutsches Kirchenwesen sagt, liest ein Deutscher nicht gerne. Doch hat Finney nicht ganz unrecht.

In New York hat er den Anstoß zur Gründung einer ganzen Anzahl von Gemeinden gegeben. Dortselbst trat er im Jahre 1834 aus der presbyterischen Kirche aus und übernahm eine Congregationalistengemeinde. Im folgenden Jahre wurde er nach Oberlin, Ohio, berufen als Lehrer der Theologie. Diesen Ruf nahm er an unter zwei Bedingungen: daß keiner der Beamten des Institutes eingreifen dürfe in die inneren Angelegenheiten der Fakultät und daß ebensowohl schwarze als weiße Zöglinge aufgenommen werden dürften. Von da an hat er den Sommer über in Oberlin Vorlesungen gehalten, während des Winters war er Pfarrer in New York (Oberlin ist von New York etwa 660 km entfernt). In Oberlin war er auch Pfarrer der „Ersten Congregationalistenkirche". Durch seine Haltung zur Abschaffung der Sklaverei, sowie durch seine 1835 gedruckten „Vorlesungen über Erweckungen" war sein Name in England bekannt geworden. Die Folge war eine Berufung dorthin. Zweimal hat Finney diesem Rufe Folge geleistet, 1848 und 1858. Auch in England, sogar in London, hat er riesigen Erfolg gehabt.

Nach der Rückkehr von seiner zweiten Englandreise blieb er für beständig in Oberlin. Von 1852 bis 1866 war er Präsident des Institutes. Alljährlich hielt er Erweckungen. Besonders groß fielen die in den Jahren 1860 und 1866/67 aus. Im Jahre 1872 gab er seine Pfarre auf, predigte aber bis kurz vor seinem Tode noch fast jeden Sonntag. Seine Vorlesungen stellte er erst 1875 ein. Im gleichen Jahre, am 19. August starb er. Er war zweimal verheiratet, seine zweite Frau überlebte ihn. Auch sie war eine Erweckungspredigerin, arbeitete aber nur unter Frauen.

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf Finneys Art, Erweckungen zu halten und auf seine theologischen Ansichten.

Finney kam selten in eine Stadt, ohne Anknüpfungspunkte zu haben. Meist war er von irgend einem Prediger eingeladen. Er nahm dann die ganze Arbeit in die Hand. Während er da war, durfte in der Regel kein anderer Pastor die Kanzel betreten. Die erste Predigt, die er jeweils hielt, ging darauf aus, den Leuten ihre Sündhaftigkeit und das aus derselben entspringende zeitliche und ewige Verderben vorzuhalten. Er betonte besonders, daß sie aus freiem Willen Sünder seien, während es doch in ihrer Macht stände, es nicht zu sein. Er redete sehr deutlich; er bewegte sich nur in solchen Ausdrücken, die von allen Leuten verstanden werden konnten. „Er predigt nicht, sagte ein Bekehrter über ihn, er spricht mit den Leuten; er räsonniert mit ihnen wie der Advokat vor dem Gerichte; er hält logische, keine dogmatischen Predigten." Jede Wahrheit, die er seinen Hörern beibringen wollte, bearbeitete er nach allen möglichen Seiten hin in einer Predigt so lange, bis er glaubte, nun müsse ihn jeder verstanden haben. In der ersten Predigt mutete er dann den Leuten zu: Jetzt übergebt eure Herzen Gott. Wartet nicht erst, bis ihr von selbst das begehret, sondern jetzt, gegen den eigenen Willen. Nach der Predigt hieß er alle bekehrungsgeneigten Sünder aufstehen (später ließ er sie zur Bußbank „anxious seat", kommen). Dann betete er für ihre Bekehrung. Diese Art der Predigt setzte er dann eine Zeit lang fort. Dann beraumte er eine sogenannte Frageversammlung an. In dieser ließ er sich von jedem einzelnen auseinandersetzen, welches der Herzensstand des Betreffenden sei. Und wie der Arzt für die verschiedenen Krankheiten des Leibes, so verordnete er die Heilmittel für die verschiedenen Schäden der Seele. Wenn dann so ziemlich die ganze Zuhörerschaft bekehrt war, predigte er mehr vom Evangelium, betonte aber dabei doch immer energisch die Vorschriften des Gesetzes. Er predigte jeden Sonntag zwei- bis dreimal, nie unter neunzig Minuten. Häufig predigte er auch an jedem Abende der Woche, mindestens an drei. Oftmals hatte er an mehreren Plätzen zugleich Erweckungen im Gange. Dazwischen hielt er Gebetsversammlungen, Fragesitzungen, machte Besuche von Haus zu Haus, suchte vorzüglich die verrufensten Sünder auf. Er selbst betete ohne Unterlaß, oft die ganze Nacht hindurch. Die Kanzel betrat er nie, ohne in langem, oft mehrstündigem Gebete sich die Predigt von Gott erbetet zu haben. Unter solch unausgesetztem Wirken harrte er an einem Orte aus, bis thatsächlich keine Bekehrungen mehr zu erwarten waren.

Finney ist viel angefeindet worden wegen der in seinen Predigten entwickelten Ansichten. Die Lehren, die er predigte, waren seiner eigenen Angabe nach folgende: „Vollständiges sittliches freiwilliges Verderben des unwiedergeborenen Menschen; die Notwendigkeit eines radikalen Herzenswechsels durch die Wahrheit infolge der Wirkung des heiligen Geistes; die Göttlichkeit und Menschlichkeit unseres Herrn Jesu Christi; seine stellvertretende Versöhnung entsprechend den Bedürfnissen der ganzen Menschheit; die Gabe, Göttlichkeit und Wirksamkeit des heiligen Geistes; Buße, Glaube, Rechtfertigung durch Glauben, Heiligung durch Glauben; Verharren in Heiligkeit als Bedingung des Heiles". Widerspruch fand er hauptsächlich, weil er die Wirksamkeit des heiligen Geistes nur als sittliche gelten ließ, sie beschränke sich auf Lehren und Überreden. Die natürliche Seite der Wiedergeburt sei Sache des Sünders, der sich das neue Herz selbst machen müsse (Ez 18, 31); die Wahrheit sei das Mittel, der heilige Geist müsse einer von den Wirkenden sein, und ein Mensch, ein Prediger oder sonstiger sachverständiger Wirkender sei auch gewöhnlich am Werke beteiligt. Man warf ihm nun vor, er predige Werkgerechtigkeit, ja ein besonders eifriger Gegner nannte sein Wirken ein Werk der Lüge und des Betruges. Orthodox im Sinne der Schultheologie war Finney freilich nicht. Aber ein bibelgläubiger Prediger war er. Seine ganze Lehre hat er sich selber aus der heiligen Schrift geschöpft, keiner Konfession hat er je ein Recht zugestanden, ihn zu beeinflussen: die Schrift war seine einzige Quelle. Aus dieser — immerhin respektablen — Selbstständigkeit erklärt sich manches Ungewohnte in seinen Reden und Schriften. Ob er aber dem Menschen selber die That der Bekehrung zuschiebt, ob er auch gering denkt von denen, die um Bekehrung beten, ob er auch mit Vorliebe Gesetz gepredigt hat (vielleicht ein nachwirkender Einfluß seiner Rechtsstudien!), so ist ihm doch aller Erfolg Gottes Gnade und er bekennt von sich, er habe nie etwas ausrichten können ohne Gebetsgeist.

Über theologische Ausbildung urteilt er sehr hart und einseitig. Nicht die Ausbildung des menschlichen Geistes sondern die Ausstattung mit dem göttlichen Geiste sei des Predigers Erfordernis. Ein Pfarrer, der seine Predigten schreibt, ist kein Pfarrer. Es giebt ihm nichts Widerwärtigeres als künstlich ausgearbeitete Predigten. Er selbst hat in seinem Leben keine sechs Predigten geschrieben. Was an Predigten von ihm gedruckt ist, ward von Freunden nachgeschrieben.

Folgende Schriften hat Finney hinterlassen: Lectures on revivals, Boston 1835, Oberlin 1868. Von diesen glaubte Finney, sie seien ins Deutsche übersetzt worden. Darin wird er sich wohl getäuscht haben. Lectures to professing Christians 1836. Sermons and important Subjects 1839. Lectures and Systematic Theology 1847.

L. Brendel.

Finnländische Kirche. 1. Quellen: M. Pauli Juusten, Chronicon episcoporum Finlandensium, herausgegeben von H. G. Porthan, Aboae 1784—1800; Henrici Gabrielis Porthan, Opera Selecta, 5 Teile, Helsingfors 1859—1873; Registrum ecclesiae Aboensis, Helsingfors 1890; Handlingar till upplysning af Finlands häfder, von Adolf Iwar Arwidsson, 1—10, Stockholm 1846—1858; Handlingar till upplysning i Finlands Kyrkohistorie, herausgeg. von J. Tengström, 1—9, Åbo 1821—1832; Handlingar till upplysning i Finlands Kyrkohistoria, von Wilhelm Gabr. Lagus, 1—4; Åbo 1836—1839; Samling af Domkapitlets i Åbo Circulär-Bref ifrån år 1564—1700, Åbo 1836; Utdrag ur Domkapitlets i Åbo Circulär Bref, herausgeg. von G. G. Hällström, Åbo 1824; Handlingar och Uppsatser rörande Finlands Kyrkohistoria, 1—5, herausgeg. von W. G. Lagus, Helsingfors 1845 bis 1850; Historicka Upplysningar on de religiösa rorebserna i Finland, herausgeg. von M Akiander, 7 Teile, Helsingfors 1857—1863; Handlingar rörande Finske Kyrkan och presterskepet, von K. G. Leinberg, 1—2, Jywäskylä 1892—1893; 3 Helsingfors 1898; Finske Kyrkohistoriske Samfundets Protokoll och Meddelanden 1892—1897, I, Kuopio 1898. — 2. Bearbeitungen: Åbo Stifts Herdaminne von C. H. Strandberg, Åbo 1832; Herdaminne för fordna Wiborgs och nuwarande Borgå stift' von Mathias Akiander, 1—2, Helsingfors 1868—1869; Det odelade Finska Biskopsstiftets Herdaminne von K. G. Leinberg, Jywäskylä 1894; Finlands Kyrkohistoria von G. J. Helsingius, I, Tawastehus 1855; Borgå Gymnasii Historia, von M. J. Alopaeus, Borgå 1804; Dissertationes Academicae Vitam et merita M. Isaaci B. Rothovii expositurae, von J. Tengström, Aboae 1796—1813; Minne öfver Joannes Elai Terserus, von J. Tengström, Åbo 1795; Johan Gezelii den äldres Minne, von J. J. Tengström, Åbo 1825; Gezelii den yngres Minne, von J. J. Tengström, Helsingfors 1833; De Finska Klostrens Historia, von K. G. Leinberg, Jywäskylä 1890; Teologins Historia vid Åbo Universitet I, 1640—1713, von Herman Råbergh, Helsingfors 1893; Suomen Kirkon Tilasta liturgisen riidan aikana, von J. E. Pajula, Tavastehus 1891; Laestadiolaisreus, esitti Gustaf Johanson, Kuopio 1892; Prästtjensteernas Besättande i Finland, von K. A. Appelberg, Helsingfors 1896.

Die Geschichtsforscher scheinen darin einig zu sein, daß der finnische Volksstamm (der ugrische, permische, bulgarische und finnische Zweig) seine Wiege am Jenisei oder am Baikalsee in Asien gehabt, daß derselbe aus unbekannter Ursache und zu Zeiten, die jetzt nicht mehr bestimmt werden können, sich von diesen seinen ursprünglichen Wohnplätzen in Bewegung gesetzt und im Verlauf von Jahrhunderten sich mehr und mehr gegen Westen 5 gezogen. Abkömmlinge dieses großen Volksstammes haben auch das jetzige Finnland bevölkert. Seine nördliche, von den großen Kulturländern entfernte Lage ist die Ursache, daß es erst spät in der Geschichte genannt wird. Gegenwärtig suchen Geschichts- und Altertumsforscher im edlen Wetteifer die ersten Spuren zu finden, welche unser Volk hinterlassen hat. 10

Wie bekannt spricht schon Tacitus von den Finnen (Finni), aber bis jetzt konnte nicht nachgewiesen werden, in welchem Verhältnisse seine Finni zu unseren Vorvätern stehen. Wahrscheinlich ist, daß ein Zweig des finnischen Volksstammes sich südlich von der Ostsee ausgebreitet hat — Ptolemäus nennt solche als wohnhaft am unteren Lauf der Weichsel — und ein anderer Zweig endlich in unserem Vaterlande ansässig geworden 15 ist. Beide sind aus demselben Urheime ausgegangen. Im Beginn der christlichen Zeitrechnung wohnten die Stämme, welche schließlich zu dem Volke Finnlands zusammenschmolzen, am mittleren Laufe der Wolga. Es wird angenommen, daß die Gründung des großbulgarischen Reichs am Ende des 7. Jahrhunderts dazu beigetragen habe, daß sie sich gegen Westen zogen und nachdem sie in die Gegend des Ladogasee gekommen 20 waren, sich teilten, indem der eine Teil sich nördlich, der andere südlich vom finnischen Meerbusen niederließ. Unter unserem Volke unterscheidet man von uralten Zeiten her zwei verschiedene Volkstypen, Tavaster und Kareler.

Finnland liegt zwischen 50° 48′ und 70° 6′ nördlicher Breite und 38° 10′ und 50° 25′ östlicher Länge. Durch seine Berührung mit Schweden wie auch durch seine Verbindungen 25 mit dem päpstlichen Stuhle wurde es zuerst mit dem übrigen Europa bekannt. Von Schweden aus betrachtet wird Finnland im Mittelalter allgemein „Ostland" genannt. Das älteste Buch des Mittelalters, in dem wissentlich Finnland genannt wird, ist: „Proprietates rerum domini Bartholomaei anglici, gedruckt im Jahre 1488. Im 15. Buche desselben findet man ein Kapitel, welches von Vinlandia handelt. 30

Als die Göttin der Geschichte, den Verkündigern des Christentums folgend, zum erstenmale das Licht ihrer Fackel über das Land unserer Väter scheinen ließ, war es sehr gering bevölkert. Nur an den Küsten und an den Mündungen der großen Flüsse gab es größere Ansiedelungen, Dörfer oder kleine Marktflecken. Weite Strecken des inneren Landes bildeten eine große Einöde, in der die Einwohner herumstreiften in den Seen fischend, 35 Jagd treibend in den Wäldern, ihre eigenen Götter verehrend und sich nach eigenen Rechtsbegriffen regierend.

Schon lange hatten finnische Seeräuber die schwedischen Küsten beunruhigt, als der schwedische König Erik IX. um das Jahr 1157 einen Bekehrungskrieg gegen Finnland zu unternehmen beschloß. Die Zeit ist nicht genau bestimmbar. Zwar glauben die neuesten 40 Forscher unserer hyperkritischen Zeit zu dem Resultate gekommen zu sein, daß Eriks Kreuzzug eine Mythe ohne historischen Grund sei. Aber da diese Behauptung mit vollgiltigen Gründen noch nicht hat bewiesen werden können, bleiben wir bei der traditionellen Auffassung. Träger des Missionsgedankens in der Umgebung des Königs war der Engländer Heinrich, der Erik nach Finnland begleitete. Der Zug war erfolgreich: die Finnen wurden 45 zur Taufe und zur Annahme des Christentums gezwungen, aber mußten sich zugleich unter das fremde Joch beugen. Als Erik nach Schweden zurückkehrte, blieb Heinrich im Lande; aber er fiel bald als Märtyrer seines Glaubens der Rache eines der nationalen Heerführer zum Opfer, und es sah aus, als ob der schwache Keim des Christentums unter den Füßen der rohen Heiden zertreten werden sollte. Aber Gott hatte es anders be- 50 schlossen; er benützte das schwedische Volk als sein Werkzeug. Für Schweden war Finnlands Bekehrung zum Christentum oder mit anderen Worten dessen Unterdrückung von vitalem Interesse; denn die von den Finnen verursachten Störungen der schwedischen Grenzen nahmen kein Ende. Demgemäß wurde im Jahre 1249 ein neuer Kreuzzug von dem schwedischen Jarl Birger unternommen; er trug das Christentum bis ins Innerste von 55 Tavastland. Im J. 1290 folgte ein dritter, von dem Marschalk Torkel Knutson angeführt, der die kriegerischen Kareler zur Taufe trieb. Der Zeitraum von 1157—1300 ist die Zeit der bahnbrechenden Missionsarbeit in unserer Kirchengeschichte. Die Kirche macht den ersten Anlauf, um hier festen Fuß zu fassen. Die ganze Schwere dieser Arbeit ruhte auf den Schultern des Bischofs. Deshalb war der finnische Bischofsstuhl in den ersten 60

Zeiten kein ersehnter Platz. Widerwärtigkeiten aller Art, vielerlei Leiden warteten des, der den Ruf anzunehmen wagte. „Episcopus in Finlandia non ad honorem assumptus, sed expositus martyrio reputatur" hieß es daher. Der finnische Bischof nahm seinen Sitz zuerst in Nousis, verlegte ihn von dort nach Räntämäki, unweit der 5 Mündung des Auraflusses; aber auch hier blieb er nur bis 1300; dann wurde Abo Bischofssitz und ist es noch heute. Um in den kriegerischen Zeiten der stillen Kulturarbeit Schutz bieten zu können, wurde das Schloß in Abo an der Mündung der Aura gebaut. Es lag in der Natur der Sache, daß die Hierarchie sich auch äußere, weltliche Stützen suchen mußte. Um den Bischofsstuhl sammelten sich fast die ganze geistliche und weltliche 10 Administration. Im J. 1324 erhielt Finnland seinen ersten Oberlandrichter; er wurde „Lagman im Östlande" genannt und wohnte in Abo. Auch der höchste Befehlshaber in Finnland wohnte im Schlosse zu Abo.

Nachdem die Kirche im Lande festen Fuß gefaßt, versuchte sie sich im Geiste der Zeit zu organisieren. Auch Finnland sollte ein Glied in dem Riesengebäude werden, in dem 15 der Papst das höchste Scepter trug. Die Aufgabe der Kirche war nun, das Volk zu taufen, Kirchen zu bauen und die in Unwissenheit und Dunkel versunkenen Einwohner an christliche Sitten zu gewöhnen. Der Bischof hatte dabei keine leichte Aufgabe. Begreiflich, daß bald der Gedanke auftauchte, die Arbeit unter zwei Bischöfe zu verteilen. Innocenz III., dieses Universalgenie, hatte Zeit genug, um auch Finnland seine Sorgfalt zu-20 zuwenden. Kurz vor seinem Tode schlug er dem König von Schweden vor, Finnland in zwei Stifter zu teilen, aber es blieb bei dem Vorschlage. Während der ganzen katholischen Zeit bildete Finnland nur ein Stift.

Eine Reihe tüchtiger kraftvoller Bischöfe bekleidete das Bischofsamt in Abo. Der Nationalität nach waren sie im Anfange Schweden. Der erste Finne, der diese Würde 25 erhielt, war Magnus I. (1291—1308). Ausgezeichnete Männer vor anderen waren Hemming (1338—1366), Magnus Olai Tavast (1412—1450). Konrad Bitze (1460—1489) und Magnus Stjernkors (1489—1500). Diese standen auf der Höhe der wissenschaftlichen Bildung ihrer Zeit. Ihre Studien machten sie im Auslande, in Paris, Prag, Leipzig, wo sie sich die höchsten wissenschaftlichen Grade erworben. Bitze fand die Reise zur Uni-30 versität in Bologna nicht zu weit, um seinen Wissensdurst zu löschen. Die finnischen Studierenden in Paris gehörten zur natio anglica und mehrere von ihnen erwarben sich eine hervorragende Stellung. Ein Beispiel mag genannt werden. Denifle erzählt (Die Universitäten des Mittelalters I, S. 125): Im Jahre 1347 lehnten sich fünf Magistri der Theologie offen gegen die facultas artium auf. In demselben Jahre wurden ad 35 instanciam theologorum der Rektor, die vier Prokuratoren und die ganze artistische Fakultät zur römischen Kurie citiert und die englische Nation wählte zum Nuntius ad curiam ad litigandam contra dominos theologos den Magister Konrad von Schweden (canonicus Aboensis). Mehrere andere Finnen erwarben sich hervorragende Plätze. So war Olaus Magni, später Bischof in Abo von 1450—1460, zu verschiedenenmalen 40 Rektor der Universität in Paris.

Der Bischof von Finnland hatte eine hohe Machtstellung. Nicht allein in seiner Kirche hatte er das höchste Wort, auch in politischer Beziehung war er ein bedeutender Mann. Die schwedischen Regenten bemühten sich oft den Bischof für ihre Sache zu gewinnen. Der Bischof bewacht sorgfältig die Interessen seiner Kirche. Er bedenkt sich nicht, 45 sich mit den Hochgestellten in Zweikampf einzulassen, wenn hohe Interessen auf dem Spiele standen. Hemming z. B. fühlte sich stark genug, um eine Lanze mit dem König von Schweden zu brechen, wenn er glaubte, daß der König seine Machtberechtigung überschritten. Als König Erik von Pommern in Abo ein jährlich zusammentretendes Landesgericht gründete, welches die Klagen gegen die Beamten des Königs untersuchen und als 50 höchste Instanz das Königsurteil fällen sollte, wurden der Bischof und etliche Priester Mitglieder desselben, neben dem Reichsrat des Landes, dem Lagman und Richter, sowie einer Anzahl Beisitzer, zur Hälfte Adelige, zur Hälfte Bauern. Gleich anderen Großen jener Zeit war auch der Bischof oft gezwungen Gewalt gegen Gewalt zu brauchen. Schon Bischof Ragvald II. begann 1317 Schloß Kuustö unweit Abo zu bauen, um in Zeit der 55 Not dort seine Zuflucht nehmen zu können. Viele Bischofsbriefe sind von dort ausgefertigt, was beweist, daß die Bischöfe sich oft dort aufhielten.

Der Bischof wurde vom Domkapitel gewählt, aber der Papst prüfte und bestätigte die Wahl. Bei der Weihe legte er den Eid der Treue ab gegen den Papst, gegen die Kirche, für die er ordiniert wurde, und gegen den König von Schweden. Für sein pal-60 lium bezahlte der finnische Bischof laut gesetzlicher Bestimmung zur päpstlichen Rentei

200 Mark. Mehrere Bischöfe unseres Landes sind nach Rom oder Avignon gereist, um die Weihe zu erhalten. Zur Seite des Bischofs stand das Kapitel. Laut des Gesetzes sollte es aus wenigstens fünf Kanonikern bestehen. In Abo waren ursprünglich nur vier, später waren es sechs und Bischof Magnus Tavast vermehrte die Zahl auf zehn. Das Dompropstamt wurde 1340 und das Archidiakonat 1389 gestiftet. Die Mitglieder des Domkapitels sollten auch hier ernste, wissenschaftliche Studien betreiben, vor allem natürlich das kanonische Recht. Um dieses zu ermöglichen, schenkte der Bischof Hemming dem Domkapitel in Abo eine Anzahl Bücher, welche er mit großen Kosten auf seinen Reisen in fremden Ländern erworben hatte, und gründete dadurch die erste Bibliothek im Lande. Sie enthielt die besten Werke, welche die Bibliotheken jener Zeit zu bieten hatten. Außer dem Domkapitel hatte der Bischof in späterer Zeit noch zu seiner Hilfe sog. Landpröpste, denen die kirchliche Aufsicht über gewisse Gebiete, Propsteien genannt, anvertraut waren. Z. B. gab es solche in Borghalän, in Österbotten und in Karelen, aber ihre Anzahl ist nicht näher bekannt, auch nicht die Amtsberechtigungen der Pröpste.

Zur Zeit des Bischofs Magnus Tavast (1412—1450) hatte die vorreformatorische Kirche in Finnland die Höhe der Blüte und Entwickelung erreicht. Er selbst war ein warmer Christ mit glühendem Eifer für die Beförderung des Reiches Gottes. Gewissenhaft wahrte er die Rechte des Bischofsstuhles wie auch die der Priesterschaft. Von den Königen Erik von Pommern (1431), Kristoffer (1441) und Karl VII. Knutson (1449) wirkte er Schutzbriefe aus für Finnlands Domkirche, Bischof, höhere und niedrige Geistlichkeit, Altäre und Gemeindekirchen, für all ihr rechtmäßig erworbenes Eigentum und Bestätigung aller ihnen früher zugeteilten Freiheiten. Für den Bischof ließ er in der Stadt Abo ein Amtshaus aus Stein aufbauen. Mehrere neue Kirchen wurden im Lande gegründet. Besondere Pflege ließ er seinem Stifte zukommen. Auf seinen weitausgedehnten Visitationsreisen lernte er dasselbe genau kennen, und wo Hilfe nötig war, da war er bereit sie zu leisten. Wie ein Mann der Kirche sich in jenen Zeiten auch für andere, als rein kirchliche Geschäfte interessieren mußte, beweist folgende Thatsache. Der Bischof mußte auf seinen Visitationsreisen durch öde Landstriche reisen, wo kein Obdach zu erhalten war. Zwischen der Kirche in Sysmä in Tavastland und Savolahti, Kirche in Karelen, auf einer Strecke von 180 Kilometer gab es keine Menschenwohnung. Bischof Tavast ließ darum 1442 an dem Wahwajärwisee eine Nachtherberge für sich und andere Reisende erbauen. Auf seinen Vorschlag verringerte die Regierung bedeutend die drückenden Abgaben, unter denen das Volk seufzte. Nach seinem Rate bekam Finnland zwei „Lagmän", der eine in Nordfinne, der andere in Südfinne.

Die Angelegenheiten der Kirche sollte der Bischof auf dem sog. Bischofsgericht abhandeln. König Christians Privilegien für die Priesterschaft in Schweden bestimmen, daß die Bischöfe und ihre Pröpste und andere Kleriker mit dem Volke Gericht (ting) halten sollen, welches Bischofs- oder Propstgericht genannt wird, weil die zu verhandelnden Fragen geistlicher Art sind, den heiligen christlichen Glauben berühren und dort im Namen der heiligen Kirche behandelt werden. Dem Volke wird bei Strafe geboten, sich bei diesen Gerichten einzufinden, wenn es dazu berufen worden ist.

Die Priesterschaft scheint, im allgemeinen genommen, der übrigen Christenheit gleich gewesen zu sein. Doch scheint die Entfernung von Italien bewirkt zu haben, daß die sittliche Fäulnis nicht so verbreitet war, als näher an der urbs pestifera. Hier wie anderwärts kam den Priestern die eigentliche Seelsorge zu; sie wurden deshalb curati genannt. Das Cölibatsgesetz war für die Kirche Schwedens auf einer Versammlung in Skenninge 1248 eingeführt worden; seitdem war es wenigstens dem Namen nach auch für Finnland gültig. Die Hausweiber (husqvinna) der Priester und unechte Kinder derselben werden in den Urkunden erwähnt und über deren Verhältnis zu den Priestern Bestimmungen getroffen.

Aus den Urkunden ersieht man, daß schon in den ältesten Zeiten der Zehnte bezahlt wurde. Es wird 1334 erwähnt, daß schon sehr lange (diutissime) ein Streit gewesen zwischen den Pastoren und dem Volke wegen der Zehntenabgabe, daß man, 1331, so lange man sich erinnern kann, die Bischofzehnten gezahlt, „welche Gott selbst als Zeichen seines allgemeinen Hirtentums sich vorbehalten hat". Die Kirche schärfte dem Volke ein, daß es diese Abgabe um seiner „ewigen Seligkeit" willen leisten müsse.

Zwischen der Weltgeistlichkeit und den Ordensbrüdern entstand dann und wann Streit. Da die Ordensbrüder behaupteten, größere Rechte als die Pfarrer zu haben, so wurden diese Ansprüche mit der Erklärung zurückgewiesen, daß ein curatus in seinem Kirchspiele das Recht hätte, die Sakramente der Taufe, des Abendmahls, der Ehe und der letzten

Ölung zu verwalten, wozu ein Ordensbruder nicht ohne besondere Erlaubnis vom Pastor berechtigt war. Als der Pastor in Saäksmäki, Henrikus Hartmanni, später Bischof in Abo, darüber bei dem Papst Klage führte, daß die Predigerbrüder aus Abo in Saäksmäki Gottesdienst an Tragaltären hielten und zum Nachteil des Pfarrers Opfer entgegen nähmen, ordnete Papst Benedikt XII. an, daß der Dompropst, Diakonus und Erzdiakon in Upsala die Sache untersuchten und entschieden. Anläßlich dieser Streitigkeiten erließ Bonifatius IX. am 18. Februar 1395 eine Bulle nach Schweden, worin die Grenzen für die Wirksamkeit der Mönche genau bestimmt wurden (Leinberg, Geschichte der finnischen Klöster, S. 61 ff.).

Die Bettlermönche traten in Finnland schon von 1250 an auf. In dem Protokoll der Provinzialsynode von Lund vom Jahre 1254 heißt es nämlich, daß **domus finlandensis** damals vollständig organisiert war (**Historiallinen Arkisto III**, S. 159). Sichere geschichtliche Beweise aber, daß Finnland Franziskanerklöster gehabt habe, sind von spätem Datum; erst 1403 wird Bruder Clemens, Guardian des Konvents in Wiborg von dem Orden der minderen Brüder in Abo Stift, genannt. Aber sicher ist, daß wenigstens hundert Jahre früher Franziskaner in Finnland gewirkt. Der Papst Johann XXII. befahl dem Bischof von Abo am 3. Februar 1317 den Minoriten zu verbieten, solchen adeligen und weltlichen Herren Absolution zu erteilen, welche die Rechte der Kirche geschmälert hätten. Daraus geht natürlich hervor, daß der Orden hier gearbeitet hat. Im ganzen hat Finnland sechs Klöster gehabt: zwei der Dominikaner in Abo und Wiborg, drei der Franziskaner in Abo, Raumo und Kökar und eines der Birgittiner in Nådendal.

Allgemein bekannt ist, wie verbreitet das Brüderschaftswesen im Mittelalter in ganz Europa war. In Finnland sind aus dieser Zeit 15 Gilden bekannt. Daß sie großes Ansehen hatten, beweist z. B., daß zu der „Brüderschaft der drei Könige“ nicht weniger als fünfzehn **magistri** gehörten. Eine höhere Lehranstalt gab es im Mittelalter in Finnland nicht. Von der Schule in Abo ist bekannt, daß dieselbe unter ihren Lehrern einen **lector sententiarum** gehabt, welches anzudeuten scheint, daß dort ein mehr umfassender Unterricht erteilt wurde, als in den gewöhnlichen Schulen. Die Schulen in Abo, Wiborg, Raumo und Borgo werden erwähnt. Frühere Forscher haben wohl erzählt, daß in Raumo eine höhere Schule bestand, daß die Franziskaner dort ein „**studium praecipuum**“ gehabt, aber spätere Forschung hat gezeigt, daß diese Annahmen grundlos gewesen.

Das Mittelalter war die Zeit der großen Ideen und der großen Kontraste. Es giebt Zeugnisse der hingebensten Selbstaufopferung neben solchen des gröbsten Egoismus. Mehrere Urkunden enthalten Testamente, die fromme Menschen ihrer Seligkeit wegen gemacht. Im allgemeinen hatte die Frömmigkeit hier dieselben Formen wie im übrigen Europa: man wollte die ewige Seligkeit durch Fasten, Geißeln, Almosen und andere gute Werke verdienen. Wallfahrten zu heiligen Stätten waren nicht ungewöhnlich. Auch Reisen zur Stadt des Papstes kamen vor. Ein Beispiel davon, daß eine Person aus den tieferen Schichten des Volkes nach Rom gekommen, wird in den Berichten der heiligen Birgitte erzählt. Ein Mann aus dem Bischofsstift in Abo — heißt es — kam nach Rom und da er, des Schwedischen unkundig, beichten wollte, fragte er die heilige Birgitte um Rat, was zu thun sei. Christus offenbarte ihr, sie solle dem Manne mitteilen, daß sein guter Wille ihm als Absolution zugerechnet werde: Der gute Wille half dem Räuber am Kreuze; der gute Wille, das Gute zu wollen und das Böse zu hassen, öffnet das Himmelreich; Lucifer mißbrauchte seinen Willen, darum fiel er. Der Mann konnte also auf Grund dessen, daß er sich nach Absolution sehnte, die Verzeihung seiner Sünden erhalten (**Svenska Fornskrift Sällskapets samlingar**, Heft 36, S. 227).

Wenn man einen Blick zurück auf die vergangenen Jahrhunderte wirft und sich eine Vorstellung von dem Zustande des Volkes zu bilden sucht, so erhält man das Bild eines Geschlechtes, das in einer harten Schule erzogen wurde. Unsere Väter kämpften gegen Hunger und Seuchen, sie wurden von Blut triefend in öde Wälder verjagt und erwarteten mit bebenden Herzen, was der morgende Tag in seinem Schoße trage. Unser Land war ein Zankapfel zwischen Schweden und Rußland. Nachdem der westliche Teil des Landes zum Christentum bekehrt war, vergehen Jahrhunderte, ehe die verschiedenen Stämme von ihren blutigen, inneren Streitigkeiten nachlassen. Die Tavaster bekriegten die Kareler, die Kareler die Tavaster. Unzählige Kämpfe sind außerdem an der östlichen Grenze des Landes ausgekämpft worden. Sie dauerten mit längeren und kürzeren Zwischenräumen fort, bis Finnland 1809 Rußland einverleibt wurde. Daß in diesen harten, sorgenvollen

Tagen die geistliche Pflege des Volkes sehr vernachlässigt wurde, ist natürlich. Wenn man weiter bedenkt, daß vor der Reformation die Kenntnisse der niederen Priesterschaft mit dem kleinsten Maße zugemessen waren, daß die katholische Kirche sich niemals für eigentliche Volksbildung interessiert hat, wird man einsehen, daß das Volk unwissend gewesen sein mußte. Auf der Synode von Söderköping in Schweden 1441, wo die ganze schwedische Priesterschaft versammelt war, wurde beschlossen, daß das Vater Unser, Ave Maria und Credo in die Muttersprache übersetzt werden sollten, um an Sonn- und Feiertagen von den Priestern der Gemeinde vorgelesen zu werden. Da der Bischof Tavast gegenwärtig war, kann als sicher angenommen werden, daß diese Bestimmungen auch in Finnland befolgt wurden. Auch in den Verordnungen des Bischofs Stjernkors vom Jahre 1492 findet man eine Bestimmung über diese Sache.

Wie viele Gemeinden am Schlusse des katholischen Zeitraumes zu unserer Kirche gehörten, kann nicht ganz bestimmt ausgemacht werden, weil eine gewisse Unsicherheit über die Zeit der Entstehung einiger derselben herrscht. Aus den Urkunden geht hervor, daß vor dem Jahre 1300 13 Kirchen gegründet wurden, zwischen 1300—1400 entstanden 58 neue; im Zeitraume von 1400—1500 wurde die Zahl um 49 vermehrt. Vor 1500 gab es also im ganzen 120 Kirchen. Die schwedische Regierung befahl am 15. Okt. 1504 dem Ritter Erich Turesom, Hauptmann in Wiborg und Olufsborg, seinen Nachfolgern und allen, welche Lehen in Finnland bekommen, sie sollten darüber wachen, daß mehr Kirchen und Pfarrstellen in Finnland erbaut würden, denn die Gemeinden, besonders in Sawolax und Karelen, seien so ausgedehnt, daß die Bewohner 15 Meilen zur Kirche hätten, und darum nur einmal in 4 oder 5 Jahren zur Kirche kommen können. Die Gemeinden seien auch so völkerreich, daß 1200—1300 Bauern in ihnen wohnten, welche des Gotteswortes so unkundig wären wie Lappen und Heiden (Styffe, Skandinavien S. 326).

Bücher zum Gebrauche für das Volk sind aus dem MA. nicht erhalten. Im Kloster in Nadendal lebte am Schlusse des Mittelalters ein Mönch, Jöns Budde, der fleißig im Dienste der Litteratur arbeitete. Er schrieb u. a. **Liber gracie spiritualis Sancte Mechtildis, Viridarium celeste Sancte Birgitte, Siaelënna tröst, Lucidarius**; er war es auch, der von den Büchern Judith, Esther, Ruth und Makkabäer, die ältesten Übersetzungen, die es giebt, herstellte, vgl. Bd. III S. 147, 35. Auf Anlaß des Bischofs Bitze wurde 1483 von Gothan in Lübeck das Missale Aboense, zum Gebrauch für Abostift, gedruckt. Ebenso war das Manuale Aboense, welches 1522 wahrscheinlich in Halberstadt gedruckt wurde, zum Gebrauch in der finnischen Kirche bestimmt.

So waren die Zustände, bis durch die Reformation das Licht des Evangeliums auch in Finnland zu leuchten begann. Die Verbindung Finnlands mit Schweden hatte zur Folge, daß der Gang, den die reformatorische Bewegung in Schweden nahm (vgl. d. A. Gustav Wasa) auch für Finnland entscheidend war.

Der erste Herold der Reformation in Finnland war Magister Peter Särkilahti. Er hatte bei Luther und Melanchthon studiert und wurde da für die Reformation gewonnen. Nachdem er in Deutschland sich mit einer Deutschen verehelicht, kehrte er um 1524 ins Vaterland zurück und fing an die neue Lehre zu verkündigen. Das finnische Volk war damals bei weitem nicht so reif für die Reformation, wie die Völker in den südlicheren Ländern Europas. Die abgelegene Lage des Landes, seine weite Ausdehnung, die schlechten Verbindungen mit den übrigen Ländern bewirkten, daß die katholische Kirche hier beinahe in voller Blüte war und noch nicht so ausgelebt wie z. B. in Deutschland. Martin Skytte wurde Finnlands erster evangelischer Bischof. Er war eine stille, demütige Persönlichkeit. Der neue Geist der Reformation war bei ihm Fleisch und Blut geworden. In seinem Amtseide hatte er König Gustav versprochen, daß er in seinem Wirken dem Sinn des heiligen Evangeliums nachfolgen wolle. Er gab der Reformationsarbeit bei uns das Gepräge stiller, ruhiger Arbeit. Grundlose Änderungen in revolutionärem Geiste wollte er nicht befördern. In seinen Spuren ging später der eigentliche Reformator Finnlands, Michael Agricola. Er war ein armer Fischersohn aus Pernå, der, nachdem er in der Schule in Abo die Elemente des Wissens erworben, in Wittenberg seine Studien fortsetzte. Dort lernte er die Reformation kennen und wurde unmittelbar für dieselbe gewonnen. Ebenso wie die Männer der Reformation in den verschiedenen Ländern, in Luthers Spuren gehend, zur Übersetzung der Bibel schritten, um ihrer Arbeit einen festen Grund zu geben, so wollte auch Agricola seinem Volke das reine Wort des Evangeliums verleihen. Im Jahre 1543 gab er seine erste Schrift, ein ABCbuch heraus und bald darauf einen Katechismus, der, wie man glaubt, eine Übersetzung von Luthers Katechismus gewesen ist. 1544 wurde Rucouskirja (ein Gebetbuch) gedruckt, welches außer Gebeten und

Stücken aus dem NT einen Kalender und verschiedenes weltliches Wissen enthielt. Schon in Wittenberg hatte er die Übersetzung des NTs angefangen, welches später 1548 bei Amund Laurentsson in Stockholm gedruckt wurde. Im folgenden Jahre schon gab er „Käsikirja castest" (ein Handbuch für die Taufe) heraus, 1551 die Fortsetzung seiner
5 Bibelübersetzung „Veisut ja Ennostokset" (die Psalmen und Propheten). Schließlich wurden 1552 die Propheten Haggai, Sacharia und Maleachi gedruckt. Nachdem er an einer politischen Sendung nach Rußland teilgenommen, starb er plötzlich 1554. Agricola lebt in dankbarer Erinnerung bei dem finnischen Volke. Wir schätzen in ihm den Reformator Finnlands und den Vater der finnischen Litteratur. Etwas später als Agricola
10 lebte ein anderer von dem großen Gedanken der Reformation begeisterter Mann, Jakob Finno. Er ist ein Geistesverwandter Agricolas und vervollständigte sein Werk. Agricola gab unseren Vorvätern das NT, Finno lehrte sie Psalmen singen. Finnos Psalmbuch, von dem, so viel bekannt, nur ein einziges defektes Exemplar in der Bibliothek zu Upsala vorhanden ist, wurde 1583 in Stockholm unter dem Namen „Yxi wähä Suomenkielinen
15 Wirsikirja" (ein kleines finnisches Gesangbuch) gedruckt. Nachdem diese bahnbrechenden Männer zur Ruhe gegangen, ging die kirchliche Entwickelung ohne große Reibungen ihren ruhigen Gang. Ein unbedeutender, der sog. liquoristische Streit, durch die Frage, ob man bei dem Abendmahle eine andere Flüssigkeit als Wein anwenden dürfe, veranlaßt, trat einige Jahrzehnte später in den Vorgrund. Der schwedische Bischof Ofeg in Westeros hatte wegen
20 des dänischen Krieges, welcher alle Weineinfuhr nach Schweden unmöglich machte, die Frage aufgeworfen, ob nicht in solchen Notfällen eine andere Flüssigkeit angewendet werden dürfte. Chyträus in Rostock mußte sich in dieser Sache aussprechen. Die allgemeine Meinung war, daß Ofeg im Irrtum war und er widerrief auch später seine Ansicht. Ein Brief von Gustav Wasa von 1554 an die Einwohner Finnlands, bezeugt, daß ein Teil des
25 Volkes in den Irrtum geraten sei, daß Strafen Gottes, wie harte Jahre, teure Zeiten und dergleichen es träfen, weil es den Sonntag, statt des Samstags gefeiert und daß deshalb die Rückkehr zur Feier des Sabbaths und zum Gehorsam gegen Mosis Gesetz notwendig sei. Man hat diese Bewegung, welche sich durch extatische Phänomene und einem ausgeprägt alttestamentlichen Charakter auszeichnete, Sabbatismus genannt. Es ist anzu-
30 nehmen, daß dieselbe auf Einwirkung von Rußland her beruhte. Philaret erzählt in seiner Geschichte Rußlands I, S. 287, daß ein Jude, Zacharias in Novgorod, i. J. 1470 der Urheber der Sekte gewesen. Durch alchemistische Künste und seine Vertrautheit mit der Kabalistik glückte es ihm Anhänger zu werben, so daß die Sekte auch am Hofe Aufmerksamkeit erregte. Bei wenigen kam doch die rechte Art derselben an den Tag. Laut den
35 Prophezeiungen, welche vom Volke geglaubt wurden, sollte Christi Wiederkunft 1492 eintreffen, aber das Jahr verging, ohne daß die Prophezeiung in Erfüllung ging. Infolgedessen fingen die Sektierer an, die Zukunftshoffnung der Christen zu verschmähen und die Lehre von der Ankunft Christi bei dem Volke verdächtig zu machen. Erzbischof Gennadius und der Abbot Josef traten energisch gegen die Partei auf, welche auf einem Kon-
40 zilium 1504 verurteilt wurde. Einige sollen auf dem Scheiterhaufen verbrannt, andere der Zunge beraubt, ein Teil in die Verbannung geschickt, der größte Teil in die Klöster eingeschlossen worden sein. Es sind Wellen dieser Bewegung, welche zur Reformationszeit Finnland erreichten und hier Sabbatisten genannt wurden. Nähere Umstände dieser Bewegung sind nicht bekannt.

45 Unter König Gustav wurde Finnland in zwei Bistümer geteilt. Der östliche Teil wurde von dem übrigen Lande abgesondert und als eigene Diöcese mit Wiborg als Stiftsstadt, konstituiert. Wiborg war seit Tyrgil Knutssons Zeit die Metropole im östlichen Finnland gewesen. Der erste Bischof daselbst wurde Paul Juusten, einer der Männer, deren Aufenthalt in Wittenberg Martin Skytte durch seine Unterstützung möglich gemacht hatte. Die
50 Kirchenformen in Finnland bildeten sich im Allgemeinen nach dem Muster des Mutterlandes Schweden. Da König Gustav traurige Erfahrungen von der Gewalt der katholischen Prälaten gemacht hatte, wollte er sie total brechen. Sogar die alten Namen waren ihm verhaßt. Nicht Bischof, sondern Ordinarius sollte der Titel in der Zukunft sein. In kurzem wurde jedoch der alte Namen wieder aufgenommen. Das Domkapitel, mit dem
55 Bischof an der Spitze, leitete die Stiftsregierung. Schon 1571 war eine Kirchenordnung ausgegeben. Bis dahin gab es kein allgemeines Kirchengesetz. Die Paragraphen in den alten Landschaftsgesetzen, welche die Kirche angingen, und alte Traditionen galten als Gesetz der Kirche. Einen Teil der kirchlichen Stellen besetzte der König unmittelbar, einen anderen der Bischof und das Kapitel. Dann und wann entstanden Konflikte zwischen
60 Kapitel und Regierung, weil ersteres sich in seiner Amtsberechtigung gekränkt fand. Der

Schluß des Reformations-Jahrhunderts und der Anfang des folgenden wird durch ein ruhiges Fortschreiten in der einmal eingeschlagenen Richtung gekennzeichnet. Die Menschheit, ebenso wie die einzelnen Individuen brauchen Zeit, um sich in eine neue Lage zu finden. Nachdem große Geister die Entwickelung auf neue Bahnen gelenkt, brauchen die Geschlechter Jahrzehnte, um die Nahrung, die sie entgegen genommen, zu verdauen. Erinnerungswert sind die Männer, welche zu dieser Zeit an der Spitze der finnischen Kirche standen. Die Bischöfe Juusten und Ericus Erici haben beide ihre Namen tief in die Geschichte der vaterländischen Kultur eingegraben. Wie schon gesagt, hatte Junsten durch Unterstützung Martin Skyttes im Auslande seine vorbereitenden Studien gemacht. Bischof wurde er zuerst in Wiborg 1554, und dann in Abo 1563. Aus den Zirkularbriefen, welche er an seinen Klerus richtete, geht hervor, daß er ein eifriger Bischof war. Bei der Priesterversammlung in Abo 1573 verfaßte er als Grundlage der Beratungen Capita rerum synodicarum, welche einen guten Einblick in die kirchlichen Verhältnisse jener Zeit geben. Er betont vor allem, daß die Priester in ihrem Leben Vorbilder für ihre Gemeindeglieder sein sollen. Denn es sei nicht genug, daß wir andere unterrichten, was Frömmigkeit, Glauben, Anrufen des Namen Gottes, Rechtfertigung, Barmherzigkeit, Güte gegen die Armen u. s. w. ist, wir müssen auch selbst fromm und barmherzig sein. Sic ergo alios doceamus de his praedictis et omnibus aliis articulis, ne in illis inveniamur reprehensibiles, neve aliter vivamus, quam sonat oratio ad plebem habita. Si contrarium in vita nostra auditores animadverterint, sequitur necessario, quod male audiat evangelium Dei, et nomen Dei propter nostram impiam vitam, sumusque illis lapis offendiculi, quibus merito esse deberemus pietatis et omnium virtutum exempla. — Sodann sagt Juusten, daß, da seine Zeit mehrere gute Bibelausleger habe, wie Luther, Brentius, Philippus, Cruciger und Major, die Priester mit deren Hilfe in das heilige Bibelwort eindringen und so ihrem Lehrerberuf besser genügen können. Zur Anweisung für die Priester schrieb er ein Predigtbuch (Postille): Explicationes evangeliorum dominicalium et praecipuorum feriarum totius anni, welches jedoch niemals gedruckt wurde. Das Manuskript verbrannte bei dem großen Brand in Abo 1827, wo so manche andere Schätze der Raub der Flammen wurden. 1574 gab er in Stockholm einen finnischen Katechismus und im folgendem Jahre ein Handbuch heraus. Schon der Titel dieses Buches ist ein Ausdruck jener religiös-bewegter Zeit. Er lautete: „Die heilige Messe in finnischer Sprache in Finnlands Abo verfaßt, nicht nach der Lehre des Papstes, sondern nach dem heiligen Evangelium und der Sitte der christlichen Gemeinde“. Er sammelte auch alles, was im Mittelalter von den kirchlichen Verhältnissen in Finnland bekannt war zusammen als Chronicon episcoporum Finlandensium. Mit vollem Rechte wird er darum auch als Vater der Kirchengeschichte Finnlands geehrt.

Einen nicht minder bedeutenden Platz nimmt sein etwas jüngerer Zeitgenosse, Ericus Erici, ein. Er war in der Mitte des 16. Jahrhunderts geboren und war im Auslande Magister geworden. Nach seiner Rückkunft wurde er 1578 Rektor in Gefle in Schweden, schon 1583 aber wurde er berufen Bischof über beide Stifter in Finnland zu sein. Er lebte in einer unruhigen Zeit. Herzog Karl und Sigismund kämpften um die Krone Schwedens. Wie er sich auch stellte, hatte er zu leiden. Herzog Karl betrachtete ihn stets mit mißtrauischen Blicken. Sein ganzes Leben opferte Ericus dem Dienste der finnischen Kirche. Er schrieb für den Klerus einen weitläufigen Katechismus, welcher noch heute von den gesunden pädagogischen Ansichten des Verfassers Zeugnis giebt, und die erste Postille in finnischer Sprache in zwei dicken Bänden. Letztere ist bis in unser Jahrhundert ein gelesenes und geliebtes Buch gewesen.

Eine in das geistliche Leben Finnlands tief eingreifende Begebenheit war die Gründung der Akademie in Abo 1640. Gleichzeitig wie in Schweden war auch hier schon zehn Jahre früher ein Gymnasium gegründet worden, doch es zeigte sich unzureichend die vermehrten Bildungsbedürfnisse zu stillen. Es wird angenommen, daß die Bevölkerung um diese Zeit auf ungefähr 400 000 Personen gestiegen war. Der höchste Vorgesetzte oder Generalgouverneur in Finnland war damals Peter Brahe. Es war sein klarer Blick für die Forderung der Zeit, welcher die Aufmerksamkeit der Regierung auf diesen Umstand richtete und Erlaubnis zur Gründung der Akademie auswirkte. Der Brief der Regierung ist vom 26. März 1640. Die Anzahl der Professoren sollte, gleich der in der etwas früher gegründeten Akademie in Dorpat, elf sein, nämlich drei in der theologischen, sechs in der philosophischen, einer in der medizinischen und einer in der juristischen Fakultät. Die erst ernannten Professoren waren beinahe alle Schweden, taugliche und tüchtige Männer.

Bischof Rothovius wurde zum Vize-Kanzler der Akademie ernannt. Am 15. Juli 1640 wurde sie mit großer Feierlichkeit eingeweiht. Der Tag wurde als so bedeutungsvoll angesehn, daß er im ganzen Lande mit öffentlichem Gottesdienst gefeiert wurde. Der Wirkungskreis der Akademie umschließt im allgemeinen die oberen Schichten der Gesellschaft. 5 Ein paar Jahre nach der Gründung trat eine Begebenheit ein, wovon die Wirkung hin bis in die entferntesten Hütten der Einöde sich streckte. 1642 bekam das Volk die ganze Bibel übersetzt ins Finnische. Agricola hatte schon 1548 das Neue Testament und Teile des Alten übersetzt; nun erst wurde die ganze Bibel gedruckt. Teilnehmer der Übersetzungsarbeit waren die Professoren Eskil Peträus und Martin Stodius, der Oberpfarrer Favorinus 10 und Heinrich Hoffmann. Schon 1638 hatten sie ihre Abeit begonnen, 1642 vollendeten sie dieselbe. Diese Bibel, gedruckt in Folio und verziert mit dem Bildnis der Königin Christina ist ein schönes Zeugnis von der Kunstdruckerei dieser Zeit. Sie wurde in Stockholm, bei Henrich Kaiser gedruckt, denn Finnland hatte damals noch keine Druckerei (s. Bd III S. 100, 51).

15 Die Schulverordnung der Königin Christina vom Jahre 1649 brachte Ordnung und Klarheit in die Schulverhältnisse. Laut derselben sollte es drei Arten von Unterrichtsanstalten geben: Akademien, Gymnasien und Trivialschulen. Letztere waren entweder höhere und vollständige oder niedrigere oder sog. Kinderschulen. Die Trivialschulen hatten vier Klassen alphabetica, donatistica, syntactica und rhetorica et logica. Die 20 Gymnasien hatten ebenfalls vier Klassen, Unterricht sollte von sieben Lektoren und zwei Adjunkten erteilt werden.

Aus der allgemeinen Kirchengeschichte ist bekannt, wie nach der thatkräftigen Reformationsperiode die Theologie auf ihren Lorbeeren zu ruhen begann und zur toten Orthodoxie erstarrte. Wohl ist es wahr, daß dieses aus Eifer für die reine Lehre geschah, 25 aber die entstandenen Streitigkeiten waren mehr und mehr ein Streit um Worte und das Leben war geflohen. Einer der eifrigsten Verteidiger der lutherischen Lehre war Professor Enevald Svenonius in Abo, der in seinem Eifer für die reine Lehre den verdienstvollen Bischof Terserus vom Bischofsstuhl in Abo brachte. Svenonius glaubte nämlich bei ihm synkretistische Ansichten zu wittern. Wie geachtet Svenonius bei seinen Zeitgenossen war, 30 wird in seiner Leichenpredigt mit lebhaften Farben geschildert. Es wird gesagt: In Wahrheit glücklich wurden durch die Vorsehung des Höchsten die Nordländer, daß sie zum Schutz für die Religion, zum Dolmetscher für die göttlichen Prophezeiungen, zum Kampf wider das Reich des Teufels diesen, durch große Begabung und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Leiter bekommen, der in seinem ganzen Leben nichts anderes gedacht und 35 gesprochen, als was rühmenswert ist; er besaß des Ignatius Gedankenkraft und des Areopagiten Tiefsinn.

Das aufs äußerste gesteigerte Verlangen nach reiner Lehre, gab sich auch durch die berüchtigten Hexenprozesse jener Zeit zu erkennen. Mehrere Personen wurden nach einer schimpflichen Untersuchung auf dem Scheiterhaufen verbrannt oder enthauptet. Siehe 40 nähere Details in „Historiallinen Arkisto“ VIII, s. 105. Auch die aufgeklärtesten Männer jener Zeit standen unter dem Bann dieses Wahnes. Aus Dalekarlien in Schweden verbreitete sich das Hexenwesen in die übrigen Teile des schwedischen Reiches. Es wurde nämlich angegeben, daß ein achtjähriges Mädchen nach dem Blocksberg weggeführt worden sei. Die Regierung ließ die Sache untersuchen und die Angeklagten ge- 45 standen, daß sie mit dem Teufel Umgang gehabt. Die Untersuchungskommission verurteilte in Schweden 17 Personen zum Scheiterhaufen, 148 Kinder sollten mit der Rute bestraft werden. Dieses gab dem Aberglauben Wind in die Segel. Im Nordland wurden in kurzer Zeit 71 Personen hingerichtet. Ebenso wurden in Finnland diesem Aberglauben viele Menschenleben geopfert.

50 Auch hier lag es in der Natur der Sache, daß ein Rückschlag gegen die einseitige Orthodoxie, welche beinahe in Formen erstarrt war, eintreten mußte. Die finnische Kirchengeschichte hat in der pietistischen Bewegung ein schönes Blatt ihren Annalen einzufügen. Die vorzüglichsten Repräsentanten des Pietismus waren Johann Wegelius der Aeltere und Johann Wegelius der Jüngere. Laurentius Ulstadius und sein Seelen- 55 verwandter Uhlegius und Schäfer hatten der Bewegung schon die Bahn gebrochen. Der ältere Wegelius stand in Briefwechsel mit Phil. Jak. Spener und erhielt von ihm Trost in Sorgentagen und Antrieb zu einer segensreichen Wirksamkeit. Einige von Speners Briefen sind bis auf unsere Zeit aufbewahrt worden. Die Wirksamkeit der Wegelier hörte nicht mit ihrem Tode auf. Der jüngere gab eine Postille: . „Se evangeliumillinen

Volgeus" (Das evangelische Licht) aus, 2 dicke Bände in 4°, welche 3 Auflagen erlebt und viel evangelisches Licht den tiefen Schichten des Volkes gespendet.

Die letzten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts kann man mit vollem Rechte den Zeitraum der Gezelier in der finnischen Kirche nennen. Bischöfe in Abo waren nämlich in der Zeit Johann Gezelius der Aeltere (1664—1690) und Johann Gezelius der Jüngere (1690—1718). Überall kann man deutliche Spuren davon bemerken, wie kraftvoll sie in die geistliche Entwickelung der Zeit eingegriffen. Auf der Höhe der Bildung jener Zeit stehend und mit offenem Blick für deren Forderungen, führen diese ungewöhnlich kraftvollen und energischen Persönlichkeiten mit großem Talent das Wort ihrer Kirche. Denn in dieser Zeit war die Kirche eine unbestrittene Großmacht. Gezelius große Lebensaufgabe war die Volksbildung zu einer früher nicht geahnten Höhe zu bringen. Er selbst schrieb einen Katechismus, „Lasten paras tavara" (Der beste Schatz der Kinder), welcher noch nach ein paar Jahrhunderten gelesen wird und dem Volke lieb ist. Die Verbreitung der Bücher bekam durch Gezelius dem Älteren neues Leben, denn er errichtete 1668 eine eigene Buchdruckerei und zeigt ein nie verlöschendes Interesse am Buchhandel. Auch eine große Zahl Lehrbücher für die gelehrte Schule hat er ausgegeben. Seine pädagogischen Grundsätze sprach er in der 1683 ausgekommenen „methodus informandi" aus. Durch die Synodalverhandlungen und Kirchenvisitationen, die er abhielt, suchte er sowohl die Geistlichkeit, wie das Volk zu kirchlichem Leben und Interesse zu wecken. Der Sohn ging in den Spuren des Vaters und vollendete sein Werk. Auf mehrjährigen Studienreisen hatte er an den besten Universitäten Europas ausgebreitetes Wissen erworben, wodurch er reif wurde das fortzusetzen, was der Vater nicht beendigt. Daß die Verfasser gründliches theologisches Wissen und warmen Eifer für die Kirche gehabt, davon wird das große Gezeliussche Bibelwerk in allen Zeiten Zeugnis tragen.

Das Ende des 17. Jahrhunderts wurde für unser armes Land eine Zeit der Sorge. Mehrere nach einander folgende Notjahre, 1696—1698 brachten dem finnischen Volk erst große Leiden. Man hat berechnet, daß im ganzen 100000 Personen damals den Hungertod starben. Der schwedische König Karl XII., selbst Krieger vom Kopfe bis zum Fuße, führte sein Volk — und Finnland war ja damals ¹/₃ des schwedischen Reiches — von Krieg zu Krieg und so verarmte es im äußerten Grade. Auch das neue Jahrhundert begann mit Kriegsgeräusch und Blutvergießen. Der große nordische Krieg brachte dem Moloch des Krieges tausende von Finnlands Einwohnern zum Opfer. Ein Vierteljahrhundert lang vermehrten sich die Leiden von Jahr zu Jahr in unglaublichem Maße. Beständig wurden Soldaten ausgehoben, das ganze Land verödete, alle flohen, die fliehen konnten. Inter arma silent leges, alles war in Auflösung begriffen. Die Bischöfe flohen von ihren Herden, die Priester von ihrer Kirche, die Amtsverrichtungen wurden unterbrochen, Gerüchte von Krieg und Blutvergießen waren die einzigen Nachrichten, welche die heimatslosen, in den Wäldern sich aufhaltenden Flüchtlingen erhielten; alle Hoffnung für die Zukunft war verloren. Die Zeit von 1713—1721 wird in der finnischen Geschichte die Zeit des großen Unfriedens genannt. Es sah aus, als ob alles Leben zu pulsieren aufhörte. Zufolge eines Befehl von Gezelius hatte die Geistlichkeit angefangen geordnete Kirchenbücher zu führen, worin alle zur Gemeinde gehörigen Personen verzeichnet waren. In den meisten Kirchenbüchern ist für diese Zeit eine Lücke; es sieht aus, als ob das finnische Volk diese 7 Jahre seines Daseins verschlafen hätte. Und doch incredibile dictu: Auch in dieser schrecklichen Zeit grünte ein kleines Olivenblatt des Friedens. Als Beweis dafür, daß man noch damals unter diesem Druck der Sorgen an irgend welche geistige Nahrung zu denken vermochte, wird folgendes erzählt. Der Krieg zerstreute alle vorfindliche Litteratur. Keine ABC-Bücher waren zu haben, aus denen den Kindern Unterricht erteilt werden konnte. Da unternahm ein in den Holzarbeiten geschickter Mann, mit dem Messer Bretter auszuschneiden, mit welchen ein ABC-Buch gedruckt wurde. Dieses Beispiel ist wahrscheinlich alleinstehend in der Geschichte der Weltlitteratur.

Und doch kam nach den schrecklichen Bluttagen des großen Unfriedens wieder ein Morgen, wo man wagte ans Leben zu denken. Der Frieden in Nystod 1721 machte dem Kriege ein Ende. Finnland glich damals einem Ertrinkenden, der nach unglaublichen Anstrengungen das Ufer erreicht, aber ohnmächtig niederfällt, sobald er festes Land unter seinen Füßen fühlt. Die Überanstrengung hat ihm die Kräfte benommen. Lange Zeiten vergehn, ehe man in die alten Geleise kommt. Und wenn man endlich dazu kommt, die Verhältnisse objektiv zu betrachten, findet man, daß vieles auf anderem Fuße ist, als es vor dem Kriege gewesen war. Einen bedeutenden Teil des östlichen Finnlands, nämlich alles Land östlich von dem Kymmene-Fluß hatte Rußland eingenommen und das übrige Land

wurde in neue Entwickelungsbahnen eingelenkt. Die Stiftsregierung des östlichen Stiftes, welches für Finnland verloren war, wurde von Wiborg nach Borga verlegt, wo sie noch jetzt ist. Der Krieg hatte im höchsten Grade alle materiellen Quellen des Landes erschöpft. Um leben zu können, mußte man sich Brot schaffen. Die Verhältnisse zwangen deshalb 5 das finnische Volk größere Sorgfalt dem materiellen Fortschritt des Landes zu widmen. In solchen Zeiten, wo dem Materiellen die Hauptsorgfalt zugewandt wird, ist die Kirche etwas in Schatten gestellt, so auch damals. In der Zeit, die nun folgte, ist die kirchengeschichtliche Entwickelung durch keine größere durchgreifende Begebenheit gekennzeichnet. Auf dem Bischofsstuhl in Abo sitzen Männer, die freilich auf gleicher Höhe mit dem Wissen 10 ihrer Zeit stehen, welche aber in alten geerbten Spuren gehen. Vor andern bemerkt ist C. F. Mennander, der vom Bischofsstuhl in Abo auf den Erzbischofsstuhl in Upsala versetzt wurde. In den Naturwissenschaften hat Browallius sich einen Namen gemacht. Der ältere Pietismus schießt Schößlinge, die weit in das 18. Jahrhundert hineinragen und reiche Früchte tragen, aber später ermatten. Der Pastor Abraham Achrenius stimmt seine Leier zu geist- 15 lichen Gesängen, die noch dem Volke lieb sind, und ist auch sonst ein produktiver Verfasser. A. Bjorkquist schreibt ein Predigtbuch, welches noch heute lesenswert ist. Unter den Sektierern, die nennenswert sind, mögen die Erikssons genannt sein.

Das jetzige Jahrhundert sah das Eindringen des neologischen Geistes, welcher ganz Europa beherrschte. Am Hofe des bezaubernden Königs Gustav III. in Stockholm hatte 20 die französische Freigeisterei eine Freistätte gefunden und von hier aus verbreitete sie sich in die niederen Schichten der Gesellschaft. Die Kirche Finnlands bietet dasselbe Bild von Schlaf und Gleichgiltigkeit wie die übrige protestantische Christenheit. Trockene Moralpredigten wurden dem Volke geboten, die Wächter auf den Mauern Zions waren eingeschlummert. Da sandte Gott wieder eine kräftige Erweckung. Der neue finnische Pietis- 25 mus drang vorwärts wie ein Frühlingsstrom und zwang die Menschen für oder gegen Partei zu nehmen. Der Urheber dieser Bewegung war der Bauer Paavo Ruotsalainen. Ein große Zahl jüngerer Geistlicher Jonas Lagus, N. G. Malmberg, Fr. O. Durchman, A. W. Ingman, L. Stenbäck, J. Östring u. a. schlossen sich dieser Richtung an, die älteren hielten sich mehr konservativ, ja sogar feindlich ihr gegenüber. Mehrere Jüngere, welche im 30 enthusiastischen Eifer zu weit gegangen waren, mußten vor dem Richterstuhl für ihren Eifer Rede stehen. Am berüchtigsten ist der sogenannte Kalajokiprozeß, der damit endigte, daß mehrere von den bekannten Leitern für eine Zeit von ihren Ämtern suspendiert wurden.

Von dieser Bewegung schied sich der Priester F. G. Hedberg, indem er eine mehr 35 evangelische Richtung einschlug. Er fand viele Anhänger, und noch heutzutage giebt es in der finnischen Kirche zwei Hauptrichtungen; eine, die sich mehr zum Gesetz hält, deren Anhänger sich später um das Lehrsystem des bekannten Tübinger Theologen J. T. Beck vereinigt, und eine mehr evangelische, deren anerkanntes Haupt Hedberg gewesen. Viele andere Richtungen haben ebenfalls Propaganda gemacht: Baptisten, Methodisten, Adven- 40 tisten u. s. w. Die Freikirche hat ihre Arbeiter hier und dort. Sie stehen in naher Verbindung mit den Freikirchlichen in Schweden. Im nördlichen Finnland hat schon seit Jahrzehnten eine Richtung, die Laestadianer (so genannt nach dem Propst Lars Levi Laestadius), gewirkt. Auch südlicher hat sie Propaganda gemacht. Endlich versucht auch die Heilsarmee festen Fuß in Finnland zu fassen, aber noch ist es ihr nicht geglückt im 45 größeren Maße das Volk zu interessieren.

Finnland wurde 1850 in drei Stifter geteilt: Abo, Borga und Kropio. Der nördlichste Teil des Landes, Lappland und naheliegende Teile von Abo- und Borgastift kamen unter die neugebildete kirchliche Leitung. Die Erfahrung der letzten Jahrzehnte hat erwiesen, daß das Land in mehrere Stifter eingeteilt werden muß, damit die kirchliche Leitung 50 dem Volke die kirchliche Pflege, welche das Kirchengesetz anbefiehlt, widmen kann. Seit dem 1. Januar 1897 ist das Land in vier Stifter geteilt: Abo, Borga, Kropio und Nyslott, zu welchem letztgenannten der östlichste Teil des Landes gehört. Seit 1817 ist der Bischof in Abo Erzbischof und somit Primas der finnischen Kirche.

Auch die finnische Kirche hat das Bedürfnis gefühlt, ihre Lebensfragen in besonderen 55 theologischen Zeitschriften zu besprechen. In den Jahren 1839—1843 wurde in Abo das „Ecklesiastikt Litteraturblad“ herausgegeben. Bischof Schauman gab während mehrerer Jahre (1869—1872) „Sanningsvittnet“ heraus. Der Professor, später Bischof, Råbergh redigierte eine verdienstvolle Zeitschrift für Theologie und Kirche. Gegenwärtig werden zwei Zeitschriften: „Teologisk tidskrift und „Wartija“ ausgegeben.

Eines der wichtigsten politischen Rechte des schwedischen Volkes ist seit uralten Zeiten gewesen, sich zu gesetzlich bestimmten Zeiten zum Reichstag zu versammeln. Dieses wichtige Erbteil besitzt das finnische Volk jetzt noch; es wurde ihm durch die Herrschergüte Alexanders II. nach der Vereinigung mit Rußland wiedergegeben. Jedes dritte Jahr tritt der Landtag zusammen, wo Repräsentanten der vier Stände: Adel, Priester, Bürger und Bauern zusammenkommen, um die gemeinschaftlichen Angelegenheiten des Vaterlandes zu überlegen und Gesetze zu geben. Die Finnen sind im allgemeinen mißtrauisch gegen das Neue und gegen Änderungen des Alten. Doch könnte man diesen Konservatismus in der Zeit des Dampfes, in der wir leben, eher als eine politische Tugend denn als einen Charakterfehler ansehen. Es haben sich schon Stimmen erhoben, die da fordern, daß das Zwei-Kammersystem in Finnland wie in Schweden, die Stelle des veralteten Vier-Kammersystems einnehmen sollte, aber lange Zeit wird wohl vergehen, ehe der Priesterstand sein wichtiges Recht freiwillig aufgiebt.

Eine der wichtigsten Folgen des Wiederauflebens der Landtagsinstitution war für die Kirche das neue Kirchengesetz, welches am 1. Juli 1870 in Kraft trat. Laut desselben haben Repräsentanten der Laien Bestimmungsrecht in kirchlichen Fragen bekommen. Die allgemeine Kirchenversammlung für die evangelisch-lutherische Kirche in Finnland tritt jedes zehnte Jahr, oder wenn nötig, öfter zusammen. Es liegt ihr ob, sowohl neue Gesetze als Veränderungen und Erklärungen des geltenden Kirchengesetzes vorzuschlagen, über neue Ausgaben des Gesang- und Evangelienbuchs, des Kirchenhandbuchs, Katechismus und der Bibelübersetzung zu beschließen, sich in Fragen, des Verhältnisses der evangelisch-lutherischen Kirche zum Staate und zu anderen christlichen oder nichtchristlichen Religionsversammlungen betr., welche von der Regierung ihr vorgelegt werden, zu äußern. Die Kirchenversammlung hat auch die Männer zu wählen, welche Vorschläge ausarbeiten sollen zur Veränderung des Kirchengesetzes, des Psalm- und Evangelienbuches, Kirchenhandbuches, Katechismus und der Bibelübersetzung. Auch ein besonderes Dissentergesetz bekam die finnische Kirche.

Eine Angelegenheit, welche durchgreifende Veränderungen der geistigen Entwickelung des Landes zur Folge hatte, ist die Trennung der Schule von der Kirche. Bis 1870 war die gelehrte Schule dem betreffenden Domkapitel subordiniert; seitdem giebt es eine Oberregierung für das Schulwesen des Landes („Öfverstyrelse för skolväsendet i landet“), unter der alle Schulen subordinieren. Die Volksschule ist in den letzten Jahrzehnten kräftig aufgeblüht. Gegenwärtig giebt es im Lande 1273 feste Volksschulen. Diese werden in den Städten, laut dem letzten offiziellen Berichte, von 24348 und in den Landgemeinden von 56956 Schülern besucht. Im Ganzen werden also die Volksschulen Finnlands von 81304 Kindern besucht.

Da es in Finnland noch keine Civilregister giebt, sind die Kirchenbücher der Gemeinden die einzigen öffentlichen Urkunden, auf die sich die Volkszählung stützt. Daher kommt es, daß die Pfarrer verpflichtet sind, Verzeichnisse über Verbrechen und über vaccinierte und unvaccinierte Kinder zu führen. Auch müssen sie Verzeichnisse über militärpflichtige Jünglinge ausfertigen, was natürlich gar nicht zu den eigentlichen Amtspflichten des Priesters gehört. Ein Nachbleibsel aus alter Zeit ist auch, daß nach beendigtem Gottesdienst sog. Bekanntmachungen, alle möglichen weltlichen Sachen angehend, von der Kanzel abgelesen werden.

Seit der Kirchenversammlung 1886 hat Finnland ein neues Gesangbuch, Katechismus, Hand- und Evangelienbuch, worin dem einen alten noch zwei Jahrgänge neue Texte zugefügt sind. Ein Bibelkomitee hat daran gearbeitet, eine neue Bibelübersetzung zu schaffen, denn unsere offizielle Bibelübersetzung ist vom Jahre 1776 und höchst veraltet. Da durch die nationale Erhebung der letzten Jahrzehnte die finnische Litteratur kräftig aufgeblüht und die Sprache im bedeutendem Maße entwickelt worden ist, ist eine neue Bibelübersetzung ein großes Bedürfnis geworden. Doch werden vermutlich mehrere Jahre vergehen, ehe dieser Wunsch erfüllt wird.

Nach dem großen Brande, der 1827 die Stadt Abo betraf, wurde die Universität nach Helsingfors verlegt, wo sie sich jetzt befindet.

Schon im Mittelalter hatten mehrere Vorväter das Bedürfnis, sich durch Studienreisen im Auslande in ihren Kenntnissen zu bereichern. Wie viel mehr mußten die Gönner und die Studierenden in unserer Zeit, wo die Kommunikation so sehr erleichtert ist, nach den Universitäten der Kulturländer zu streben suchen, um der Entwickelung der Wissenschaft zu folgen. Wenige Universitätslehrer giebt es jetzt, die nicht einige Zeit in Deutschland, Frankreich oder England studiert. Vergleicht man die Anzahl des jetzigen

Lehrerpersonals der Universität mit den Männern von 1640, so findet man, daß die Lehrerkräfte verdoppelt sind. In der theologischen Fakultät muß man, leider, ein Stillstehen bemerken. Da giebt es nur vier ordentliche Professoren, nämlich in der Exegese, systematischen Theologie, Kirchengeschichte und in der praktischen Theologie, und zwei Adjunkten und einen Assistenten für den Professor in der praktischen Theologie. Ein Versuch die exegetische Professur in alt- und neutestamentliche zu teilen, der vor ein paar Jahren gemacht wurde, mißglückte. Sonnenklar ist, daß Mangel an Lehrerkräften den wissenschaftlichen Studien nicht zum Nutzen gereicht.

Die Studenten müssen, ehe sie zum Studium der Theologie zugelassen werden, ein Vorexamen in Philosophie, Pränotionen, Griechisch und Hebräisch ablegen. Nachdem der Kandidat zwei Jahre im Dienst gewesen ist, darf er vor dem betreffenden Domkapitel das Examen pro munere ablegen, darnach ist er berechtigt sich um eine Pfarrstelle zu bewerben.

So oft sich ein Amt erledigt, setzt das Domkapitel drei von den Bewerbern auf Vorschlag, die eine Probepredigt zu halten haben. Aus ihnen wählt die Gemeinde, und der Gewählte wird vom Domkapitel bestätigt. Solche Gemeinden nennt man konsistoriale Pastorate. Bei andern erteilt die Regierung die Bestätigung; solche nennt man imperiale Pastorate. Ausnahmsweise kann die Gemeinde einen Vierten außer den zum Vorschlag stehenden zum Pfarrer berufen; wenn er eine so große Stimmenmehrheit, als das Gesetz bestimmt, bekommt, erhält er die Bestätigung.

Von alters her erhielten die Pfarrer ihre Besoldung durch Naturalleistungen, Getreide, Butter, Fische, Käse, Fleisch, Hanf, Flachs u. s. w., welche sie selbst verrechnen mußten. Durch ein 1886 erlassenes Gesetz wurde das verändert. Die Gemeinde wählt seitdem einen Steuereinnehmer und er trägt alles ein. Die Besoldung wird noch in Getreide und Butter bezahlt, aber alle die kleinen Abgaben sind weggefallen. An ihrer Stelle wird seitdem von jedem Gemeindeglied, welches sechzehn Jahre alt ist, eine gewisse personelle Abgabe entrichtet. In den Städten wird die Besoldung in Geld bezahlt.

Auf dem Lande hat ein jeder Pfarrer sein Pfarrgut, von dem er die Einkünfte genießt, während die Gemeinde die Baulast hat. An Größe sind die Pfarrgüter sehr verschieden. Auf einigen kann man drei, vier Kühe und ein Pferd halten; auf anderen kann man gut 40 bis 50 Kühe und 8 bis 10 Pferde ernähren. Nach einem kürzlich erschienenen Gesetz muß in jeder Gemeinde eine Baukasse gegründet werden, von deren Zinsen dann die Gebäude des Pfarrgutes unterhalten werden. Zu dieser Kasse bezahlt die Gemeinde jährlich 3/4 und der Pfarrer (oder die Pfarrer, wenn es zwei in der Gemeinde giebt) 1/4. Vom 1. Mai 1900 an übernehmen die Baukassen in ganz Finnland die betreffenden Pfarrstellen.

Seit Anfang 1842 hat die finnländische Kirche eine Witwen- oder Pensionskasse, aus der die Witwen und Waisen jährlich Pension bekommen. Bis zum Jahre 1879 war diese Kasse den Pfarrern und Schullehrern gemeinsam, wurde aber damals geteilt, die Pfarrer bekamen 3 567 453 Mk. und die Schullehrer 1 698 059 Mk. Die Pensionen sind verteilt in fünf Klassen:

Klasse	Abteilung	Pension	Jährliche Zahlung
1. Klasse		1600 Mk.	240 Mk.
2. „	I. Abteilung	1000 „	150 „
„	II. „	600 „	90 „
3. „	I. „	560 „	84 „
„	II. „	320 „	48 „
„	III. „	200 „	30 „
4. „	I. „	160 „	24 „
5. „	I. „	120 „	18 „
„	II. „	60 „	9 „

Gegenwärtig, d. h. im Sommer 1898 hat die Witwenkasse der Finnländischen Kirche ein Kapital von 5244641 Mark.

Das finnische Volk ist im allgemeinen kirchlich gesinnt. Die Leute besuchen die Kirche und es besteht ein gutes Verhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinde. Die steigende äußere Volksbildung hat indessen hier und dort auflösend gewirkt; einige Volksschullehrer sind leider feindlich gegen die Kirche. Auch hat die antikirchliche, sogenannte liberale Presse versucht Samen des Unfriedens zu säen und das Volk der Kirche zu entwöhnen, bis jetzt aber hat diese Arbeit nicht die gewünschten Früchte getragen.

Im Vergleich mit den Kulturvölkern, über welche äußere und innere Stürme hin- und herbrausen, leben wir in unserm entfernten Lande ein stilles, glückliches Leben. Wenn einmal die Geschichte ihr letztes Wort über die finnländische Kirche ausspricht, wird es klar werden, daß sie in Gottesfurcht und im Vertrauen zu Ihm versucht hat ihre große Aufgabe zu lösen. **J. A. Cederberg.**

Firmicus s. Maternus Firmicus.

Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappadozien, gest. 264. — Der Brief an Cyprian findet sich in lateinischer Uebersetzung unter Cyprians Episteln als Nr. 75; am besten in Hartels Ausgabe CSEL III, 2, Vindob. 1871, 810–827. Vgl. O. Ritschl, Cyprian von Karthago, Gött. 1885, 126–134; A. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur 1, Leipzig 1893, 407 ff.; J. Ernst, Die Echtheit des Briefes F.s über den Ketzertaufstreit, in ZkTh 18, 1894, 209–259 (hier Litteratur).

Firmilian, *Φιρμιλλιανός*, neben Dionysius von Alexandrien (s. d. A. Bd IV, 685 ff.) der angesehenste Kirchenmann seiner Zeit im Orient (vgl. bes. das antiochenische Synodalschreiben bei Eus. H. E. 7, 30, 3), wird von Eusebius (6, 26) zum Jahre 232 als Bischof von Cäsarea in Kappadozien erwähnt. Zu Origenes stand er, seit dieser zu Cäsarea in Palästina weilte, in freundschaftlicher Beziehung (Eus. 6, 27). Nach Dion. Alex. bei Eus. 6, 46, 3 (vgl. auch 7, 5, 1) gehörte er zu den Einberufern einer Synode, die zu Antiochien gegen den im Orient wachsende Anhängerschaft gewinnenden Novatianismus gehalten werden sollte. Besonders bekannt ist er durch den Widerstand, den er dem Bischof Stephan von Rom im Streit über die Ketzertaufe (s. d. A.) geleistet hat. Stephan hat ihm die Aufhebung der Kirchengemeinschaft angekündigt (Dion. Alex. bei Eus. 7, 5, 4). F. starb zu Tarsus 264 auf der Reise nach Antiochien, wo er an dem großen Konzil gegen Paul von Samosata teilzunehmen gedachte (7, 30, 5). Nach Basilius (Spir. sanct. 29, 74) hat er *λόγοι* geschrieben. Wir besitzen aber nur ein längeres, an Cyprian gerichtetes Gutachten über die Frage nach der Giltigkeit der Ketzertaufe, in dem er mit voller Entschiedenheit auf die Seite Cyprians gegen Stephanus tritt und die Taufe der Ketzer als ungiltig betrachtet, da die Häresie den hl. Geist nicht habe, der nur durch den von Christus eingesetzten Episkopat vermittelt werden könne. In beinahe wörtlichem Einverständnis mit dem karthagischen Bischof argumentiert F. aus dem Begriff der katholischen Kirche als der Braut Christi, die allein die Kinder Gottes hervorbringen kann. Er spricht von der audacia, insolentia und stultitia des römischen Bischofs, hält ihm die veritas und die consuetudo entgegen und meint, unter spitziger Erinnerung besonders an den Passahstreit, daß Rom sich nicht immer als die Hüterin der wahren Tradition gezeigt habe. Von katholischer Seite ist die Echtheit des nur in lateinischer Übersetzung auf uns gekommenen Briefes in früherer Zeit vielfach geleugnet worden (s. Ernst 209 f. 242 f.). Neuerdings versuchte O. Ritschl den Nachweis zu erbringen, daß der Schreiber in der Absicht, dem orientalischen Bundesgenossen die Gedanken Cyprians zu leihen, interpoliert worden sei. Doch dürfte Ernst die Unhaltbarkeit dieser Hypothese genügend dargethan haben. Welche Bewandtnis es mit der Notiz des Moses von Chorene hat, der in seiner Geschichte Armeniens behauptet, Firmilian habe ein Buch de ecclesiae persecutionibus geschrieben, ist nicht auszumachen. **G. Krüger.**

Firmung s. Konfirmation.

Fisch als Sinnbild s. Sinnbilder, christliche.

Fische. Einzelne Fischarten werden im Alten Testament nicht genannt. Die großen Meertiere, auch das Krokodil mit eingeschlossen, werden unter der Bezeichnung Tannīn תנין zusammengefaßt. Auch das Speisegesetz (Le 11, 9 ff.) begnügt sich damit, „alles was im Wasser sich regt", die Fische mit Einschluß der anderen Wassertiere, in zwei Klassen einzuteilen: die einen, welche Flossen und Schuppen haben, sind rein und dürfen gegessen werden, die anderen, welche keine Flossen und Schuppen haben, sind unrein. Jene Gruppe umfaßt die Fische fast alle, zu dieser gehören nur wenige Fische, wie die Muränen, aber alle übrigen Wassertiere; das Gesetz wollte offenbar mit dieser Beschreibung die charakteristischen Merkmale der Fische angeben und diese den anderen Wassertieren gegenüberstellen. In Palästina hat der Jordan und namentlich der Tiberiassee viele Fische; auch in den größeren perennierenden Bächen fehlen sie nicht. Von den im Tiberiassee vorkommenden

Fischarten finden sich einige sonst nur im Nil und in andern tropischen Gewässern. Von besonderem Interesse sind unter diesen der clarias macracanthus, von dem schon Josephus (bell. jud. III, 10, 7), berichtet, daß er dem Nilfisch korakinos entspreche. Der schuppenlose schlangenartige Fisch schreit, wenn er aufs Trockene gesetzt wird. Eine andere Art, chromis simonis, zeichnet sich dadurch aus, daß das Männchen die Eier und die Jungen im Maul herumträgt. Von Fischen als Nahrungsmittel ist nicht gerade häufig im alten Testament die Rede, wenigstens nicht für die alte Zeit. Sie waren wohl zunächst wie in Ägypten eine Zukost für die ärmeren, natürlich nur für die Anwohner der fischreichen Gewässer. Erst später, namentlich in nachexilischer Zeit, mit dem Fortschreiten der Kochkunst spielten sie eine größere Rolle. Die Tyrer brachten ihre Seefische, wahrscheinlich gesalzen und getrocknet, nach Jerusalem zu Markt (Neh 13, 16); ein dem Fischmarkt benachbartes Stadtthor in der Nordostecke der Mauer hieß das „Fischthor" (Neh 3, 3 u. a.). Aus Ägypten kamen eingepökelte Fische (*ταρίχη*), die dort einen Ausfuhrartikel bildeten. Die Sitte, Fische einzusalzen oder in Salzlake zu legen, war in späterer Zeit sehr verbreitet, wie der Name der Stadt Taricheai am See Genezareth und die häufige Erwähnung der Salzlake in der Mischna zeigt. Der auswärtige Ursprung der Sitte erhellt schon aus dem Namen. Zur Zeit Christi waren nach dem Zeugnis der Evangelien Fische ein ganz gewöhnliches Nahrungsmittel (Mt 7, 10; 14, 17; 15, 34; Lc 24, 42). Über den Fischfang haben wir keine Nachrichten aus alter Zeit. Doch zeigen die zahlreichen Bilder, welche die Propheten in ihren Reden vom Fischfang hernehmen, daß er zu ihrer Zeit dem Volke ganz allgemein bekannt war (Am 4, 2; Jer 16, 16; Ez 29, 4 u. a.). Im neuen Testament erscheinen dann unter den Anwohnern des Tiberiassees Fischer von Beruf (Lc 5, 1 ff. u. a.). An Fischereigeräten werden eine Reihe von verschiedenen Netzen genannt; wie sich diese unterschieden, wissen wir nicht genau. Wir dürfen aber wohl annehmen, daß sowohl das große Schleppnetz (*σαγήνη* Mt 13, 47), als das Wurfnetz (*δίκτυον* das kleinere, *ἀμφίβληστρον* das größere Wurfnetz, Mt 4, 18. 20) in alter Zeit im Gebrauch waren. Daneben sind Angeln (חַכָּה *ἄγκιστρον* Hi 40, 25; Mt 17, 27), Fischhaken und Harpunen (צִנָּה Am 4, 2; Hi 40, 31) genannt. Die Fischerei wurde vorzugsweise bei Nacht betrieben (Lc 5, 5; Jo 21, 3). Sehr fraglich ist, ob man aus Hi 40, 26 schließen darf, daß die Juden das anderweitig geübte Verfahren kannten, gefangenen Fischen einen Ring durch die Kinnbacken zu ziehen und sie angebunden im Wasser zurückzulassen, um sie lebendig zu verkaufen. **Benzinger.**

Fischerring s. Bd I S. 559, 5.

Fisher, John, gest. 1535. — Litteratur über ihn: Fishers Opera lat. 1 vol., Würzburg 1597; Life, by Rich. Hall (angeblich verfaßt von Th. Baily), London 1665; Life by John Lewis (posthumer Druck herausg. v. T. H. Turner), 2 voll. 1855; Bridgett, Life of F., Bishop of Rochester etc., Lond. 1888; ferner vgl. einzelne Daten in: MS 1266, Univ. Libr., Cambridge (M. Channeys Bericht über den Märtyrertod Mores und Fishers): Funeral Sermon of Marg., Countess of Richmond, ed. Hymers, 1840; Baker's Hist. of St. John's Coll., ed. Mayor, 2 voll. 1869; Early Statutes of St. John's Coll., ed. Mayor 1859; Mullinger, Hist. of the Univ. of Cambr., vol. I, 1873; Letters and Papers of the Reign of Henry VIII, voll. IV—VIII; Brewer, Reign of Henry VIII, 2 voll. 1844; Cooper, Memoir of Marg., Countess of Richmond and Derby, 1874.

Geboren in Beverley in Yorkshire um 1459, studierte F. in Cambridge mit Auszeichnung, erwarb die herkömmlichen akademischen Grade, empfing die Weihen, wurde Kaplan und Beichtvater der Königin Margaret, Mutter Heinrichs VII., 1501 zugleich mit dem D. theol. Kanzler der Universität Cambridge, eine Ehrenstellung, die er, 1504 wiedergewählt, lebenslänglich innebehielt, und, durch päpstliche Bulle vom 14. Oktober 1504 auf Empfehlung Heinrichs VII., der seine „großen und sonderlichen Tugenden" pries, Bischof von Rochester (daher sein geschichtlicher Name Johannes Rossensis). Seine akademischen Ämter in Cambridge lenkten von berufswegen früh seine Aufmerksamkeit auf die schweren Schäden, an denen die kirchliche, in scholastischen Ungeist entartete Wissenschaft litt. Seine Sympathien gehörten dem „Neuen Wissen", das um diese Zeit seine Auferstehung im Abendland feierte. Ein Freund Reuchlins, veranlaßte er Erasmus zu seinem ersten Besuche in Cambridge, das ihm, wie Erasmus bezeugt, die Aufnahme des Griechischen in den akademischen Lehrplan zu einer Zeit verdankt, wo Oxford diesem neuen Wissenschaftszweige sich noch lange Zeit versagte. Auch gegen die von der Kurie großgezogenen und beschützten kirchlichen Mißbräuche verschloß er sein Auge nicht, aber niemals, auch in den

nachfolgenden Jahren des Sturms und persönlicher Nöte, hat er die Treue gegen seine Kirche und den Papst verleugnet. Von den neuen Gedanken, die von Wittenberg über den Kanal herüberflogen, wandte er sich aus seiner kirchlichen Idee heraus mit Entschiedenheit ab, übernahm die Verteidigung des von Luther hart angefallenen Königs in mehreren Schriften (vgl. unten die Schriften F.s) und griff auch (gegen Ökolampad) in die deutsch-reformatorischen Lehrkämpfe ein, in der Form maßvoll und elegant, aber den römischen Standpunkt in unentwegter Festigkeit vertretend. 5

Die gleiche überzeugungsvolle Treue bewahrte er, als um die Wende der 20er Jahre, infolge der veränderten Machtziele Heinrichs VIII., die Front des Angriffs eine andere wurde. Bislang als glücklicher Verteidiger der königlichen Schriftstellerehre in Heinrichs Gunst, wurde er durch seine kirchlich-konservativen Instinkte und Überzeugungen in die heftigste Gegnerschaft zu den Kirchenreformplänen, die 1529 im Unterhause beraten wurden, und zu den immer klarer und rücksichtsloser auf die kirchliche Suprematie gerichteten Absichten des Königs getrieben. Seiner Beredsamkeit und dem großen Einfluß, den er in der Konvokation der Bischöfe besaß, gelang es, durch die Erklärung, daß „durch die Beugung vor dem Wunsche des Königs der englische Klerus aus der Einheit der heil. Kirche Gottes herausgezischt“ werden würde (Baily 110), die Zustimmung der Prälaten zur Suprematie zu einer bedingten zu machen durch die Klausel: assentimus, quantum per legem Christi licet (11. Februar 1531). Allen weiteren Versuchen Heinrichs, die Kirche Englands von Rom zu lösen, widerstand er. 10 15 20

Aber sein Verhängnis wurde die Scheidung des Königs von der Spanierin. Er war der Beichtvater Katharinas und wurde so in den hereinbrechenden Stürmen ihr natürlicher Verteidiger. Während die übrigen katholischen Bischöfe aus Furcht vor dem heißblütigen Heinrich die unglückliche Königin verließen, hielt F. ihr die Treue, nach Brewers Zeugnis „der einzige Mann ihrer Umgebung, auf dessen Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit sie sich verlassen konnte“. Alle Bemühungen des ränkesüchtigen Wolsey, F. von der Ungiltigkeit der päpstlichen Dispensation für die Ehe des Königs und Katharinas zu überzeugen, schlugen fehl, und am 28. Juni 1528 erklärte er als Beirat der Königin vor dem päpstlichen Legaten und der königlichen Kommission, „um seine Seele zu bewahren und dem Könige die Treue zu halten, aus triftigen Gründen feierlich, daß diese Ehe durch keine Macht, weder göttliche noch menschliche, getrennt werden könne“ (Brewer, Reign etc. II, 346). 25 30

Das entschied sein Geschick. Seitdem er in den Beratungen über die Aufhebung der Klöster lebhaft für deren Erhaltung eingetreten war, hatten sich die früheren Sympathien Heinrichs von ihm abzuwenden begonnen. Die Verteidigung der Rechte und Interessen Katharinas und die nicht zu leugnende Teilnahme F.s an dem verunglückten, gegen die Verbindung Heinrichs mit Anna Boleyn gerichteten Unternehmen der schwärmerischen Nonne von Kent führten den Bruch vollends herbei. Er wurde vor das Parlament gefordert, da die Nonne ihn als einen ihrer Helfershelfer bezeichnet hatte, und seines Lebens und seiner Güter verlustig erklärt. Noch einmal, in einem Augenblick alter Erinnerungen, begnadigte ihn der König zu einer hohen Geldstrafe; aber als er (13. April 1535) den Successionseid leisten sollte, erklärte er sich zwar dazu bereit, soweit für das Erbrecht der Kinder Heinrichs aus der Ehe mit Anna Boleyn die Anerkennung gefordert wurde, aber den Eid in seiner Gesamtheit lehnte er, zusammen mit Sir Th. More, ab. Mit ihrer Überführung in den Tower war beider Schicksal besiegelt. Als der Hochverratsprozeß gegen F. eben eröffnet war, übersandte Papst Paul III., ohne von den sehr gespannten Beziehungen zwischen dem Bischof und dem Könige zu wissen, in einer Anwandlung eigener reformatorischer Maßnahmen ersterem dem Kardinalshut, um ihm für seine gleichgerichteten Bestrebungen auf englischem Boden seine Anerkennung zu bezeugen. Die Ernennung war also kein Schachzug gegen den König, aber die doch dem Anschein nach gegen Heinrichs Vorgehen gerichtete Ehrung versetzte diesen in unbändigen Zorn. Während er dem Überbringer des Hutes durch einen Sondergesandten in Calais das Betreten des englischen Bodens verbot, ließ er dem Gefangenen im Tower durch den schlauen Cromwell 30 verfängliche Fragen in der Supremats- und Successionsache vorlegen, und da die Antwort nicht befriedigte, ihn am 17. Juni auf die Anklage, F. habe öffentlich erklärt, daß der König nicht das oberste Haupt der Kirche auf Erden sei (that the king our sovereign lord is not supreme head in earth of the Church of England) als Hochverräter zum Tode am Galgen in Tyburn verurteilen. Schließlich wurde er am 22. Juni 1535 auf Tower Hill enthauptet; er starb in frommer Ergebung und mit männlicher Würde. Sein Fall erregte nicht nur England tief; Franz I. geriet in heftige Wut über die 35 40 45 50 55 60

Bluttat, und Paul III. schrieb dem französischen Könige, er wolle lieber seine beiden Enkel (!) erschlagen sehen als diesen Mann, und durch die einstimmige Forderung der Kardinäle sehe er sich gezwungen, Heinrich nunmehr seines Reichs und königlichen Namens verlustig zu erklären.

F.s Schriften: Opera latina, 1 vol. herausg. von Fleischmann, Würzburg 1597; English Works (nur der 1. Bd ist 1876 erschienen) besorgt für die Early English Text Society von J. E. B. Mayor. Die lat. Ausgabe enthält unter anderem die oben erwähnten Streitschriften: Assertio septem sacramentorum (von Heinrich VIII. gegen Luther geschrieben, aber mit dem Vermerk: Roffensis tamen hortatu et studio edita); Defensio assertionis, 1523; Confutatio assertionis Lutheranae, 1523; eine Gegenschrift gegen Luthers De captivitate babylonica, 1523; De Eucharistia contra Joh. Oekolampadium libri quinque, nach dem 1. Druck 1527; Concio Londini habita vernacule, quando Lutheri scripta publice igni tradebantur (Übersetzung ins Latein. von R. Pace) 1527; Methodus perveniendi ad summam christianae religionis perfectionem (s. a.) und zwei Predigten: De passione Domini und De justitia Phariseorum. **Rudolf Buddensieg.**

Flacius, Matthias, gest. 1575. — Quellen: Viel Handschriftliches in Wolfenbüttel und München; einiges in Wien, Frankfurt a. M. und an anderen Orten. Briefe in CR VIII und IX und Bindseil, Supplementum; bei Ritter (s. unten); der Briefwechsel mit Casp. v. Nidbruck in Jahrb. d. Gesellsch. f. Geschichte d. Protestantismus in Österreich XVII XVIII u. XIX. Litteratur: Joh. Balth. Ritter, M. Matth. Fl. Illyricus Leben u. Tod,[2] Frankf. a. M. 1725; A. Twesten, M. Fl. Ill., eine Vorlesung, Berlin 1844 (beigefügt sind 3 Schriften des Fl. von autobiographischem Werte); W. Preger, Matth. Flacius Ill. und seine Zeit, 2 Bde, Erlangen 1859 und 1861; derselbe in AdB 7, 88 ff.; J. Döllinger, Die Reformation II, 224 ff. Zum Erbsündenstreit die wegen ihrer Litteraturangaben wertvolle Arbeit von E. Schmid in ZhTh 1849, 1 ff.; A. Ritschl, Theologie und Metaphysik, 1881 S. 52 ff. Ferner: G. Kawerau, Eine Episode aus dem Kampfe der Flacianer mit den Melanchthonianern in ThStK 55 (1882) S. 324 ff.; A. Holländer, Der Theologe M. Fl. Ill. in Straßburg in den Jahren 1567—1573, in DZ. f. Gesch.-Wissenschaft 1897/98 S. 203 ff. — Verzeichnis seiner zahllosen gedruckten Schriften bei Preger II, 539—572. — Andere Litt. s. im Texte.

Matthias Vlacich (latinisiert Flacius), auch Francovich genannt, Sohn eines angesehenen Bürgers zu Albona an der Südostküste des damals zu Venedig gehörigen Istriens (daher auch Illyricus sich nennend), wurde am 3. März 1520 geboren. Bald nach dem frühen Tode des Vaters, der ihm den ersten Unterricht gegeben, war der begabte und lernbegierige Knabe so weit vorbereitet, daß er dem Unterricht des gefeierten Humanisten Baptista Egnatius in Venedig übergeben werden konnte. Ganz der römischen Kirche ergeben, beschloß er Mönch zu werden, in einem der angesehenen Klöster in Padua oder Bologna Theologie zu studieren, um dann als Prediger wirken zu können. Aber sein Onkel Baldo Lupetino, Provinzial der Franziskaner-Konventualen, wies ihn auf Luther als einen Erneuerer des rechten Evangeliums hin und schickte ihn 1539 nach Deutschland (vgl. Benrath, Gesch. d. Reformation in Venedig, Halle 1887 S. 17 f. 59 ff.). In Augsburg wies ihn der Zwinglianer Bonifatius Wolfhart (Lycosthenes) nach Basel. Simon Grynäus nahm ihn mit väterlicher Freundlichkeit in sein Haus, und durch diesen wie durch dessen Schüler Joh. Oporinus fand er reiche Förderung besonders im Studium der griech. Sprache. Im Jahre darauf zog er nach Tübingen, wo er von seinem Landsmann Matthias Garbitius, Prof. der griechischen Sprache, ins Haus aufgenommen wurde und sich der Förderung durch Joach. Camerarius und der innigen Freundschaft des berühmten Mediziners Leonhard Fuchs erfreuen konnte. Innere Unruhe treibt ihn aber bald auch von hier weiter. Zur Zeit des Regensburger Religionsgesprächs zieht er 1541 über Regensburg nach Wittenberg, wo Melanchthon sich des von Tübingen her ihm trefflich Empfohlenen herzlich annimmt, ihn materiell unterstützt und ihm Schüler verschafft (Mel. nennt sich später in einem Briefe an Fl.: veterem amicum, qui te vere dilexit CR VIII, 840). Er gewann eine hervorragende Fertigkeit in den drei alten Sprachen, sprach natürlich auch das Italienische; außerdem eignete er sich das Deutsche so weit an, daß er es schreiben, aber nicht sicher sprechen konnte. (Ego scribens germanice, sagt er bescheiden 1549 über sich selbst, idem plane sum quod lapis clamans, Weller, Altes u. Neues I, 22). Aber das humanistische Studium befriedigte ihn nicht; auf deutschem Boden war sein Gewissen erwacht, die Sorge um sein Seelenheil trieb ihn in die schwersten Anfechtungen. Nach dreijährigen inneren Kämpfen kam er, als ihn Bugenhagen zu Luther ge-

führt, und dieser ihm seelsorgerlich den Weg gezeigt hatte, zum Frieden in der Aneignung der freien Gnade Gottes. Er hatte an sich den Trost der evangelischen Lehre von der Gerechtigkeit sola fide erprobt. An die Verteidigung dieser Lehre in ihrer Reinheit und Unverletzlichkeit hat er fortan seine Lebenskraft gesetzt, diese Lebenserfahrung ist für seine Theologie bestimmend geworden.

Im Jahre 1544 erhielt er die Professur der hebräischen Sprache; im Herbst 1545 verheiratete er sich, und Luther selbst nahm an der Hochzeitsfeier teil. Am 25. Februar 1546 erwarb er als erster unter 39 Promovenden den Magistergrad (Köstlin, Baccalaurei u. Magistri, 3. Heft S. 18), Luther und Melanchthon setzten große Hoffnungen auf den hochbegabten jungen Docenten; doch reden die Briefe de Wette V, 564 u. 696 nicht von ihm, sondern von Matthias Garbitius (gegen Preger I, 24 u. 36); ebenso ist ZKG II, 152 auf diesen, nicht auf Fl. zu beziehen. Er las neben dem AT auch über die paulinischen Briefe und Aristoteles, den er eifrig studierte. Der schmalkaldische Krieg störte seine akademische Thätigkeit. Als die Professoren im Frühjahr 1547 Wittenberg verließen, flüchtete er nach Braunschweig zu Nik. Medler, der dem von Melanchthon Empfohlenen die Gelegenheit verschaffte, dort Lektionen zu halten. Bei der Wiederherstellung der Universität im Herbst 1547 wurde er zurückgerufen und vollendete seine erste wissenschaftliche Arbeit De voce et re fidei, zu der Melanchthon 1. März 1549 das ehrende Vorwort schrieb (CR VIII, 345 ff.). Aber die Zeit der Ruhe war jetzt für ihn vorbei. Als auf das Augsburger Interim im Sommer 1548 die Verhandlungen des Kurfürsten Moritz mit den Theologen seines Landes und den Ständen folgten, die schließlich zum Leipziger Interim führten, und er mit steigender Besorgnis erkannte, daß die Wittenberger, Melanchthon voran, sich, wenn auch bedrückten Herzens, zu einigen bedenklichen Konzessionen verstanden, die sie im Interesse des Friedens sich abringen ließen, begann Fl. teils in persönlichen Bitten und Vorstellungen (vgl. Bindseil, Ph. Mel. Epistolae S. 546 ff.), teils in pseudonymer schriftstellerischer Arbeit sein Gewissen zu salvieren und mehr und mehr auch gegen die unsichere Führerschaft Melanchthons die öffentliche Meinung zu erregen. Er schreibt als Joh. Waremund, Theodor Henetus und Christian Lauterwar drei Schriften gegen das Augsburger Interim (bzw. gegen Agrikola), eröffnet dann aber auch als Carolus Azarias Gotsburgensis den Kampf gegen das Leipziger Interim und damit gegen die Wittenberger selbst. Seine Stellung in Wittenberg war damit für ihn innerlich und äußerlich unhaltbar geworden. Gegen Ostern 1549 eröffnete er Melanchthon, daß er um seiner Gesundheit willen und um die Neuerungen nicht mit ansehen zu müssen, auf einige Zeit ins Ausland ziehen wolle. Dieser willigte ein; so übergab er seine Vorlesungen an Joh. Aurifaber (Bd II S. 288) und ging über Magdeburg, wo ihn Amsdorf gern jetzt schon festgehalten hätte, und über Lüneburg nach Hamburg. Auch an diesen Orten billigte man den von ihm begonnenen Kampf und mahnte ihn darin fortzufahren. Da aber hierfür z. Z. nur noch die Magdeburger Druckereien zur Verfügung standen, so ging er dorthin zurück und verdiente sich sein Brot als Aufseher in Druckereien.

In Wittenberg hat man hernach seinem Fortgang die niedrigsten Motive untergeschoben. Melanchthon nennt ihn verächtlich den slavischen Ausreißer (ὁ δραπέτης σκλαβός CR VII, 449 u. 534); er schreibt: Multis beneficiis affectus est ab Academia nostra et a me. Verum aluimus in sinu serpentem. Dignus esset, cuius fronti stigmata inscriberentur, qualia rex Macedo inscripsit militi, ξένος ἀχάριστος (CR VII, 449). Das Encomium M. Flacii 1558 aber beschuldigt ihn, seine Feindschaft gegen Melanchthon stamme nur daher, daß er nach Crucigers Tode nicht dessen Professur erhalten habe! Es war ein Unglück für das evangelische Deutschland, daß Mel. in ihm nur den undankbaren Schüler sah, aber nicht den Gewissenszwang erkannte, der ihn in den Kampf trieb, und daß andererseits Fl. die schuldige Pietät gegen seinen Lehrer mehr und mehr vergaß und sich in eine rücksichtslose Censorenrolle hineineiferte, die auch den Besiegten nicht schonte. Er entfaltete jetzt eine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit. Schrift auf Schrift veröffentlichte er mit den sich um ihn sammelnden Genossen (Amsdorf, Erasm. Alberus, Nic. Gallus, Albert Christianus u. a.) gegen die beiden Interims, die Adiaphora und deren Verteidiger. Und seine Kritik war eine vernichtende. Wenn sich in Sachsen und in Norddeutschland bald allgemeiner Widerspruch erhob, der die Durchführung des Interims unmöglich machte, und in dem die Volksseele sich mächtiger erwies als die Nachgiebigkeit der Politiker und die Vermittelungsformeln schwachmütiger Theologen, wenn damals Luthers Werk gerettet wurde, so ist dies in besonderem Maße Fl. zu verdanken gewesen. Er hat sich damals unvergängliche Verdienste um die evangelische Kirche erworben. Speziell im Kampf um die Adiaphora hat Fl. Recht behalten mit seiner gründ-

lichen Verteidigung des Satzes: Nihil est *ἀδιάφορον* in casu confessionis et scandali, und mit der Anklage, daß das Leipz. Interim der Furcht der Wittenb. Theologen seinen Ursprung verdanke. Melanchthon hat sich in diesem Kampfe überwunden erklären müssen: fateor hac in re a me peccatum esse, et a Deo veniam peto, quod 5 non procul fugi insidiosas illas deliberationes (CR VIII, 842). Schon 1552 rückt er in sein Examen ordinandorum den Satz ein: „wir sollen Bekenntnis thun, nicht die bepstlichen jrthum, Interim 2c. annehmen, sondern in reiner göttlicher lere des Euangelii bleiben" CR XXIII, LXXXX.

Kaum hatte Magdeburg am 9. Nov. 1551 sich dem Kurfürsten Moritz ergeben, so 10 wurde der bedeutsame Versuch gemacht (vgl. Kawerau a. a. O.; dazu auch Joh. Fecht, Historiae eccl. saec. XVI. Supplementum. Durlach 1684 p. 28), zwischen Fl. und Melanchthon, den Magdeburgern und den Adiaphoristen in Wittenberg, Leipzig und Dresden Frieden zu stiften. Wohl auf Anstiften eines der anhaltinischen Fürsten begab sich der Zerbster Superintendent Theodor Fabricius nach Wittenberg, und da er dort „geneigten 15 und demütigen Willen" fand, auch nach Magdeburg. Fl. weilte gerade in Köthen; aber Gallus und seine Genossen fanden sich zu einer Besprechung mit den Gegnern und zum Friedensschluß bereit, falls diese mit ihnen gemeinsam öffentlich bekennen wollten, non posse fieri in religione ullas cum Papa vel Episcopis conciliationes. Fabricius hätte gern als Friedensbedingung ein nicht öffentliches Versprechen der Wittenberger für 20 die Zukunft genügen lassen, war aber bereit, auch auf diese schärfere Bedingung weiter zu verhandeln; und in der That erklärte Georg Major — Melanchthon war auf der Reise zum Trienter Konzil — seine Zustimmung zu den Artikeln der Magdeburger. Aber Fl., brieflich von diesen Verhandlungen in Kenntnis gesetzt, störte das Friedenswerk: voll Mißtrauens erklärte er die proponierten Artikel für ungenügend, forderte eine ausdrückliche 25 palinodia Lipsicae actionis, die öffentliche Konstatierung, daß die Mageburger die gerechte Sache verfochten hätten, ja er erklärte eine Verständigung mit jenen für unmöglich: impossibile est inter Christi seu Lutheri ac Sathanae ac Georgii [Majoris] spiritum pacem concordiamque facere! Mit der ganzen Energie seines rücksichtslosen Bekenntniseifers zwang er seine weit versöhnlicher gesinnten Magdeburger Genossen, die 30 schon gebotene Hand wieder zurückzuziehen. Eine Predigt Majors in Eisleben, in der dieser die Notwendigkeit der Werke zur Seligkeit behauptet hatte, bot den geeigneten Anlaß hierfür. Den adiaphoristischen Streit löste nun der majoristische ab, den Fl. alsbald mit schneidender Schärfe und nun auch mit der Bitterkeit persönlicher Insinuationen verletzendster Art (vgl. Preger I, 362f.) aufnahm.

35 Da in der Kapitulation Magdeburgs ausdrücklich für Flacius und Gallus freier und sicherer Aufenthalt in den sächsischen Landen ausbedungen war, so blieb Fl. nach halbjährigem Verweilen in Köthen die nächsten Jahre in Magdeburg. Das Jahr 1552 brachte neben dem Kampf gegen Major den osiandrischen Streit. Herzog Albrecht hoffte, den brot- und heimatlosen Mann durch Geldgeschenk und Stellenangebot zum Bundesgenossen 40 Osianders gegen Melanchthon gewinnen zu können. Aber ohne Zögern trat er jetzt auf die Seite der Wittenberger zum Kampf gegen Osianders Lehre von der Gerechtmachung mittels Einwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit Christi durch den Glauben, und bewies damit deutlich, daß sein scharfes Auftreten gegen seine Lehrer nicht persönlich, sondern sachlich motiviert gewesen war. Teils allein, teils mit Gallus gemeinsam hat er 1552 und 45 1553 17 Schriften gegen Osiander, seine Lehre und seine Verteidiger (Brenz) ausgehen lassen, anfangs noch gegen die Person des ihm befreundeten Osiander zurückhaltend, dann rücksichtslos dreinfahrend, als dieser nicht weicht und hochfahrend ihn als Ignoranten behandelt. Er entwickelt klar und in scharfen Distinktionen die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders durch Christi Mittleramt, der die vom Gesetz von uns erforderte, aber schuldig 50 gebliebene Leistung durch Thun und Leiden des Gesetzes vollbracht hat. Christi Strafleiden trägt und sühnt für uns den Zorn Gottes, sein Verdienst wird dem Gläubigen zugerechnet und löscht seine Schuld; und Christi Gesetzeserfüllung (obedientia activa) wird gleichfalls zugerechnet, als hätte der Sünder selbst vollkommenen Gehorsam geleistet. So erweist sich Flacius hier als der scharfsinnigste und exegetisch wie dialektisch gründlichste 55 Verfechter der fortan kirchlichen, forensischen Satisfaktions- und Imputationslehre und damit zugleich als einen Lutheraner aus Melanchthons Schule (vgl. Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte[3] S. 425). 1553 beginnt für ihn der nicht minder heftige mehrjährige Kampf gegen Casp. Schwenkfelds mystischen Subjektivismus, gegen dessen Lehre vom innerlichen Wort und Unterscheidung von Wort Gottes und hl. Schrift er die Identität von 60 Schrift und Wort Gottes und das äußerliche Wort als das wirksame Mittel und Werk-

zeug der göttlichen Gnade verficht, — auch hier ein Wegbereiter für die in der Form. Conc. hernach fixierte Orthodoxie. Auch als Justus Menius in Anbetracht der sittlichen Laxheit vieler Evangelischen Majors Satz von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit nicht verwerfen, die Werke zwar nicht in die Rechtfertigung, aber doch in den Artikel von der Heiligung aufgenommen wissen will, als nötig, zu verhüten, daß man 5 nicht aus dem Stande der Seligkeit herausfalle (1556), protestiert Fl. energisch; so gewiß für den Gerechtfertigten das debitum, dem Gesetz Gehorsam zu leisten, besteht, so hängt doch auch die Bewahrung der Seligkeit nur am Glauben. Aber er weist auch Amsdorfs Paradoxon von der Schädlichkeit der guten Werke ab.

Dazwischen fehlte es nicht an Versuchen, den Zwiespalt zwischen den Magdeburgern 10 und den Wittenbergern, zwischen Fl. und Mel. gütlich beizulegen, um der durch diesen Streit zerrissenen und geschwächten evangelischen Partei im Reiche Einmütigkeit zu schaffen. Fl. und Gallus hatten 1553 in der Schrift „Provocation oder erbieten der Adiaphorischen Sachen halben" einen kirchlichen Urteilsspruch von 10 bis 20 am Streite unbeteiligten Männern begehrt, und verschiedene angesehene Vermittler dafür zu gewinnen gesucht. 15 Melanchthon schwieg sich über diese Anerbietungen aus. Dann nahm angesichts des bevorstehenden Regensburger Reichstages Herzog Christof v. Württemberg den Gedanken auf und proponierte Januar 1556 den ernestinischen Fürsten eine Theologenversammlung, die den Bruderstreit zu gegenseitiger „Amnestie" führen solle. Aber die thüringischen Theologen Amsdorf und Genossen rieten davon ab und forderten von den Wittenbergern öffent- 20 liche Verdammung der von ihnen gepflegten Irrlehren. Dann verhandelten Melanchthons Freund und Hausgenosse Hubert Languet und Abdias Prätorius mit Fl. in Magdeburg; dieser stellte Friedensartikel auf; nun wurden Mel.s Gegenvorschläge erwartet, aber dieser antwortete nicht. Darauf sendete Fl. seine Artikel, welche Verdammung jener Irrlehren in öffentlicher Schrift forderten, an P. Eber nach Wittenberg, erhielt aber keinerlei Ant- 25 wort. Jetzt versuchten zwei Unbeteiligte, der kaiserliche Rat Kaspar v. Nidbruck und Tilemann Heshusius eine persönliche Aussprache zwischen Fl. und Mel. herbeizuführen; Fl. war bereit, aber Mel., durch Geklätsch mißtrauisch gemacht, lehnte ab (15. Juli 1556, CR VIII, 797). Fl. veröffentlichte nun seine bisher zurückgehaltene Schrift „Von der Einigkeit", in der er mit seiner persönlichen Rechtfertigung gegen Verdächtigungen seines Cha- 30 rakters und mit der Darlegung der zur Herstellung des Friedens nötigen Schritte sich an das Forum der ganzen Kirche wendete. Gleichwohl entschloß er sich kurz darauf, auf Bitten des Freundes Mel.s Gg. Fabricius, des Rektors der Meißner Fürstenschule, selber an Mel. zu schreiben (1. Sept. 1556, Bindseil, Mel. Epistolae p. 573 ff.), trotzdem daß eben jetzt in Wittenberg ein Spottbild, das Fl. als Esel verhöhnte, der sich von andern 35 Eseln krönen läßt, mit Versen Mel.s (CR X, 631) ausgegangen war. Mit unerbittlicher Schärfe hält Fl. dem Gegner seine adiaphoristischen Sünden vor und mahnt ihn, sein Gewissen zu erleichtern; vier Wege des Friedens schlägt er ihm dazu vor. Mel. antwortete (4. Sept. CR VIII, 839 ff.), indem er sich zu dem Bekenntnis entschloß, gefehlt zu haben, freilich zugleich sein Verhalten in viel milderem Lichte betrachtete: cum doctrina retine- 40 retur integra, malui nostros hanc servitutem subire, quam deserere ministerium Evangelii. Die Friedensartikel des Fl. wies er zurück, dieselben sollten lieber durch Schiedsrichter aufgesetzt werden. Da die Wittenberger in der Adiaphora-Frage sich überwunden erklärten, sollten nun aber auch die Gegner ihre Anschuldigungen lassen. Antitrinitarier und Papisten drängen uns zur Einheit und nötigen uns zu friedlicher Verstän- 45 digung über viele wichtige Materien! Aber so leichten Kaufs wollte Fl. nicht den Gegner loslassen. In ausführlicher Antwort (16. Sept. Bindseil p. 578 ff.) rückt er ihm noch einmal das ganze Sündenregister vor und verlangt, ohne ein Schiedsgericht abzulehnen, gemeinsame Unterzeichnung von Artikeln, ut clare ac sincere errores tollantur ex Ecclesia Dei; es muß klar bezeugt werden, daß die Flacianer einen hochnötigen, ge- 50 rechten Kampf geführt haben. Mel. ist ihm ein Unbußfertiger, so lange er nicht erkennt, quanta res sit errores in Ecclesia sparsisse et nolle diserte ac clare eos tollere. Mel. antwortete darauf nicht wieder; um diese Zeit aber begann zu noch größerer Klüftung der Parteien Languet die schmählichsten Verdächtigungen der Person des Fl. auszustreuen (s. Preger II, 31), die in Wittenberg Gehör fanden. Jetzt wendete sich Fl. an die Geist- 55 lichkeit der niedersächsischen Städte und bat diese um Vermittelung. In Lübeck, Hamburg, Lüneburg u. Braunschweig beauftragten die Magistrate ihre Superintendenten (Val. Curtius, Paul v. Eizen, Friedr. Henning und Joach. Mörlin) mit je einem Geistlichen, Friedensverhandlungen zu versuchen. In Braunschweig hielten die Vier am 14. Januar 1557 Vorberatung, verhandelten dann in Magdeburg mit Fl. und Genossen, und zogen weiter nach 60

Wittenberg, während sich Fl. mit drei Gefährten in das nahe Coswig begab (s. **Acta Coswicensia in CR IX, 23 ff.**). Mörlin begann am 20. Januar die Verhandlungen mit Mel., der von den Schiedsrichtern, aber nicht von Fl., die Vorlage von Artikeln forderte. Jene entwarfen demgemäß Vergleichsartikel, die auch von Mel. in weitem Umfange — in-
5 direkte Verwerfung des Adiaphorismus und direkte des Majorismus — acceptiert wurden; aber in lebhaftem Hin und Her zwischen Coswig und Wittenberg ergab sich, daß Fl. erheblich mehr verlangte, unter allen Umständen eine ausdrückliche Verwerfung der im Leipziger Interim gemachten Zugeständnisse. Zu dieser ihm von den Gegnern diktierten öffentlichen Selbstverurteilung war Mel. nicht zu bewegen. So brachen die mit des Fl. Hart-
10 näckigkeit und dem diktatorischen Tone, den auch seine Genossen anschlugen, sehr unzufriedenen Vermitteler bekümmert die Verhandlungen ab. Die gegenseitige Verbitterung war unheilbar geworden; die Flacianer verdarben die Sache durch ihre Behandlung Mel.s als eines unbußfertigen Menschen und die jüngeren Philippisten nicht weniger durch ihre ungezogenen Pamphlete auf Fl. — Erfolglos blieben nun natürlich auch Bemühungen des
15 Herzogs Joh. Albrecht von Mecklenburg um Versöhnung (CR IX, 91 ff.), ebenso Versuche des Fl., durch Vergerius und dann durch den König Christian III. von Dänemark, auf Mel. Einwirkung zu üben. Inzwischen waren Verhandlungen mit Fl. begonnen worden, ihn nach Jena zu berufen, und ebenso suchte Ottheinrich ihn für Heidelberg zu gewinnen. Da er sich für Jena eben gebunden hatte, mußte er die verlockendere Berufung nach Heidel-
20 berg ausschlagen. Am 17. Mai 1557 trat er seine Professur des NT in Jena an, zugleich mit einem kirchlichen Oberaufsichtsamt (neben Schnepf) betraut. Kurz darauf begann das Wormser Kolloquium, auf welchem Mel. und seine Genossen mit den thüringischen und anderen Theologen strengerer Richtung gemeinsam den Katholiken gegenübertreten sollten. Fl., der nicht selbst nach Worms abgesandt war, bearbeitete brieflich (CR IX, 199 ff.
25 232 ff.) die Jenenser sowie andere Theologen, vor dem Eintritt ins Kolloquium durch ein entschiedenes Verwerfungsurteil über alle innerevangelischen Korruptelen die Einheit im eigenen Lager herzustellen. So konsequent das von seiner Position aus gehandelt war, so mußte diese Forderung doch der Keil werden, der die Vertreter der evangelischen Sache hier auseinander trieb. Zwar unterblieb diese Vorverhandlung, da Mel. widersprach. Als aber
30 Bischof Michael Helding in der 6. Sitzung den Dissensus im evangelischen Lager geflissentlich aufrührte, und Mel. noch mit der Erklärung, daß sie alle in der Augsb. Konfession einträchtig seien, den Riß zu verdecken suchte, fühlten sich die thüringischen Theologen verpflichtet, den Gegensatz geltend zu machen. Mit schriftlichem Protest (CR IX, 314 ff.) verließen sie am 1. Oktober Worms. Der Unwille weiter Kreise über diese Störung des
35 Kolloquiums richtete sich gegen Fl. Als dann die führenden evangelischen Fürsten im März 1558 in dem nach einem Entwurf Mel.s ausgearbeiteten Frankfurter Receß unter sich eine Lehreinheit in Verwerfung des Osiandrismus, Majorismus, Zwinglianismus (in der Abendmahlslehre) und (in möglichst milder Formulierung) des Adiaphorismus herstellten, schrieb Fl. seine **Refutatio Samaritani Interim** (handschriftlich in München), auf die
40 Mel. offiziell antworten mußte (CR IX, 617 ff.), worauf Fl. replizierte. Aber auch bei der Redaktion des im Auftrag Johann Friedrichs d. Mittleren jetzt von den thüringischen Theologen hergestellten Weimarischen Konfutationsbuches war Fl., die Fassung verschärfend, beteiligt. Mel. mußte abermals eine Entgegnung darauf schreiben (CR IX, 763 ff.), die bereits „die Feder eines müden Greises" verrät (Preger II, 79). Während nun die
45 Fürsten des Frankfurter Recesses am Zustandekommen einer Fürstenversammlung arbeiteten, beschloß die Flacianerpartei für eine Synode zu werben; 50 angesehene Theologen gaben ihre Namen für die **Supplicatio pro libera, christiana et legitima Synodo** her. Bittere Worte über diese drohende „Räubersynode" (CR IX, 1079 u. 1086) sind der Abschied, den Melanchthon angesichts des Todes seinem alten Schüler Fl. gegeben hat. —
50 Die Synode kam nicht zu stande, wohl aber der Naumburger Fürstentag, Januar 1561. Vergeblich blieb ein Ermahnungsschreiben der Jenenser an die Fürsten; von seinen Theologen gedrängt, verließ Johann Friedrich unter Protest gegen die dort beschlossene Präfation zur Conf. Aug. den Fürstentag — das Einigungswerk war mißglückt, und viele Fürsten und Grafen traten jetzt auf die Seite Johann Friedrichs, die Partei der scharf
55 ausgeprägten Lehre erhielt das Übergewicht. Aber dieselben Fürsten, die dieser Fahne folgten, wollten nun auch den Zank der Theologen über frühere Differenzen beigelegt sehen; das Alte sollte begraben sein. Fl. hat aber mitten im Siege verloren, weil er sich dieser Forderung nicht fügen wollte.

Inzwischen war Fl. in Jena durch den synergistischen Streit neu engagiert worden.
60 Er hatte 1558 gegen Pfeffinger (in Leipzig) seine **Refutatio propositionum Pfeffingeri**

de libero arbitrio geschrieben. Nun erhob sich aber auch Vict. Strigel in Jena in seinen Vorlesungen gegen Fl., seine Lehre vom freien Willen und gegen gewisse Schärfen im Konfutationsbuch, und mit ihm der Superintendent Hügel. Da griff Johann Friedrich mit roher Gewalt ein und ließ beide am 27. März 1559 gefangen setzen, ein Vorgehen, das allgemeinen Unwillen erregte, auch von Fl. nicht gebilligt wurde. Dieser fuhr fort, litterarisch und in Disputationen den Synergismus zu bekämpfen und erreichte auch, daß sich ihm Strigel, dessen Haft in Stadtarrest verwandelt war, vom 2.—8. August 1560 in Weimar zur Disputation stellte (Unsch. Nachr. 1740 S. 383 ff.). Das Ergebnis war, daß der Herzog zwar des Fl. Lehre für richtig erklärte, doch auch über Strigel so milde im Urteile wurde, daß er ihn fortan gegen Fl. zu halten suchte. Die Zurückweisung eines Anhängers Strigels von der Taufpatenschaft durch einen eifernden Anhänger des Fl. (8. Juli 1560) führte den Umschlag bei Hofe herbei: sollten die Theologen so eigenmächtig in die der Obrigkeit zustehende Kirchenregierung eingreifen? Die Kontroverse erhob sich, in wieweit der einzelne Geistliche selbstständig das Schlüsselamt handhaben und es als Richteramt auch in Lehrfragen anwenden dürfe. Der Herzog wurde immer erregter gegen den Hochmut und die Herrschsucht der Theologen; ein Antrag der theol. Fakultät, ihr die Oberaufsicht über die thüringische Kirche zu übertragen, wurde ungnädig abgelehnt, ihre Bitte, persönlich darüber Vortrag halten zu dürfen, mit dem Machtwort beantwortet, sie sollten sich künftig alles Schreibens an ihn enthalten. Ein vergeblicher Versuch des Hofes, Fl. und Strigel auszusöhnen (Dez. 1560), steigerte nur die Verstimmung gegen jenen. Jetzt wird Stößel als ein versöhnlicher Mann zum Superintendenten ernannt, den eifernden Professoren dagegen das Predigen verboten. Als dann Fl. eine Streitschrift gegen Eber ohne Erlaubnis des Hofes Juni 1561 drucken ließ, zog er sich eine ernste Verwarnung zu. Da sendete er mit den Kollegen am 24. Juni einen Brief an den Herzog, „der zu dem Freimütigsten und Kühnsten gehört, was von geistlicher Seite einem weltlichen Fürsten gesagt worden ist“ (Preger II, 153). Es erfolgte darauf ein Gebot, sowohl im Inlande wie außerhalb nichts ohne Vorcensur des Hofes drucken zu lassen; sie erklärten, nur für das Inland sich diesem Gebote fügen zu können. Da erfolgte unterm 8. Juli 1561 die Einsetzung eines Konsistoriums als herzoglicher Kirchenbehörde, dem die Vorcensur aller Schriften (im Inland oder auswärts) sowie der Entscheid in Lehrstreitigkeiten und die Exkommunikation übertragen wird; bei der Zusammensetzung dieser Behörde wurden die Professoren ganz übergangen. Fl. und Genossen protestierten dagegen als gegen einen Gewaltakt. Professor Simon Musäus verließ jetzt Jena, Judex wurde wegen Drucks einer Schrift im Ausland abgesetzt, gleich darauf wurde der Hofprediger Joh. Aurifaber entlassen (vgl. Bd II S. 291). Und nun verklagte Stößel auch Flacius und Wigand bei Hofe wegen eines Briefes, in dem sie ihm sein Sündenregister vorgehalten hatten; nach einem Verhör durch herzogliche Kommissare erfolgte am 10. Dez. 1561 auch ihrer Beider Absetzung.

Mit dem kühnen Projekt, eine lutherische Gelehrten-Akademie in Regensburg zu gründen, verließ Fl. — wegen eines durch Indiskretion bekannt gewordenen Schriftstückes schließlich noch mit einem Haftbefehl verfolgt! — anfangs Februar 1562 Jena, und begab sich zu seinem Freunde Nic. Gallus mit Frau und (7?) Kindern nach der Donaustadt. Die Reichsstadt wies das Ansinnen, das ihr vom kaiserlichen Hofe her gestellt wurde, dem unruhigen Manne die Aufnahme zu verweigern, zwar ab; er erhielt aber auch nur die Erlaubnis, Privatunterricht auf seiner Stube zu erteilen. Von hier aus kämpft er unermüdlich weiter: gegen seinen alten Feind Strigel, gegen Obrigkeiten (Rat in Magdeburg), die nach seiner Meinung das Lehramt in der Kirche nicht frei schalten lassen, als gegen die „Junker“, welche die Kirche tyrannisieren, aber auch gegen seinen alten Parteigenossen Ant. Otto in Nordhausen und dessen Antinomismus (s. Bd I S. 590 f.); dann gegen die calvinische Abendmahlslehre und gegen den Heidelberger Katechismus, aber auch gegen das Tridentiner Konzil (Protestatio concionatorum aliquot Aug. Conf. adv. conventum Tridentinum 1563), gegen den Katechismus des Canisius (vgl. Braunsberger, Entstehung der Katechismen des sel. P. Canisius, Freiburg 1893 S. 64 ff.), gegen die vermeintliche Einigkeit unter den Römischen (De sectis, dissensionibus et confusionibus doctrinae . . Pontificiorum 1565). Mit diesen Streitschriften wuchs der Haß, den er aller Orten auf sich lud, und seine Reisen fingen an für ihn gefährlich zu werden. Besonders heftig verfolgte ihn der Haß des Kurfürsten August von Sachsen. Als er im Jahre 1566 persönlich auf dem Reichstag in Augsburg dem Kaiser Maximilian seine Schrift De translatione imperii Romani ad Germanos überreicht hatte, willigte dieser auf Andringen des Kurfürsten in seine Verhaftung, der er noch gerade rechtzeitig entrann. Aber nun entzog ihm der Rat von Regensburg seinen Schutz, als nicht nur einzelne Reichsfürsten, son-

dern ein kaiserlicher Bote selbst die Vertreibung des Fl. forderte. Eben jetzt hatte Wilhelm v. Oranien neben den Calvinisten auch den Lutheranern in Antwerpen den Bau von Kirchen und öffentliche Religionsübung gestattet. Die lutherische Gemeinde suchte in ihrer exponierten Lage den Beirat bewährter deutscher Theologen und berief u. a. auch Flacius. Im Oktober 1566 traf er bei ihnen ein. Er verfaßte die **Confessio ministrorum Jesu Christi in eccl. Antverpiensi 1567**, und in Gemeinschaft mit seinen Genossen, unter denen Cyr. Spangenberg und Hamelmann die bekanntesten sind, die **Agenda der Gemeine Gottes in Antdorf**, warnte, gut lutherisch, vor jeder Waffenerhebung gegen die Obrigkeit, versuchte aber auch vergeblich die Calvinisten zur Disputation über die Lehrpunkte zu bewegen. Aber schon im Februar 1567 vertrieb der Krieg die evangel. Geistlichen. Fl. begab sich nach Frankfurt a. M., aber der Rat erklärte, ihn nicht schützen zu können. Im November siedelte er nach Straßburg über, von dem Superintendenten Marbach und seiner Partei freundlichst empfangen. Hoffte er hier ein Asyl gefunden zu haben, so heftete sich doch jetzt der rücksichtslose und grausame Haß des Kurf. August an seine Fersen. Schon im Mai 1567 hatte dieser den Versuch gemacht, als Fl. besuchsweise in Thüringen gewesen, mit Hilfe des dienstwilligen Erfurter Rates ihn gefangen zu nehmen (ZKG XI, 330ff.); jetzt fand er neuen Grund wider ihn, als das Altenburger Kolloquium (Okt. 1568—März 1569) ergebnislos verlief: Fl. habe die thüringischen Theologen in ihrem Widerstande bestärkt! Wie er im eignen Lande einen Revers fordert, daß die Geistlichen dem „Flacianischen Irrtum, zänkischem Geschmeiß, giftigem Gebeiß und Schwärmerei" nicht anhängig seien, so läßt er in Straßburg durch einen Gesandten Dez. 1569 fordern, sie möchten den „arglistigen, heimlichen, praktierischen Fuchs" wegschaffen. Auch sein alter Feind, der Calvinist Languetus, hetzte gegen ihn. Fl. versuchte nach Basel zu entweichen, aber auch hier wurde ihm sofort durch die Beauftragten des Kurfürsten entgegen gearbeitet, und der Rat verweigerte die Aufnahme. Er kehrte nach Straßburg zurück, und wurde hier trotz neuer Pression von seiten des Kurfürsten weiter geduldet. Aber nun verdarb er es mit den Geistlichen: teils weil er den Einigungsbemühungen des jetzt auch in Straßburg verhandelnden und Unterschriften sammelnden Jakob Andreä nicht in allem beipflichten wollte, teils weil seine inzwischen bekannt gewordene Erbsündenlehre ihn verdächtig machte, kam es zum Bruch zwischen ihm und dem Kirchenkonvent. Der Rat forderte Marbach zum Bericht auf: Fl. wurde vor einer Ratskommission der manichäischen Ketzerei schuldig befunden, ein förmliches Gericht wurde darauf eröffnet, vor dem die Pfarrer wie Fl. schriftliche Erklärungen einreichen mußten, und am 28. März 1573 that der Rat den Spruch, daß er bis zum 1. Mai die Stadt zu räumen habe; dabei wurde allerdings auch zugleich an dem Verhalten Marbachs und des Kirchenkonvents eine sehr scharfe Kritik geübt.

Seine angefochtene Ansicht über die Erbsünde hatte er zuerst in der Weimarer Disputation mit Strigel 1560 ausgesprochen, und nun in dem seiner **Clavis Scripturae S. Basil. 1567** angehängten Traktat **de peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia** öffentlich vorgetragen. Sie richtete sich gegen Strigels Satz, daß die Erbsünde nur ein Accidenz sei, und stellte die These entgegen, sie sei die Substanz des Menschen selbst. Er unterschied dabei zwischen **substantia materialis**, die auch im Sünder noch Träger von etwas Gutem ist, und der **forma substantialis**, die durchaus Träger des Bösen geworden ist, wobei er den Willen des Menschen zu seiner Substanz rechnete, während seine Gegner zwar teilweise den Willen auch zur Substanz rechneten, aber seine gute oder schlechte Beschaffenheit als **accidentia** daran betrachteten, oder überhaupt Willen wie Verstand als **accidentia** ansahen. Diese Verschiedenheit der Begriffsbestimmung erschwerte die Verständigung. Von seinen Gegnern meist mißverstanden, hat er seinen Satz dahin erklärt: **nullum peccatum per se substantiam et formam substantialem dico, sed dico, hanc meam substantiam et naturam esse coram Deo peccatum, hoc est, rem propter quam mihi irascitur Deus.** Seine These ist entschlossener Gegensatz gegen die Tendenz des Synergisten, der da nachweisen wollte, **liberum arbitrium esse modiculum illud boni in homine adhuc reliquum** (vgl. **Historia disputationis habitae in arce Langenau** Bl. F 4 u. G.). Aber auch wenn man ihn verstehen wollte, so bleibt doch jetzt der Vorwurf auf ihm, daß er nicht **usitata fundamenta**, sondern „sonderliche neue Formeln" gebraucht hatte (vgl. Colers Haupteinwand bei der Disputation mit Fl.: **Cum matre Ecclesia loquendum est et ad huius sermonem omnino verba nostra conformare nos decet. Sed Ecclesia nunquam sic est locuta: igitur nec tu sic loqui debebas** Bl. G[b]). Die angesehensten Lutheraner erhoben sich gegen ihn, Mörlin und Chemnitz in Braunschweig,

Heshusius, Wigand — selbst sein alter Freund Gallus trat zu den Gegnern. Nur Chr. Spangenberg in Mansfeld trat treu für ihn ein und suchte die öffentliche Meinung umzustimmen. Aber die unsinnige Konsequenz, die ihm jetzt Heshusius nachredete, er mache den Teufel zum Schöpfer der Substanz, fand willigen Glauben, und die abgeschmacktesten Folgerungen wurden behaglich ihm untergeschoben. Vergeblich beschwerte er sich über diese 5 Entstellungen und setzte seine Meinung in neuen Schriften auseinander: Heshusius antwortete mit neuen Verfälschungen seiner Lehre (Antidotum contra impium et blasphemum dogma M. Fl. Ill. 1572). Je mehr sich aber Fl. hier verleumdet fühlte, um so hartnäckiger verfocht er auch den Wortlaut seiner angefochtenen These. Seine Rechtfertigung erhoffte er von einer Synode, vor der er seine Lehre auseinandersetzen und verteidigen könnte; 10 an die verschiedensten Herren und Theologen schrieb er in dieser Sache, und im Sommer 1572 erschien er plötzlich in Mansfeld bei Graf Vollrath, der ihm auch den Gefallen that, seine Ankläger sowie seine Anhänger aus der Grafschaft zusammenzurufen. Am 3. und 4. September fand das Kolloquium (besonders mit Andr. Fabricius) auf dem Schlosse statt, und Fl. hatte die Genugthuung, daß sein Gegner seine schweren Anschuldigungen 15 nicht beweisen und aufrecht erhalten und mit der Deutung, die Fl. selbst seinen Sätzen gab, zufrieden sein mußte. Aber dieser Momenterfolg tilgte doch nicht den Haß, der sich gegen ihn angesammelt hatte.

Und nun kam die Stunde, wo er auch aus Straßburg abziehen mußte; wohin nun? In der Nähe von Fulda herbergte ihn der Erbmarschall Riedesel einige Zeit auf seinem 20 Schlosse, von wo aus er Gelegenheit fand, sich in Fulda zur Disputation mit zwei Jesuiten zu stellen, die aber nun nur „freundliche Tischgespräche" führen wollten. Dann zog er mit Weib und Kind nach Frankfurt a. M., wo sich ihm im Kloster zu den weißen Frauen durch die Priorin Katharina v. Meerfeld ein Asyl öffnete. Freilich ohne Erlaubnis des Rats; als aber der von Kurfürst August beunruhigte Rat ihn ausweisen wollte, schützte 25 jene ihn tapfer. Um noch einmal die Fürsten zur Berufung einer Synode zu bewegen, reiste er im Frühjahr 1574 über Mansfeld und Berlin nach Schlesien, wo Sebastian v. Zedlitz-Neukirch ihm die Gelegenheit schaffte, erst privatim in Lähn, dann in Schloß Langenau (Kreis Löwenberg) mit seinem Geistlichen Jakob Colerus (später Propst in Berlin) vor größerer Pastorenversammlung über die Erbsündenlehre zu disputieren (die Akten gab 30 Colerus 1585 heraus, mit der ihn ehrenden Erklärung, man habe sich auf beiden Seiten auf die Vokabeln Substanz und Accidenz verbissen; und doch sei ihm jetzt sonnenklar, daß Fl. gar nicht de substantia aut accidente peccati, sed de homine potius et eius viribus, an secundum substantiam simul sit corruptus, disputiert habe). Nach Frankfurt zurückgekehrt, wurde er noch in einen neuen Streit mit Andreä verwickelt, der 35 eine gegen seine Erbsündenlehre gerichtete Predigt veröffentlicht hatte und dann weiter die Akten ihrer Verhandlungen aus dem Jahre 1571 herausgab, gegen deren Treue Fl. begründeten Einspruch erhob. Durch mancherlei Fürsprache erreichte Fl., daß der Rat den Ausweisungsbefehl von einem Termin zum andern verschob. Ende 1574 erkrankte er ernstlich; der Rat setzte dem Kranken als letzten Termin, die Stadt zu räumen, den 40 1. Mai 1575, aber schon am 11. März ging er aus dem Streit in den Frieden, nur 55 Jahre alt, von denen 27 dem Kampf, um die Hut der reinen Lehre angehört hatten. Er war zweimal verheiratet gewesen; die erste Frau starb 1564 bei der Geburt des 12. Kindes; noch in demselben Jahre verehelichte er sich abermals, und auch diese Ehe war mit Kindern gesegnet, doch überlebte ihn nur die Hälfte seiner Kinder. Bekannt geworden 45 ist sein Sohn Matthias, der in Rostock Professor der Philosophie und der Medizin wurde, und der auch im Erbsündenstreit für seinen Vater litterarisch eintrat.

Seine großen wissenschaftlichen Arbeiten: Unter allem Kampf und aller Unruhe seines Lebens hat der zähe Mann Zeit und Kraft gefunden zu den größten, umfassende gelehrte Vorarbeiten und allmähliches Ausreifen erfordernden wissenschaftlichen 50 Werken, durch die er sich nicht nur als der weitaus gelehrteste lutherische Theologe seiner Zeit, sondern auch als Förderer und Neubegründer theologischer Disziplinen erwiesen hat. Zunächst auf dem Gebiete der Kirchengeschichte. In Magdeburg entstand ihm der große Plan zu zwei geschichtlichen Arbeiten, mit denen er dem Romanismus die schwersten Streiche versetzen konnte: er wollte einen Katalog der Männer schreiben, die vor Luther mit Wort 55 und Schrift wider den Papst und seine Irrtümer gekämpft hatten; es sollte damit erwiesen werden, daß die Wahrheit, die freilich immer weniger Anhänger hat als die Lüge, zu allen Zeiten in der Kirche bezeugt worden sei. So entstand sein Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae, Basil. 1556 [dazu die Sammlung der Varia doctorum piorumque virorum de corrupto ecclesiae statu 60

poemata 1556]. (Neue vermehrte Ausg. des Catalogus 1562; dann, besorgt von Joh. Conr. Dietericus, Francof. 1672). Etwa 400 „Zeugen" hat er mit bewunderenswertem Spürsinn, darunter viele aus handschriftlichen Quellen, zusammengetragen — unter ihnen freilich viel mehr solche, die irgendwie an dem Bestehenden Kritik üben, als solche, die positiv
5 der evangelischen Wahrheit Zeugnis geben. Bedeutender noch ist der andere Plan, eine Kirchengeschichte aus den ursprünglichen Quellen zu schreiben, die den Nachweis führt, wie die Kirche Christi seit der Apostelzeit auf Abwege geriet, eine urkundliche Geschichte des Antichristentums in der Kirche Christi von seinen Anfängen bis zu seiner höchsten Machtentfaltung, und bis zur Herstellung der wahren Religion in ihrer Reinheit durch Luther.
10 Seit 1553 warb Fl. Gönner, die dem Werke mit Geldunterstützungen hülfen — er fand sie besonders unter deutschen Standesherren und unter begüterten Bürgern, z. B. in Augsburg und Nürnberg —, und Mitarbeiter. Besonders wertvoll wurde die lebhafte Unterstützung durch den kaiserlichen Rat Casp. Nidbruck, den Verwalter der kgl. Bibliothek in Wien. Es galt, die Bibliotheken nach Quellen und Urkunden dafür zu durchforschen;
15 dazu machte er selbst Reisen in Deutschland, besonders aber bereiste sein Gehilfe Marcus Wagner (aus Friemar bei Gotha) Dänemark, Schottland, Österreich, Baiern und andere Gebiete mit großem Erfolge. Viele Handschriften und Bücher wurden angekauft oder auch von Gönnern geschenkt. In Magdeburg traten als „Gubernatoren" des Werkes Flacius, Johann Wigand, Matthäus Judex, sowie der Ratsherr Ebeling Alemann und
20 der Mediziner Martin Copus (letztere als Schatzmeister) an die Spitze und stellten den Plan im einzelnen fest; junge Gehilfen lieferten nach Anweisung die nötigen Exzerpte, zwei gelehrte Magister ordneten diese „als Architekten", ein Amanuensis besorgte die Reinschrift. Auch von Jena aus behielt Fl. als „oberster Steuermann" die Leitung. So erschien seit 1559 in Basel die „Ecclesiastica historia . . secundum singulas Cen-
25 turias . . per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica" — daher „Magdeburger Centurien" genannt —, und zwar die 3 ersten Centurien gemeinsam 1559 (2. Aufl. 1562), die 4. 1560, die 5. und 6. 1562, die 7. und 8. 1564, die 9. 1565, die 10. und 11. 1567, die 12. 1569, die 13. — an der Fl. wegen des Erbsündenstreites nicht mehr mitgearbeitet hat — 1574. Die Centurien 7—13 wurden hauptsächlich durch
30 Wigand in Wismar ausgearbeitet. Wigand und dann Stangewald haben hernach an den 3 noch ausstehenden Centurien gearbeitet ohne sie zum Abschluß zu bringen (die von Wigand bearbeitete 16. Centurie befindet sich handschriftlich in Wolfenbüttel); auch Versuche, die im vorigen Jahrhundert von Verschiedenen gemacht wurden, blieben ohne Frucht. Die Centurien sind ein gewaltiger Fortschritt in der Kirchengeschichtschreibung,
35 nicht allein wegen ihres umfassenden Rückganges auf die Quellen und der Vollständigkeit, mit der das Material zusammengetragen war, sondern auch weil in ihnen ein geschlossener Pragmatismus der Geschichtsentwickelung durchgeführt ist. Das antirömische Interesse hat den Blick geschärft und befähigt sie zu bahnbrechenden kritischen Leistungen. Wo dieses Interesse nicht hineinspielt, läßt der kritische Sinn nach. Die Einteilung in Centurien
40 hindert freilich eine gute Gruppierung des Stoffes, und das einseitig polemische antirömische Interesse bildet natürlich auch eine Schranke für eine unbefangene Würdigung der kirchengeschichtlichen Entwickelung. Aber es war doch das Höchste geleistet, was in den Schranken des scharf geschnittenen dogmatischen Standpunktes zu leisten möglich war, und das Arsenal geschaffen, dessen der Protestantismus im Kampfe bedurfte. Die römische Kirche empfand
45 den Eindruck, den dies „pestilentissimum opus" machte, sehr empfindlich. Canisius forderte dringend auf, die gelehrtesten Theologen gegen dasselbe mobil zu machen, und viele Federn setzten sich dagegen in Bewegung, bis sich in Cäsar Baronius der ebenbürtige und aus den römischen Quellen selbst schöpfende Gegner fand; vgl. Janssen V, 312 ff. und Josef Schmid in HJG XVII (1896), S. 79 ff. Vgl. ferner J. W. Schulte, Bei-
50 träge zur Entstehungsgeschichte der Magdeb. Cent. 1877 und Schaumkell, Beitrag zur Entstehungsgesch. der Magdeb. Cent., Ludwigslust 1898. Zur Beurteilung der Centurien vgl. F. Chr. Baur, Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung, Tübingen 1852, S. 39 ff.; Preger II, 447 ff.; ter Haar, Historiographie der Kerkgeschiedenis, Utrecht 1870, p. 121 ff.; Engelhardt, Justin der Märt. 1878, S. 9 ff.; und auf katholischer Seite
55 Janssen Bd VII, 299 und Josef Niemöller in ZkTh XII (1888), S. 75 ff. Die Centurien haben zu schweren Anschuldigungen gegen Fl. Anlaß gegeben: daß er unter dem Vorwande seiner Kirchengeschichte Gelder zu eigenem Genieß gesammelt habe — so die Wittenberger Epistolae Scholasticorum 1558 —, und daß er aus den Bibliotheken Bücher und Handschriften gestohlen und seine Privatbibliothek damit gefüllt habe — so
60 zuerst deutlich der Calvinist Keckermann 1610, in dunkler Andeutung aber auch schon die

Wittenberger Scholastici. Ersterer Vorwurf mußte verstummen, als von 1559 an die Centurien thatsächlich erschienen; letzteren hat Preger II, 433 ff. sorgsam zu entkräften gesucht. Aber das bleibt wenigstens bestehen, daß Fl. in der Rückgabe geliehener Bücher unzuverlässig war. Melanchthon klagt, daß Fl. mit Büchern, die er ihm geborgt, einst von Wittenberg davongegangen war (CR VII, 534), und der Erfurter Rat beschuldigt ihn 1567, daß er aus den Bibliotheken daselbst Bücher „gestohlen" habe (ZKG XI, 331). Somit scheint der späteren Rede vom culter Flacianus doch etwas Thatsächliches zu Grunde gelegen zu haben. Auch die Anschuldigung ist erhoben worden, daß er an einer Handschrift den Text radiert und abgeändert habe (Preger II, 433). Da diese aber erst nach seinem Tode laut geworden ist, bleibt sie völlig unkontrollierbar. Vgl. auch Salig, Hist. d. Augsb. Konfession III, 287, und das harte, aber ohne Begründung abgegebene Urteil Eberts im Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde VI (1831), S. 2. — Von Bedeutung sind ferner seine großen Arbeiten auf dem Gebiete der Schriftwissenschaften: 1567 erschien in 2 Teilen seine Clavis Scripturae S. seu de Sermone Sacrarum literarum: ein Bibelwörterbuch und eine eingehende Hermeneutik, die der durch die griechische Philosophie und besonders durch Origenes in die Kirche eingedrungenen Allegorese und Mißachtung des natürlichen Schriftsinnes die durch Luther wiederhergestellte Methode, den rechten Sinn der Schrift zu gewinnen, darlegen will und dabei eingehend auch die Fragen der Inspiration und Kanonicität behandelt. Macht ihn dabei auch das Überwiegen der dogmatischen Interessen befangen, bewegt sich auch sein Beweis für die Echtheit der biblischen Bücher oft im Zirkel, und kommt er auch über eine recht mechanisch gefaßte Inspirationsvorstellung in der Theorie nicht hinaus, — auch die Vokalisation des hebräischen Textes muß von den Verfassern selbst herrühren —, so hat er doch bereits ein Auge für die Redekunst des Paulus und den Stil des Johannes und formuliert für das Schriftverständnis den wichtigen Satz, mit dem nur die Theologie seiner Tage noch nicht zu arbeiten vermochte: historia est fundamentum doctrinae. 1570 folgte seine Glossa compendiaria in N. Testamentum nach, ein mächtiger Foliant, der außer dem griechischen Text (mit Lesarten) und der verbesserten lateinischen Übersetzung des Erasmus einen Kommentar bietet, der auf den Nachweis des Zusammenhanges und der Gliederung des Textes sowie auf die stilistischen Eigentümlichkeiten der einzelnen Schriftsteller besondere Sorgfalt verwendet, bei dem aber freilich das dogmatische Interesse überall sich in den Vordergrund drängt. Den Jakobusbrief, über den er noch in den Centurien wie Luther geurteilt hatte, behandelt und interpretiert er hier nach dem Muster Calvins; auch hat er 1 Jo 5, 7 ohne Bedenken als echt in den Text aufgenommen, ohne auch nur der kritischen Frage dabei zu gedenken. Die Glosse zum AT schritt bis zum Buche Hiob vor, ist aber Manuskript (in Wolfenbüttel) geblieben. Vgl. G. Franck, De M. Fl. Ill. in libros sacros meritis, Lipsiae [1859].

Erwähnt sei auch, daß Fl. 1571 zuerst nach einer von dem Augsburger Arzt Achilles Gassar gefertigten Abschrift Otfrids Evangelienbuch herausgab, er der Slave, um dem deutschen Volke den Dank dafür abzustatten, daß es ihm die wahre Religion, Gastrecht und die Gattin gegeben habe.

Schwierig ist es, über den ungewöhnlichen Mann ein Gesamturteil abzugeben; denn unsere Bewunderung seiner außerordentlichen wissenschaftlichen Leistungen, seiner unermüdlichen Arbeitskraft, seines unbeugsamen Eifers für die Verteidigung der reinen Lehre, seiner jedem Opportunismus und jedem Diplomatisieren Widerstand leistenden Überzeugungstreue kämpft mit der Abneigung gegen den unerbittlichen Censor, den schonungslosen Angreifer auch der Personen seiner Gegner, den Mann, dem Streit und Rechthaberei Lebenselement geworden sind. Dabei ist der Feind Melanchthons doch nur zu verstehen von der Wendung aus, die dieser dem evangelischen Kirchenbegriff gegeben hatte: für Fl. ist es der Kirche wesentlich, daß in ihr das idem sentire de religione per omnes eius partes geübt wird (CR IX, 199); in diesem Interesse hat er der Kirche „docendo, confitendo, defendendo" mit seinen Gaben gedient. Die religiöse Gemeinschaft wird somit in eine theologische Lehreinheit umgesetzt. In dieser drängt er Melanchthons Lehreigentümlichkeiten zurück und hilft die Autorität Luthers aufrichten. Der Erbsündenstreit hat aber den Erfolg, daß er selbst zurückgedrängt wird und seine Diktatorstellung verliert. Sein Kampf gegen Rom zeigt den Grimm des Südländers, der Roms Ketten zerrissen hat; bei seinem Kampf im eigenen Lager vermißt man schmerzlich die Anerkennung des Rechtes fremder Persönlichkeiten, und die Würdigung der Beweggründe, die den Gegner leiten. Sein brennender Eifer für die Ehre der göttlichen Wahrheit erscheint kalt und lieblos; auch wo man ihn bewundern muß, bleibt er uns daher innerlich fremd. In Licht und Schatten

erinnert er uns mehr an Calvin als an Luther. Die spätere Zeit hat ihn ungebührlich mißachtet; Twesten zuerst gebührt das Verdienst, seine Bedeutung erkannt, Preger das nicht geringere, ihn aus seiner Zeit heraus nach allen Beziehungen seines viel verschlungenen Lebensganges und vielseitigen Lebenswerkes verständnisvoll gewürdigt zu haben.

G. Kawerau.

Flatt, Johann Friedrich s. Tübinger Schule.

Flattich, Johann Friedrich, gest. 1797. — G. H. v. Schubert, Altes und Neues aus dem Gebiet der innern Seelenkunde, Bd 1, Leipz. u. Erl. 1816; Chr. G. Barth, Süddeutsche Originalien, Bd 1—3, Stuttg. 1828—1832. „Pädagogische Blicke" F.s in Süddeutscher Schulbote Jahrg. 1838 ff. Auszüge aus F.s Briefen und Tagebüchern in Evang. Kirchen- u. Schulblatt für Württemberg 1867 u. 68; K. Fr. Ledderhose, Leben u. Schriften von J. F. F., 5. Aufl., Heidelberg 1873; ders., Züge aus dem Leben des württ. Pfarrers J. F. F., 5. Aufl., Stuttg. 1873; derselbe in der ersten und zweiten Auflage dieser Encykl.; ders. in der AdB Bd 7, Leipz. 1878; K. G. E. Ehmann, Pädagog. Lebensweisheit aus dem nachgelassenen Papieren des J. F. Fl., Stuttg. 1860; C. Schäfer, F.s pädagogisches System, Frankfurt a. M. 1871; Ph. Paulus, J. F. F., ein Sokrates unserer Zeit, Stuttg. 1875; W. Claus, Württ. Väter, Stuttg. 1887, Bd 2, S. 92 ff.; L. Völter in Schmids Encyklopädie des Unterrichts und Erziehungswesens, 1. Aufl., Bd 2; ders. in Süddeutscher Schulbote 1861; G. Weitbrecht in Schmids Encykl. 2. Aufl. Bd 2; ders., J. F. Fl., ein Lebensbild aus dem 18. Jahrhundert, Stuttgart, Steinkopfs Jugend- und Volksbibliothek Bd 45; ders., J. F. F.s psychologische Beiträge zur Gymnasialpädagogik. Progr. des Gymnasiums in Stuttgart 1873; K. Bräuning, Fl. als Pädagog in Württ. Schulwochenblatt 1897.

Johann Friedrich Flattich, schwäbischer Pfarrer und Pädagog, geb. 3. Oktober 1713 zu Beihingen bei Ludwigsburg, durchlief den gewöhnlichen Bildungsgang württembergischer Theologen, wurde 1742 Pfarrer in Hohenasperg, 1747 in Metterzimmern, 1760 in Münchingen, wo er am 1. Juni 1797 starb. Fl. gehört nicht zu den hervorragenden Theologen seiner Zeit noch zu den ausgezeichneten Kirchenmännern seines Vaterlandes; er war und blieb stets ein schlichter Dorfpfarrer, der sich auf keinem Gebiet seines speziellen Berufs vor andern hervorthat. Aber es ist eine ganze Anzahl liebenswürdiger Eigenschaften, die dem bescheidenen, schlichten Mann den Ruf eines schwäbischen Originals eingetragen haben. Eine lebhafte, geistsprudelnde Persönlichkeit, ein Witz von ursprünglicher Frische, gewürzt mit Humor und manchmal mit verblüffender Derbheit, ein klarer, sicherer Blick, der im Urteil über Dinge und Personen den Nagel auf den Kopf zu treffen weiß, aufrichtige Wahrhaftigkeit und strenge Gerechtigkeit, die den Balken im eigenen Auge nicht schont, aber auch mutvolle Unerschrockenheit, die selbst dem regierenden Herzog und seinen Hofleuten gegenüber sich ein freies, kühnes Wort erlauben darf, und das alles getragen und umschlungen von einer aufrichtigen Frömmigkeit, deren Kernpunkt ungefärbte Liebe im Sinn des Meisters ist — so etwa kann man das Charakterbild Flattichs zusammenfassen. Was seine theologische Stellung betrifft, so ist er ein Schüler Johann Albrechts Bengels, der schon in der Klosterschule zu Denkendorf sein Präzeptor gewesen war, mild wie sein Lehrer, ohne jede theologische oder kirchliche Schroffheit, streng biblisch wie jener, aber zu nüchtern, um seine eschatologischen Gedanken zu teilen. Seine kirchliche Stellung läßt sich nicht unter ein Schema klassifizieren. Vom würtembergischen Pietismus, dem er häufig zugezählt wird, unterscheidet ihn doch die gesunde, nüchterne, verständige Art, die neben dem spezifisch Christlichen auch einen offenen Blick fürs echt Menschliche behält, der Sinn fürs Natürliche, der jedem geistlichen Treiben abhold ist, und der fürs Individuelle, der alle Schablone haßt. Von der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts trennt ihn, trotzdem er in vielen Punkten weit über seine Zeit hinausschaute, sein entschieden positiv christlicher, biblischer Standpunkt. Er war eben kein Parteimann, sondern durch und durch lebendige Persönlichkeit.

Vor allem ist sein Name bekannt durch seine jahrzehntelange pädagogische Thätigkeit. Schon als Student in Tübingen fing er an, aus reiner Liebe, weil er „dienen wollte", junge Leute umsonst zu „informieren" und setzte diese Thätigkeit, zu der seine Persönlichkeit vor anderen geschaffen war, durch seine ganze Amtszeit bis ins höchste Greisenalter hinein fort. Er hatte in der Regel 15—20 Zöglinge in seinem Haus, Kinder und Jünglinge aus jeglichem Stand und für die verschiedensten Berufsarten bestimmt. An diesen vielen Hunderten, die nach und nach durch seine Hand gingen, hat er das Meisterstück christlicher Erziehungskunst geliefert: durch den Einfluß einer lebendigen, christlichen Persönlichkeit, durch die Macht der tragenden, thätigen und betenden Liebe aus fast allen, auch den „wurmstichigsten", tüchtige, brauchbare Menschen zu machen. Schon rein unterrichtlich

betrachtet ist es eine bewundernswerte Leistung, die er vollbracht: neben seinem Pfarramt den Wissensstoff der ganzen gymnasialen Bildung zu bewältigen und die jungen Leute bis an die Schwelle der Hochschule selbst zu unterrichten. Aber sein Hauptverdienst liegt, wie gesagt, auf dem erziehlichen Gebiet. Auch seine Pädagogik läßt sich nicht in einem Schulsystem unterbringen. Durchaus eigenartig und ganz nur seiner Persönlichkeit entsprechend 5 ist die Behandlung seiner Schüler; manches, was ihm gelang, erregt wohl unser Kopfschütteln und dürfte von uns nicht nachprobiert werden, aber — ihm gelang es. Ein Hauch von dem Zeitalter der Rousseau, Pestalozzi, Basedow und Campe geht wohl auch durch seine Pädagogik, aber es wäre durchaus verkehrt, in ihm einen Schüler dieser Männer zu sehen. Vom Philanthropismus hat er den Sinn für das natürliche Geistes- und 10 Leibesleben, das Streben nach harmonischer Ausbildung der Individualitäten, das Verwerfen aller körperlichen Strafen, das Bestreben, den Schülern aus dem Lernen eine Freude zu machen. Vom Pietismus aber hat er das lebendig christliche Moment, das Leben und Weben in der hl. Schrift, das ihn auch sonst zu einem Vertreter echt salomonischer Lebensweisheit macht; „ich nahm mir vor," schreibt er, „auch meine Information und 15 andere Dinge in der Bibel zu suchen." So ist auch seine Stellung als Pädagog nicht die des Eklektikers, sondern hervorgewachsen aus seiner wahrhaft originalen Persönlichkeit. Die Zusammenstellung seiner pädagogischen Grundsätze in seinem „Sendschreiben von der rechten Art, Kinder zu unterweisen", ist auch heute noch höchst lesenswert, wie die Kenntnis des ganzen Mannes und seiner Erzieherthätigkeit für alle, die Pädagogik zu 20 treiben haben, von größtem Interesse ist. Dankbar hat man in Württemberg am 1. Juni 1897 den hundertjährigen Gedächtnistag seines Todes gefeiert. **H. Mosapp.**

Flavianus von Antiochien, gest. 404 (Flavian I im Unterschied von dem 498—512 amtierenden Flavian II). — Tillemont, Histoire des empereurs, édit. de Vénise V, 269 ff.; Tillemont, Mémoires, éd. de Vénise X, 523-541; E. Dupin, Nouvelle bibliothèque des 25 auteurs ecclésiastiques III, Paris 1693 p. 6 sq.; G. Cave, Scriptorum eccles. historia litteraria, Genf 1705 p. 177 (ed. Basil. 1741 p. 277); P. Boschius, Tractatus de patriarchis Antiochenis (AS Juli IV 1725 p. 1-145) p. 62—64; R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques VIII, Paris 1740 p. 521—28. — Vgl. auch die Bd IV. 101, 53 vor dem A. „Chrysostomus" genannte Litteratur. 30

Unter den Quellen für das im folgenden A. Behandelte sind Theodorets h. e. und die Homilien des Chrysostomus (vgl. den Gesamt-Index in dem Pariser Neudruck der Ausgabe Montfaucons, tom. XIII, 1839 p. 257 f.) hervorzuheben. Die Hauptstellen bei Chrysostomus sind: die homilia cum presbyter ordinatus fuit, Montfaucon ed. princ. I, 439 sqq.; die homiliae de statuis 3 ibid. II, 35 sq., 6, 2 ibid. II, 75 sq. und 21 ibid. II, 213 sqq.; der zweifellos 35 auf Flavian sich beziehende Abschnitt 4 der hom. in S. Eustathium, ibid. II, 609 DE, endlich der Schluß der hom. de S. Meletio, ibid. II, 522 C sqq.

Flavian, Bischof von Antiochien seit der sog. zweiten ökumenischen Synode (vgl. über seine Wahl den A. „Arianismus" Bd II, 44, 18—32. 56; 45, 11 ff.), war schon 386, als er den Chrysostomus zum Presbyter weihte (vgl. Bd IV, 103, 22), ein Greis (Chrysost. 40 I, 441 E, Montfauc.); ja im Frühjahr 387 spricht Chrysostomus (II, 35 B) von seiner *ἡλικία εἰς ἔσχατον ἐλάσασα γῆρας*: Flavian muß, obwohl er nach 387 noch 17 Jahre gelebt hat und obwohl er noch im Jahre 394 [hier gleichgiltiger Dinge wegen, Hefele II², 65] abermals nach Konstantinopel zu reisen vermochte (ep. synod. Const. anni 394, Mansi III, 852 B), mindestens ein Sechziger gewesen sein, als er 381 auf den Bischofs- 45 stuhl erhoben wurde. Doch weiß man über diese 60 Jahre seines vorbischöflichen Lebens wenig. Chrysostomus, der in seinen antiochenischen Predigten seinen Bischof oft in schmeichelhafter Weise erwähnt (vgl. oben), erzählt, daß F. das früh verwaiste Kind reicher und angesehener Eltern gewesen sei (I, 440 BD; vgl. Theodoret., h. e. 4, 25, 4 Gaisford = 4, 22 Sirmond und MSG), und rühmt es, daß F. trotz seines Reichtums dem asketischen Ideal 50 sich ergeben habe (ibid.). Die Nachricht desselben Chrysostomus, daß F. [i. J. 330; vgl. Bd V, 626, 14] die letzte Predigt des Eustathius gehört habe (II, 609 D), läßt, der Absicht des Erzählers gemäß, vermuten, daß F. schon durch Eustathius für das Nicänum gewonnen ist. Auf nicänischer Seite findet man ihn, da er zuerst in der Geschichte handelnd auftritt: er ist nach Theodoret (2, 24, 7 ff. Gaisford) schon als Laie (*τὴν ἀσκητικὴν ἀσπαζόμενος πολιτείαν*; anders Philostorg. 3, 18: *καθελεῖν*) im Bunde mit 55 seinem Freunde Diodor (vgl. den A. Bd IV, 673, 25 ff.) erfolgreich dem Arianisieren des Bischofs Leontius (344—357) entgegengetreten (vgl. Bd II, 32, 7 ff., speziell Z. 12 und zu der Bd IV, 673, 30 mit Recht nach einer Notiz Theodors von Mopsueste bei Nicetas Acomin. thes. orthod. 5, 30, BM 25, 161 berichtigten Angabe Theodorets über den

Ursprung des Wechselgesangs in der Kirche Byzant. Zeitsch. II 1893 S. 348, auch Socrat. h. e. 6, 8, 11 und Philostorg. 3, 13). Flavian wird damals mit den Eustathianern (vgl. Bd II, 40, 9) zusammengegangen sein, denen ja zu jener Zeit noch keine jungnicänische Partei entgegenstand (vgl. Philost. 3, 18; die wörtliche Fassung des *Εὐσταθίῳ συνακολουθήσαντες* bei Tillemont X, 524 ist m. E. unnötig). Auch die Angabe des Philostorgius (a. a. O.), daß F. damals im Verein mit Paulinus [seinem späteren Rivalen; vgl. Bd II, 40, 19 u. 44, 21] dem Leontius das Widerspiel gehalten habe, braucht deshalb nicht irrig zu sein. Doch seit es in Antiochien Jungnicäner neben den Eustathianern gab (vgl. den A. Meletius), hielt sich Fl. zu den ersteren: während der Exilzeiten des Meletius hat er zusammen mit Diodor — beide waren jetzt Presbyter; daß Meletius selbst sie geweiht habe (Tillemont X, 526 u. andere), scheinen die dafür angeführten Stellen (Theodoret. h. e. 5, 3, 10, hist. relig. 2 MSG 82, 1317 CD u. 8 p. 1372 C) mir nicht zu beweisen — die verwaiste jungnicänische Gemeinde Antiochiens mit kluger antiarianischer Energie geleitet (Theodoret. 4, 25 vgl. Bd IV, 637, 17 ff. u. 34 ff.; Chrysost. II. 609 DE). Da nun Diodor schon 378 Bischof von Tarsus geworden war (Bd IV, 673, 46), war Flavian, der 381 den Meletius nach Konstantinopel begleitet hatte, in den Augen der jungnicänischen Majorität der Konstantinopolitaner Synode der gegebene Mann für den durch den plötzlichen Tod des Meletius erledigten antiochenischen Bischofsstuhl. Es band ihn auch kein Eid, jetzt dem Paulinus das Bistum zu lassen (vgl. Bd I, 44, 24; gegen Socrat. 5, 5, 6 und Sozom. 7, 3, 4). Daß seine Wahl dennoch viele Unzuträglichkeiten im Gefolge hatte, ist schon Bd I, 44, 56 ff. gesagt und wird in dem A. Meletius weiter verfolgt werden. Auch für die schließliche, der Hauptsache nach noch zu Lebzeiten Flavians erfolgende, Beseitigung des durch diese Wahl neu gefestigten „Meletianischen Schismas“ sei auf den A. „Meletius“ verwiesen. — Abgesehen von dem mit der Geschichte des Schismas Zusammenhängenden ist auch von dem Episkopat Flavians nicht viel zu berichten: er hat, wie den Chrysostomus, so auch dessen „condiscipulus“, seinen „amantissimus discipulus“ Theodor von Mopsueste (Joannes Antioch. bei Facundus pro defens. 2, 2 u. 8, 3 MSL 67, 563 B u. 715 C) in das Presbyteramt eingeführt; er hat im Frühjahr 387, als die aufständischen Antiochener die kaiserlichen Bildsäulen zertrümmert hatten, durch geschicktes persönliches Auftreten am Hofe in Konstantinopel für seine Bischofsstadt die Verzeihung des erzürnten Kaisers zu erlangen vermocht (Chrysost. II, 35. 75 f. 214 ff.); er hat, ein *ἐραστὴς καὶ ζηλωτὴς τῶν μαρτύρων* (Chrys. de ascens. II, 448 A), um die Verehrung der Heiligen (Chrys. d. s. martyr. 1. II, 651 BC u. de Droside II, 688 A), um würdige Bettung derselben — fern von „häretischen“ Gräbern (Chrys. de ascens. II, 447 E) sich bemüht; er hat auf Antrieb einer in Side von Amphilochius von Ikonium gegen die Messalianer (vgl. den A.) gehaltenen Synode auch seinerseits mit drei anderen Bischöfen und 30 Presbytern und Diakonen eine Synode versammelt, auf welcher Adelphius, einer der Väter dieser häretischen Enthusiasten, samt seinen Anhängern verurteilt und, da man seiner Reue nicht traute, exkommuniziert wurde (Photius cod. 52 MSG 103, 88 f.; der Bericht Theodorets h. e. 4, 11 und haer. fab. comp. 4, 11 MSG 83, 432 ist sagenhaft; doch kann auch Flavian selbst das unwahr-listige Vorgehen, das Theodoret ihm nachrühmt, für rühmlich gehalten haben); er hat in Sachen dieser Messalianer einen Brief an die Osroener und einen zweiten an einen armenischen Bischof geschrieben (Photius a. a. O.). Gestorben ist F. im Alter des Nestor zu eben der Zeit, da Chrysostomus, dessen Verfolgung er nicht billigte (Sozom. 8, 24, 11), ins Exil nach Armenien ging (Pallad. dial. 16 ed. Bigot. 144 = MSG 47, 54), also im Juni 404 (vgl. Bd IV, 106, 57; Boschius p. 63 Nr. 281 vgl. Nr. 287 f.). Der Tag, an dem die Griechen ihn als Heiligen ehren, der 27. September (vgl. AS Oktober XI, 234), kann also nicht sein Todestag sein (gegen Tillemont X, 541). — Von schriftstellerischen Leistungen Flavians zeugen uns [außer der erwähnten Notiz bei Photius über zwei Briefe von ihm] nur neun kurze Citate aus neun verschiedenen Homilien: 1. in Theodorets „Eranistes“ I MSG 87, 77 B; 2 u. 3 ibid. 99 A; 4 u. 5 ibid. II p. 204 C (das zweite dieser Citate = Acta Chalc. Mansi VII, 469 BC); 6 u. 7 ibid. III p. 304 CD; 8 u. 9 bei Leontius v. Byzanz (contr. Nest. et Eut. bei Canisius-Basnage, Lectiones antiquae I, 555). Daß unter den unechten Chrysostomus-Homilien solche Flavians stecken, bleibt vor eingehender Prüfung dieser These nur eine Vermutung von Dupin (III, 7). Die Rede Flavians vor Theodosius, die Chrysostomus in der 21. homilia de statuis mitteilt (II, 217 C — 222 D), ist, wenn nicht lediglich eine Konzeption des Chrysostomus, so doch jedenfalls mehr sein Eigentum als das Flavians. Daß Fl. dogmatisch ein „Antiochener“ war (vgl. Bd I, 592 ff.), beweisen die Fragmente trotz ihrer Kürze:

er ist einer Censurierung, wie sie sein amantissimus discipulus Theodor erfahren hat (vgl. Bd V, 22, 20), durch sein „Heiligwerden" („μακάριος" schon Acta Chalced. Mansi VII, 469 BC) zuvorgekommen. **Loofs.**

Flavianus von Konstantinopel, gest. 449. — Vgl. die Litteratur vor dem A. Eutyches, Bd V, 635. Außerdem AS Februar III, 71—79. 5

Flavian, der Nachfolger des Proklus (gest. wohl Juli 446, vgl. Bd V S. 637, 39) auf dem Bischofsstuhle von Konstantinopel, ist als „Märtyrer" seiner antimonophysitischen Überzeugung den Heiligen der Kirche beigezählt (vgl. schon Acta Chalced. Mansi VII, 289 A: *Φλαυιανὸς μετὰ θάνατον ζῇ· ὁ μάρτυς ὑπὲρ ἡμῶν εὔξεται*). Doch nur dies sein „Märtyrertum", das überdies nur eine Fiktion des Chalcedonense ist (vgl. Bd V 10 S. 643, 4), hat ihm einen Namen in der Geschichte gegeben. Außer dem, was über seine Rolle im Eutychianischen Streit berichtet ist (vgl. darüber den A. Eutyches, Bd V S. 639 ff.), weiß man so gut wie nichts von ihm. Nach späterer, aber (vgl. Krüger S. 43 ff.) auf älteren Quellen fußender Überlieferung bei Theophanes (ad ann. 5939, ed. de Boor I, 97) und Nicephorus (14, 47 ed. Par. 1630 II, 546 C) war er vor seiner Erhebung 15 Presbyter und *σκευοφύλαξ* in Konstantinopel. Wo er seine Bildung erhalten hatte, ist uns unbekannt. Weder der Umstand, daß Dioskur von Alexandrien gegen ihn vom Tage seiner Ordination an sich feindlich zeigte (appell. Flav. ZKTh VII, 194), noch sein Bekenntnis, das Einzige, was wir außer seiner Appellation (vgl. Bd V S. 643, 26) von Flavian haben (Mansi VI, 539 ff., Hahn, Bibliothek 3. Aufl. § 223), noch endlich sein 20 Vorgehen gegen Eutyches nötigt dazu, antiochenische Bildung Flavians anzunehmen. Denn die Feindschaft Dioskurs braucht nicht ursprünglich dogmatisch bedingt gewesen zu sein; gegen Eutyches ist Flavian anscheinend nur zögernd und auf Anklage des Eusebius von Doryläum vorgegangen, der auch kein Antiochener war; und das Bekenntnis Flavians scheint seine beachtenswerten Formeln — *ἐν δύο φύσεσιν ὁμολογοῦντες τὸν Χριστὸν* 25 *μετὰ τὴν σάρκωσιν* neben Anerkennung der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* — lediglich dem Umstande zu verdanken, daß Flavian in dieser zu seiner Verteidigung geschriebenen Urkunde durch die Union von 433 seinen Weg zwischen den Parteien hindurch sich weisen ließ. Doch ist es namentlich wegen der Feindschaft Dioskurs wohl wahrscheinlich, daß Flavian von antiochenischer Seite ausgegangen war. Auch das paßt dazu, daß 30 der auf alexandrinischer Seite stehende Günstling des Kaisers Chrysaphius dem Flavian von Anfang seines Episkopats an übel wollte. Denn die erbauliche Geschichte, daß Flavian den Chrysaphius gegen sich eingenommen habe, weil er statt der verlangten goldenen *εὐλογίαι χειροτονίας* ihm Eulogien der Eucharistie (vgl. d. A. Eulogien Bd V, 593, 30) geschickt, weitere Schätze außer den Kirchengefäßen nicht zu besitzen erklärt habe (Theophanes 35 ad ann. 5940 p. 98, Nicephorus 14, 47 p. 547 AB; — Evagrius 2, 2 erzählt anders: Fl. habe zur Beschämung des Chr. ihm heilige Gefäße gesandt), bezeugt kaum mehr als das Vorhandensein einer Spannung zwischen Flavian und dem Gönner des Eutyches. — Daß Flavian nach seiner Verurteilung auf der Räubersynode zu Hypaipa in Lydien schwerlich ingesta, vielmehr wohl superveniente morte starb, ist schon im A. Eutyches gesagt. 40 Daß Leo von Rom ihm noch am 13. Oktober 449 einen Trostbrief schickte (ep. 49 Mansi VI, 28), beweist nicht, daß F. damals noch lebte; noch weniger kann aus dem Umstande, daß sein Gedächtnis am 18. Februar gefeiert wird, gefolgert werden, er sei am 18. Februar 450 gestorben. Dafür, daß sein Tod der „Räubersynode" bald folgte, bürgt die Fiktion, F. sei auf der Synode ermordet worden (vgl. oben Bd V S. 643, 8), ferner die Nähe 45 Hypaipas bei Ephesus endlich die [wohl irrige] Nachricht Prospers (vgl. oben Bd V S. 643, 19), F. sei auf dem Wege in die Verbannung gestorben. **Loofs.**

Flavius, Clemens s. Bd. IV S. 165, 9 — 166, 43.

Fléchier, Esprit, gest. 1710. — Ch. Labitte, la Jeunesse de Fléchier, in der Revue des Deux-Mondes vom 15. Mai 1845; A. Delacroix, Histoire de Fléchier, Paris 1865, 50 2 Bde in 12°; J. Bastide, Art. Fléchier in der Encyclopédie des Sciences religieuses, Paris 1877—82 Bd 4.

Esprit Fléchier wurde zu Pernes, einem Städtchen der Grafschaft Avignon, den 10. Juni 1632 von armen Eltern geboren. Sein Oheim, der gelehrte Mönch Hercule Audiffret, nahm sich der Erziehung des talentvollen Neffen an, den er in das Collège der 55 Kongregation der christlichen Lehre (Congrégation des Doctrinaires), dessen Direktor er war, aufnahm, wo der junge Fléchier seine Kenntnisse rasch erweiterte. Im J. 1648

trat er in die Kongregation ein, verließ sie jedoch wieder nach dem Tode seines Oheims (1658). Er ging nach Paris und widmete sich zunächst der Dichtkunst. Die Beschreibung eines von Ludwig XIV. mit großer Pracht gehaltenen Karussels in lateinischer Sprache erwarb dem jungen Mann mehr Beifall als seine französischen Poesien. Doch der Mangel an Schutz und Aufmunterung durch einen einflußreichen Gönner zwang ihn, auf dem Lande erst die Stelle eines Hauslehrers, dann die Leitung einer öffentlichen Schule zu übernehmen. Dann kehrte er nach Paris zurück, um als Kanzelredner und Schriftsteller daselbst zu wirken. Ludwig XIV. ward auf ihn aufmerksam, und durch seine ausgezeichneten Talente wußte er sich die Gunst des Hofes dauernd zu gewinnen. Insbesondere wandte er großen Fleiß auf die Ausbildung seines Rednertalentes, sodaß er ein bedeutender Nebenbuhler Bossuets wurde, und diesen in der Wahl und Anordnung der Worte übertraf; doch zeigten seine Reden ein zu sichtbares Streben nach Kunst, und es fehlte ihnen meist an großen und erhabenen Gedanken. Ob er sich gleich in allen Zweigen geistlicher Beredsamkeit versuchte, erwarben ihm doch nur seine Trauerreden bleibenden Ruhm. Seine schwache und monotone Stimme machte ihn besonders geschickt, über die Zuhörer einen düsteren Zug der Wehmut und Trauer zu verbreiten. Die erste seiner acht Trauerreden ist dem Andenken der Herzogin von Montausier gewidmet und im J. 1672 gehalten. Seine Rede auf den Marschall Turenne (1676) bildet sein Meisterwerk. Hierauf folgten die Reden auf den Kammerpräsidenten Lamoignon (1679), auf die Königin Maria Theresia (1682), auf den Kanzler Le Tellier (1686) und auf Maria Anna, Dauphine von Frankreich (1690). Die letzte seiner Trauerreden (1690) ist dem Andenken seines Freundes, des Herzogs von Montausier gewidmet. Ludwig XIV. ernannte Fléchier im J. 1685 zum Bischof von Lavaur. Schon im J. 1673 war er zugleich mit Racine in die Akademie aufgenommen worden. Wir besitzen auch zwei Lebensbeschreibungen aus seiner Feder, die des Kaisers Theodosius, für den Unterricht des Dauphins bestimmt, der sich am Übertritt jenes Kaisers zum Christentum erbauen sollte, und die interessantere des Kardinals Ximenes. Beide sind zwar mit Eleganz geschrieben; doch wußte Fléchier den historischen Stil nicht zu treffen, und die Perioden verraten den Kanzelredner. Im J. 1687 erhielt er das Bistum von Nismes, und starb den 16. Februar 1710 zu Montpellier. Er war ein Christ, der sich durch seine Herzensgüte und Wohlthätigkeit nicht minder als durch seine Talente auszeichnete. In der schweren Zeit, wo seine Provinzen durch Krankheit, Mißernte und Hungersnot heimgesucht wurden, erteilte er ohne Unterschied der Person große Almosen, stellte den Bau von Kirchen ein, um Mittel zur Wohlthätigkeit zu haben, und erteilte zugleich die Wohlthaten mit einer zarten Rücksicht, welche den Empfänger nie beschämte. Selbst von den vielen Protestanten, welche sich infolge der Widerrufung des Edikts von Nantes in seinem Sprengel verborgen halten mußten, ward er seiner humanen Gesinnungen willen aufrichtig geliebt. Er mahnte stets von Gewaltmaßregeln gegen Andersdenkende ab, und beklagte tief die Leiden, die man sie erdulden ließ. Als Fénelon den Tod von Fléchier erfuhr, rief er aus: „Wir haben unsern Meister verloren!" Außer den genannten Schriften sind noch, obwohl sie diesen an Gehalt weit nachstehen, zu nennen die 25 Reden zur Adventszeit und die acht Missions- und Synodalreden Fléchiers.

Dr. Th. Pressel † (Pfender).

Fleetheiraten. — Die speziellen Details der über diesen ganzen Gegenstand gepflogenen Verhandlungen finden sich bei Friedberg, Das Recht der Eheschließung, Leipzig 1865, S. 309 f., über die Fleet-Ehen S. 335 f. Damit verb. Oppenheim, Die Verhandlungen des englischen Parlaments über Einführung der Civilehe in Doves ZKR Bd I, Berlin 1861, S. 8 f.; Stälin, Die Form der Eheschließung nach den neueren Gesetzgebungen, Nr. V, § 38, in Doves ZKR Bd V 1865, S. 438 f.

Fleetheiraten sind eine Art von Winkelehe. Bis zur Reformation galt in England über die Form der Eheschließung das gemeine kanonische Recht. Seit der Religionsänderung wurden Modifikationen beabsichtigt, jedoch nicht ausgeführt. Selbst der 1540 ausgesprochene Grundsatz (St. 32, Henr. VIII. c. 38) der: **for marriages to stand notwithstanding Precontracts**, nach welchem sponsalia de praesenti sine copula einer später geschlossenen aber eingesegneten und durch copula vollzogenen Ehe nachstehen sollten, wurde 1548 wieder aufgehoben (St. 2 und 3 Edward VI. c. 23). Es konnten daher Ehen in formloser und bürgerlicher Art nach wie vor eingegangen werden. Weder Mangel des Aufgebots, noch des Konsenses der Eltern oder des Vormundes bildeten einen Grund zur Annullierung einer einmal geschlossenen Ehe, weshalb oft darüber bitter geklagt werden mußte, daß wider Willen der Angehörigen ihre Kinder entführt, sich im Geheimen

verheirateten. Um dem Übel zu begegnen und zugleich im Gegensatz gegen die Kirche beschloß man eine neue Gesetzgebung, Abschaffung der kirchlichen und Einführung der bürgerlichen Trauung durch die Friedensrichter als Civilstandsbeamte (Verordnung der Commonwealth vom 24. August 1653), und übertrug dieselbe auch auf Irland und Schottland. Ohne förmlich dieses Gesetz aufzuheben, schaffte Karl II. gleich nach seinem Regierungsantritt 1660 diese Art der Eheschließung wieder ab und stellte das frühere Recht wieder her, wobei besonders im Interesse der Steuererhebung die sorgfältige Führung der Kirchenbücher unter Androhung harter Strafen angeordnet wurde. Die Möglichkeit der Eingehung geheimer Ehen war hierdurch aber nicht aufgehoben, besonders da es viele Kirchen gab, welche auf Grund der von ihnen behaupteten Exemtion von den Bischöfen ohne vorangegangenes Aufgebot kopulierten. In ganz besonderem Umfange wurden solche geheime Ehen aber in London im Sprengel des Gefängnisses Fleet geschlossen. Das Gefängnis war vornehmlich für nicht zahlende Schuldner bestimmt, deren es stets in der großen Stadt eine bedeutende Menge gab. Obgleich von bedeutender Ausdehnung, war dasselbe doch nicht ausreichend, um die vielen Schuldgefangenen aufzunehmen, und man sah sich genötigt, denjenigen, welche in dem Gebäude nicht Platz fanden, in der Nähe innerhalb eines bestimmten Umkreises ihre Wohnung anzuweisen, damit sie jederzeit vor den Richter sistiert werden konnten. Zu den Gefangenen gehörten auch stets nicht wenige Geistliche. Diese aber wünschten während der Entfernung von ihren Pfarreien ihr Amt zum Mittel des Erwerbes benutzen zu können und dazu schien sich vorzugsweise die Vollziehung von Ehen zu eignen. Ohne Rücksicht auf die sonst erforderlichen Bedingungen, wie Alter der Brautleute, Ledigkeit, elterlicher Konsens, Aufgebot u. s. w., benedicierten sie die sich an sie Wendenden ohne Bedenken. Hierbei trat bald ein förmlicher Handel ein, indem sich eine Konkurrenz erhob, einzelne Personen auch förmlich durch Kontrakt Geistliche der Art verpflichteten, gegen bestimmten Preis Heiratende einzusegnen und dann öffentliche Aufforderungen erließen, daß man bei ihnen Ehen schließen möchte, durch ein Schild am Hause: Hier kann man heiraten, einluden u. dgl. Die Bemühung, den Unfug abzustellen, wie Strafbestimmungen gegen solche Geistliche und gegen die Beamten des Fleet, blieb ohne Erfolg, und die verschiedenen Gesetzentwürfe, welche seit 1666 bereits proponiert wurden, um das Übel in der Wurzel auszurotten, wurden nicht zu bindenden Vorschriften erhoben, der Mißbrauch wuchs inzwischen ins Ungeheuere — so hatte ein Geistlicher, Namens John Gaynham, der sogenannte Höllenteufel, während seiner Haft von 1709—1740 im Fleet 36000 Ehen eingesegnet —, daß man endlich durchgreifen mußte. Das Oberhaus befahl am 31. Januar 1753 die Einbringung einer Bill for the better preventing of clandestine marriage, und beauftragte die zwölf Richter Englands, eine solche zu entwerfen. Da die Vorlage aber sehr unbefriedigend war, unterzog sich der Lord-Kanzler Hardwicke selbst dieser Arbeit. Nach lebhaften Debatten, welche mehrfache Änderungen veranlaßten, ging die Bill durch beide Häuser des Parlaments und wurde am 6. Juni 1753 bindende Norm, welche vom 25. März des folgenden Jahres an in Kraft treten sollte. Dieser Hardwickes-Akt setzte folgendes fest:

Der Eheschließung müssen drei Aufgebote in einer Kirche der Parochie des Wohnorts der Verlobten vorhergehen, und wenn sie in verschiedenen Kirchspielen wohnen, in beiden. In derselben Kirche muß auch die Einsegnung in den kanonischen Stunden erfolgen. Sieben Tage vorher müssen dem Geistlichen schriftlich Name, Wohnort und Zeit des Aufenthalts der Brautleute angezeigt werden. Wenn ein Geistlicher nach erfolgtem Aufgebot Personen unter 21 Jahren kopuliert, ist er nur dann strafbar, wenn ihm der Widerruf der Eltern oder des Vormundes bekannt wird. Personen, die ohne Aufgebot getraut werden, sollen auf 14 Jahre deportiert werden, die Ehe selbst ist nichtig. Ebenso ist die Ehe null, wenn Personen unter 21 Jahren nicht den Konsens der Eltern beziehentlich des Vormundes haben. Die Trauung muß vor zwei Zeugen geschehen, ins Kirchenbuch eingetragen und von allen Beteiligten unterschrieben werden, Fälschung und Vernichtung des Kirchenbuches wird mit dem Tode bestraft; das Gesetz gilt nur für England und Wales, aber nicht für die königliche Familie, für Juden und Quäker, welche untereinander heiraten.

Viele Stimmen wurden gegen das Gesetz bald laut und machten auf verschiedene Mißstände desselben aufmerksam, welche nach und nach durch besondere Statuten beseitigt wurden. Besonders kam es darauf an, daß nicht nur in den Kirchen getraut wurde, wo es schon vor 1754 gestattet war, sowie Schwierigkeiten, welche sich bei der Nachweisung des Konsenses u. s. w. ergaben, aufzuheben. Es geschah dies, nachdem mehrere Erlasse vorangegangen waren, durch St. 4. Georgs IV. c. 76 vom 18. Juli 1823, und durch spätere Verordnungen, welche, nachdem auch die übrigen Teile des britischen Reiches die

erforderliche Berücksichtigung gefunden hatten, in der Gewährung der fakultativen Civilehe ihren Abschluß fanden. (St. 4. 5. 6. 7. William IV. cap. 76. 85. 86 vom 14. August 1834 und 17. August 1836.) **H. F. Jacobson †.**

Fleisch. — Flacius, Clavis scr. scr. s. v. caro; Stirm, anthropologisch-exeget. Untersuchungen, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1834, 3; Tholuck, Erneute Untersuchung über *σάρξ* als Quelle der Sünde, ThStK 1855, H. 3; Holsten, Die Bed. des Wortes *σάρξ* im Lehrbegr. des Paulus, Rostock 1855, wieder abgedruckt in der Schrift des Verf.: Zum Evangelium des Paulus und Petrus, Rostock 1868; Eklund, *σάρξ* vocabulum quod apud P. ap. significat. Lund, 1871. 72; G. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebr., Gotha 1878; Dickson, St. Pauls use of the terms flesh and spirit. Glasgow 1883; Gloël, Der heil. Geist in der Heilsverkündigung des Apost. Paulus, I, 1: der Stand im Fleische, Halle 1886; Gunkel, Die Wirkungen des heil. Geistes ꝛc., Gött. 1888, S. 107 ff. Sodann vgl. die Lehrbb. der alttest. Theol. von Oehler, H. Schultz, Dillmann, der neutest. Theol. von Schmid, Hahn, Baur, Meßner, Weiß, Beyschlag, Holtzmann. Ferner: Neander, Pflanzung ꝛc. 4. Aufl. S. 508 ff.; Ritschl, Altkathol. Kirche, 2. Aufl. S. 66 ff.; Lechler. Das apost. und nachap. Zeitalter 2. Aufl. S. 93; Weizsäcker, Das apost. Zeitalter, 2. Aufl. S. 126 ff.; O. Pfleiderer, Der Paulinismus, 2. Aufl. 1890, S. 60 ff.; J. Müller, Lehre von der Sünde, 3. Aufl. 1, 434 ff.; C. Clemen, Die christl. Lehre von der Sünde, I. Die bibl. Lehre 1897, S. 179 ff.; Ernesti, Vom Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalt I; R. Schmidt, Die paulin. Christologie, S. 8 ff.; Delitzsch, Bibl. Psychol. 2. Aufl. S. 374 ff.; E. Wörner, Bibl. Anthropol. 1887, S. 77 ff.; Lüdemann, Die Anthropol. des Ap. Paulus S. 1. 22. 51 ff.; Th. Simon, Die Psychologie des Ap. Paul. Gött. 1897; Harleß, Komment. z. Eph. S. 162 ff.; Wieseler, Komm. z. Gal. S. 443 ff.; Baur, Zweck und Gedankengang des Röm.-Br., ThJ 1857, S. 60 ff.; Cremer, Bibl. theol. Wörterb. der neutest. Gräc., 8. Aufl.; Beck, Lehrwissensch. I. 276 ff.; Hofmann, Schriftbeweis I, 1. Aufl. 1852, S. 445 ff. 2. Aufl. S. 503 ff.; Fr. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogmatik II, § 9, II, 2.

Die dem gesamten biblischen Sprachgebrauch eigentümliche Anwendung des Begriffes „Fleisch" auf den Menschen bringt die Grundanschauung der Offenbarungsreligion und das Urteil derselben über den Menschen, wie Gott in seiner Offenbarung ihn vorfindet, zum Ausdruck, und zwar sind es bestimmte Vorstellungen von der Leiblichkeit und ihrer maßgebenden Bedeutung für das zur Erscheinung kommende Wesen des Menschen, welche sich in diesem Begriff zusammenschließen. Denn auf die Leiblichkeit nach ihrer stofflichen Seite wird er stets bezogen, und es geht nicht an, unter *σάρξ* mit Chrysost. zu Ga 5, 16 *οὐ τὸ σῶμα, οὐ τὴν τοῦ σώματος φύσιν, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν προαίρεσιν, τὸν λογισμὸν τὸν γεώδη καὶ ῥᾴθυμον καὶ ἠμελημένον* zu verstehen, oder „die Abgeneigtheit des Willens gegen das Göttliche" (Lutz), „die von Gott abgewandte Richtung des menschlichen Lebens, das Leben und Weben des Menschen in den Dingen der Erscheinungswelt" (J. Müller). Denn wenn die *σάρξ* als Subjekt einer bestimmten Willensrichtung gedacht und von *φρόνημα, ἐπιθυμία, θέλημα, νοῦς τῆς σαρκός* Rö 8, 6. 7; Ga 5, 16. 24; Eph 2, 3; 1 Jo 2, 16; 2 Pt 2, 18 vgl. m. V. 10; Kol 2, 13 geredet wird, so kann sie nicht die Willensrichtung selbst bezeichnen, auch dort nicht, wo die Reflexion auf dieselbe im Vordergrunde steht. Mit dem Begriffe *σάρξ* verhält es sich genau wie mit dem des *κόσμος*. So wenig wie dieser die gottfeindliche Richtung der Welt bezeichnet, sondern die Welt in ihrer gottfeindlichen Richtung, die gottfeindlich gerichtete Welt, so wenig bez. *σάρξ* die natürliche oder unnatürliche Willensrichtung des Fleisches bezw. etwa des als Fleisch bezeichneten und charakterisierten Menschen oder seiner Art, sondern es ist das Fleisch selbst in seiner Willensrichtung gemeint, wenn von dem Widerstreben desselben gegen das *πνεῦμα* geredet wird. Die verhältnismäßig wenigen Stellen, in denen *σάρξ* ohne sonderliche Schädigung des Gedankens als Bezeichnung einer Willensrichtung oder eines natürlichen Triebes genommen werden könnte, erledigen sich teils wie Rö 8, 4 ff. dadurch, daß es unmöglich ist, das Wort in anderem Sinne zu fassen, als es dort v. 3 gebraucht ist, teils dadurch, daß eben Stellen wie diese es unnötig und unmöglich machen, anderwärts wie Ga 3, 3; 5, 13. 16 ff.; 6, 8 eine andere Bedeutung zuzulassen. Es fragt sich nur — und hier liegt das Problem, — inwiefern die *σάρξ* als das Subjekt solcher Willensrichtung gedacht wird und werden kann, die doch sonst der *καρδία* beigelegt wird, Mt 15, 10; Rö 1, 24.

Zwar löst sich diese Schwierigkeit nicht durch die Wahrnehmung, daß der Mensch selbst, das eigentliche Subjekt solcher Willensrichtung, wie und weil er im Fleische sich darstellt und durch das Fleisch ist, seiner Art nach als Fleisch bezeichnet werde. Denn es ist eben nicht überall der Mensch selbst, sondern das, was ihn bestimmt, gemeint, vgl. Rö 7, 14: ich bin von Fleisch (*σαρκινός* = *σάρξ εἰμι*, nicht bloß *σαρκικός*, wie die Rec.

bat = *κατὰ σάρκα εἰμί*), unter die Sünde verkauft, m. v. 18: in mir, das ist in meinem Fleische (*ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου*, nicht *τοῦτ' ἔστιν ἐν σαρκί*), wohnet nichts Gutes, und v. 25: mit dem Nous diene ich dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische dem Gesetze der Sünde. Aber diese Beobachtung führt doch zum richtigen Verständnis.

Selbstverständlich ist von dem alttestamentlichen בְּשַׂר־ auszugehen, und zwar von בָּשָׂר im Sinne von *σάρξ* (zuweilen *σῶμα*), in welchem es wesentlich nur vom Fleische des Menschen steht (die Ausnahme s. u.), während es von tierischem Fleische nur im Sinne von *κρέας* von dem zur Speise dienenden geschlachteten Fleische bezw. dem Opferfleische steht. Nie steht *σάρξ* vom Opferfleische, und diese Verteilung des Gebietes von בשׂר unter *σάρξ* und *κρέας* ist so bestimmt abgegrenzt, daß auch wo *σάρξ* resp. *σάρκες* als Obj. von *φαγεῖν* erscheint, immer das Fleisch des Menschen, also etwas unnatürliches gemeint ist, sei es eine unnatürliche Situation wie Le 26, 27; Dt 28, 55, oder daß es bildlicher Ausdruck für ein Gerichtsverhängnis oder für eine das Leben des andern zu Grunde richtende Anfeindung und Verfolgung ist, vgl. Gen 40, 19; 1 Sa 17, 44; 2 Kg 9, 36; Hi 19, 22. 31, 31; Ps 27, 2. 79, 2; Kohel 4, 5; Jes 9, 20. 10, 18. 49, 26; Jer 19, 9; Ez 32, 5; Sach 11, 9; Da 7, 5. Nur einmal setzen die LXX hier *κρέας* Sach 11, 16, aber im Zusammenhang eines Bildes, welches die Wahl dieses stärksten sinnlichen Ausdrucks rechtfertigt.

In dieser Beschränkung auf den Menschen bezeichnet nun בשׂר zunächst die Substanz des Leibes verbunden mit *ὀστέα* zur Bezeichnung des gesamten Stoffes, der den Leib ausmacht (Hi 2, 5; Ps 102, 6; Lc 24, 39), im nachbibl. Hebr. auch בָּשָׂר וָדָם, *σάρξ καὶ αἷμα*, vgl. Si 14, 18; Hbr 2, 16; 1 Ko 15, 50. Von den LXX wird es in diesem Sinne gewöhnlich dem griech. Sprachgebrauch entsprechend durch den Plural (Plur. der Masse) wiedergegeben, durch den Singular als Bezeichnung der Substanz nur Gen 2, 21; Ez 4, 7; Le 13, 10. 18, 24. 38. 39. 43; 2 Kg 4, 34. 5, 10. 14; Thren 3, 4. Von der Substanz des tierischen Leibes nur Le 4, 11; Gen 41, 2. 3. 4. 18. 19, während Ez 23, 20 *σάρκες* im Sinne von *αἰδοῖα* steht. Synekdochisch wird dann die Leiblichkeit des Menschen (nie die tierische) nach ihrer stofflichen Seite selbst als Fleisch bezeichnet (wie anderwärts, z. B. Ps 139, 15 u. a. als Gebein). Jedoch ist diese Synekdoche so eigentümlich hebräisch, daß die LXX zwar Ex 30, 32; 2 Kg 6, 30; Ps 38, 4. 109, 24. 119, 120; Kohel 5, 5 und namentlich in der Verbindung mit *καρδία* oder *ψυχή* Ps 16, 9. 38, 8. 63, 2. 84, 3; Kohel 2, 3. 11, 10; Ez 11, 19; 36, 26; 44, 7. 9 *σάρξ* setzen (Plur. *σάρκες* nur Le 21, 5, weil von mehreren die Rede ist), daneben aber gern *σῶμα* Le 6, 10. 14, 10; 15, 2. 3. 13. 16. 19; 16, 4. 24. 26. 28; 17, 16; 19, 28; 22, 7; 1 Kg 21, 27; Hi 41, 15; Pr 5, 11.

An den Gebrauch des Wortes von der Substanz des Leibes schließt sich nun die nächste Eigentümlichkeit des biblischen Sprachgebrauches an. Das Fleisch ist die erscheinende Seite des Menschen; im Fleische hat er sein Leben — er ist Fleisch. Dies Prädikat teilt er mit aller lebendigen Kreatur, Ps 78, 39; Jes 31, 3. Das Fleisch ist die Bedingung und Erscheinung ihres Daseins; durch das Fleisch gehört sie zusammen. Bei dem Menschen begründet das Band des Fleisches die Verwandtschaft, vgl. Gen 2, 24. 29, 14; Ri 9, 2 u. ö. Aus dem Prädikat wird dann Subjektsbezeichnung, Ps 56, 5; Dt 5, 26, und hieraus entwickelt sich der Ausdruck כָּל־בָּשָׂר *πᾶσα σάρξ* als Bezeichnung aller lebenden Kreatur, *πᾶσα σάρξ ἐν ᾗ ἐστιν πνεῦμα ζωῆς* Gen 6, 17. 7, 15; vgl. 9, 15—16; 7, 21; Le 17, 11—14; Nu 18, 15; Ps 136, 26 u. ö., insbesondere aber der Menschheit Gen 6, 3. 12; Ps 65, 3; 145, 22; Jes 40, 5. 6; 66, 16. 23—24; Jer 25, 31; Joel 3, 1; Sach 2, 13.

Damit hat sich die Religion der Offenbarung eine einheitliche, prädikative Bezeichnung der Gesamtmenschheit geschaffen, wofür wir außerhalb Israels vergeblich ein Analogon suchen. Als Fleisch erscheint alle Kreatur und insbesondere die Menschheit, weil darin ihre Art sich ausprägt. Als solches nämlich ist sie ohnmächtig und hinfällig, „Hauch, welcher dahinfährt und nicht zurückkehrt“ Ps 78, 39; Jes 40, 5 ff., darum auf Gottes Erbarmen angewiesen. Denn Fleisch ist nicht Geist, nicht Lebenskraft in sich selbst Jes 31, 3, steht darum im Gegensatz zu dem Geist, welcher Gottes ist und in welchem Gott sich offenbart, welcher der Kreatur nur von Gott her eignet, Nu 16, 22; vgl. 27, 16; Jer 32, 27. Gottes Geist erhält und vernichtet die Kreatur, welche Fleisch ist, Jes 40, 7; vgl. Hi 12, 10; 34, 14; Ps 104, 29. 30. Über alles Fleisch wird das Gericht Gottes ergehen Jes 40, 5—7; 49, 26; 66, 16; Jer 12, 12; 25, 31; 45, 5; Ez 20, 48; 21, 4. 5; Sach 2, 13; aber auch die Heilsoffenbarung ist bestimmt für alles Fleisch, Jes 40, 5 ff.; 66, 23 f.; Joel 2, 28; Sach 2, 13, und zwar wird sie eine Geistesausgießung über alles Fleisch sein. Der

Gegensatz zwischen der Kreatur bezw. dem Menschen, welcher seiner Art nach Fleisch ist, und zwischen dem Geiste bezw. Gott ist aber nicht bloß ein Gegensatz zwischen Unkraft und Kraft, Ps 56, 5; 2 Chr 32, 8, sondern, worauf das Gericht über alles Fleisch hinweist, ein sittlicher Gegensatz, Dt 5, 23: „denn was ist alles Fleisch, daß es hören möchte die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer reden und leben?", vgl. m. Ex 33, 20; Jes 6, 5. Denn alles Fleisch hat seinen Weg verderbt auf Erden Gen 6, 12. 13; vgl. m. 1, 31, wodurch der Gegensatz zwischen dem Geist Gottes und dem Fleische erst seine eigentümliche Schärfe bekommt, Gen 6, 3.

So verbindet sich im AT mit dem Begriff des Fleisches die Vorstellung der Ohnmacht, Heilsbedürftigkeit und Sündhaftigkeit des auf Gott angewiesenen Menschen, dessen Unterschied von Gott und Gegensatz zu Gott der Gegensatz von Fleisch und Geist ist. An diesen alttestamentlichen Begriff knüpft die neutestamentliche und insbesondere die paulinische Verwendung und Ausbildung desselben an, und zwar thut sie dies im Unterschiede, ja man wird sagen können im Gegensatze zu der Sprache und den Anschauungen der Synagoge.

Wir stehen nämlich vor der eigentümlichen Erscheinung, daß die bedeutsamsten Züge der Vorstellung schon in den alttestamentlichen Apokryphen so gut wie ganz zurücktreten. Von der *σάρξ* als Substanz des menschlichen Leibes wird geredet Sir 19, 12. 44, 20; Judith 14, 10; vgl. den Plur. Sap 12, 5; 19, 21; Sir 38, 28; Jud 16, 17; 2 Mak 9, 9; 4 Mak 6, 6. 7, 13. 9, 20; 15, 12. 17; Bar 2, 3. *Πᾶσα σάρξ* findet sich ganz wie im AT Sir 1, 8; 13, 15; 17, 4; Ju 2, 3 u. ö. Dagegen tritt der Gedanke an die Niedrigkeit und Hinfälligkeit fast ganz zurück (nur Si 14, 17. 18; 28, 5; 40, 8), und der Unterschied von Gott kommt nur noch in der Verbindung בְּשַׂר וָדָם, *σάρξ καὶ αἷμα* (Sir 14, 18), aber entfernt nicht im sittlichen Sinne zum Ausdruck, und gerade so liegt die Sache in den Pseudepigraphen und der übrigen nachbiblischen synagogalen Litteratur, in welcher von der alttestamentlichen Anschauung nur der in der Verbindung בשׂר ודם enthaltene Rest übrig geblieben ist, vgl. die Wörterbücher von Buxtorf und Levy unter בָּשָׂר, sowie Lightfoot, hor. hebr. et talm. zu Mt 16, 17; Vorstius, de hebraismis N.T. ed. J. F. Fischer, p. 125. (Wenn im sogen. 4. Buch der Mak oder der Schrift de rationis imperio von *τὰ τῆς σαρκὸς πάθη* [7, 18] die Rede ist, so entstammt dies dem bei Plutarch vertretenen Gebrauch von *σάρξ* zur Bezeichnung der Leiblichkeit als Mittel bezw. Subjekt des sinnlichen Genusses, *αἱ τῆς σαρκὸς ἐπιθυμίαι*, die auf sinnlichen Genuß gerichteten Begierden). Ebensowenig wie die Theologie der Synagoge hat sich der Alexandrinismus die alttestamentliche Anschauung angeeignet. Schon die LXX haben an bedeutsamen Stellen (Nu 16, 22; 27, 16; Jes 31, 3) das Verhältnis von Geist bezw. Gott und Fleisch verkehrt in den auch sonst ihnen geläufigen Gegensatz von Geist und Materie. Indes die Aufgabe der Übersetzung nötigte sie doch, wenigstens das Wort stehen zu lassen, welches dann dem späteren Alexandrinismus Philos so unbequem wurde, daß er nur selten und ungern damit operiert wie in der Schrift de gigantibus I, 266, 36, wo er im Anschluß an Gen 6, 3; Le 18, 1 sagt: *αἴτιον τῆς ἀνεπιστημοσύνης ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις.* Die von dem *φόρτος τῶν σαρκῶν* beschwerten Seelen *ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τοὺς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἑλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῇ προσερρίζωνται.* Aber, wie schon dieser Satz zu verstehen giebt, — hier schlägt doch ein ganz anderer Gedanke als der alttestamentliche durch, der Gedanke nämlich, den er sonst in seinen Aussagen über das Verhältnis der *ψυχή* oder des *νοῦς* zum *σῶμα, τὸ συμφυᾶ νεκρὸν ἡμῶν* zum Ausdruck bringt, vgl. seine Schrift quod deterius potiori insidiatur. Philos Anschauung ist nicht etwa eine Umsetzung biblischer Anschauungen in alexandrinische Philosophie, sondern ganz deutlich nur die Umsetzung der in der Synagoge an die Stelle des alttestamentlichen Begriffes בָּשָׂר getretenen Anschauung von dem im Menschen mit dem יֵצֶר טוֹב verbundenen und sich stoßenden יֵצֶר הָרָע, dem bösen Triebe, aus welchem als dem Triebe zum Sinnlichen, der „den Aufschwung des Geistigen erschwert" (Hamburger, Encyklop. des Judent. 2, 1230 ff.), das wirkliche Böse hervorgegangen sei. Vgl. auch Weber, Jüd. Theol. 2. Aufl. § 47—49. Der Staub von Erde Gen 2, 7 soll den Jezer hara, der lebendige Odem den Jezer tob bezeichnen. Der Jezer hara ist nicht an sich böse, denn ohne ihn würde niemand ein Haus bauen, eine Frau heiraten, überhaupt die Welt nicht bestehen; aber der Mensch herrscht nicht über ihn, wie er sollte und könnte. Tanchuma zu Gen 3, 22 heißt es: „Gott selbst nennt den menschlichen Trieb böse (Gen 8, 21), wer vermag ihn gut zu machen? Nicht Gott machte ihn böse, sondern der Mensch. Siehe das Kind wird 9 Jahre alt und weiß nichts von der Sünde. Warum findet sich bei ihm die Sünde später ein?

Weil der **Jezer hara** erwacht. Kann der Mensch sich nicht vor ihm schützen? Gewiß, denn er war es, der ihn böse gemacht. Giebt es doch viele Gegenstände in der Welt, die du umzugestalten vermagst. Es giebt nichts Bitteres als die Feigbohne; durch siebenmal Kochen bereitest du sie schmackhaft. Ebenso geschieht es mit den Senfkörnern und den Kapperbeeren. Sollte dies nicht mit dem **Jezer hora**, den Gott nicht böse geschaffen, möglich sein?"

Philo ist ein Beweis dafür, daß diese Anschauung nicht späteren Ursprungs ist. Um so auffallender ist nun die Thatsache, daß die neutestamentlichen Schriftsteller — Paulus, wie sich zeigen wird, nicht ausgenommen — nicht hieran, sondern unmittelbar an das AT anknüpfen, und zwar nicht wie die alttest. Apokryphen nur in beschränktem Maße, sondern gerade in dem wichtigsten Punkte sie von da aus weiterbildend.

In den synopt. Evangelien und der AG bezeichnet *σάρξ* die Substanz der Leiblichkeit Lc 24, 39; Act 2, 26. 31, den Menschen und die Menschheit Mt 19, 5—6; Mc 10, 8; Mt 24, 22; Mc 13, 20; Lc 3, 8; Act 2, 17; sie kennzeichnet den Unterschied von Gott und zwar nicht im physischen Sinne Mt 16, 17, und daran schließt sich das Mißverhältnis der *σ.* zu dem göttlichen Lebensprinzip in der Innerlichkeit des Menschen Mt 26, 41; Mc 14, 31 (die beiden letzteren Momente fehlen in den lukanischen Schriften, — wohl im Zusammenhang mit ihrer griechischen Färbung).

Die johanneischen und petrinischen Schriften, der Brief Judae sowie der Hebräerbrief fügen keine neuen Momente hinzu, sondern machen nur das Gesamtbild der Vorstellung voller. Der Gebrauch des Hebräerbriefes beschränkt sich auf die durch ihre Substanz gewertete Leiblichkeit des Menschen, welche für sein irdisches Dasein charakteristisch ist. Vgl. 2, 14. 12, 9. Durch sie ist Christi Erscheinung und Heilswerk bedingt und gestaltet 5, 7; 10, 20. Im Unterschiede von dem auf die *τελείωσις τῆς συνειδήσεως* gerichteten Heilswerke, welches Jesus vollbracht hat, haben die Satzungen und Wirkungen der alttestamentlichen Ökonomie an der *σάρξ*, in der sich das Leben gestaltet, ihr Objekt und ihre Grenze 7, 16; 9, 10. 13. 14, indem sie dazu dienen, Israel und seine Glieder im Bunde und damit für die Heilszukunft zu erhalten. Es ist klar, daß diese zwar dem AT nicht entnommene Ausdrucksweise doch ebenso auf dem alttest. Gegensatze zwischen Fleisch und Geist, wie Mt 26, 41; Mc 14, 38 beruht; vgl. übrigens Le 14, 10; 15, 13. 16; 16, 4 u. a. In den petrin. Schriften erscheint der Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* als Gegensatz der *σ.* zum Geiste Gottes — 1 Pt 3, 18 — und als Gegensatz der *σ.* zum menschlichen *πν.* 4, 6 vgl. 3, 21 (Hbr 9, 14 vgl. m. 5, 7; 10, 10. 20). Ihr Zusammenhang mit der Sünde wird betont 4, 1. 2, jedoch nicht, wie die Erinnerung an die *σάρξ* Christi zeigt, als wäre *σ.* und Sünde so gut wie identisch. Eigentümlich sind in 2 Pt 2, 10. 18 die *ἐπιθυμίαι σαρκός*; mit dem die sogen. Fleischessünden gemeint sind (vgl. Jud 7. 8. 23), aber eher im Anschluß an das alttest. בשר im geschlechtlichen Sinne Le 12, 3; Ez 23, 20, als an den oben erwähnten Sprachgebrauch bei Plutarch.

Derselbe Gegensatz zwischen Gott resp. Geist Gottes und Fleisch beherrscht den Gebrauch des Wortes in den johanneischen Schriften, sowohl Ev 1, 13, wo die Geburt aus Gott und *ἐκ θελήματος σαρκός*, und 3, 6 wo aus dem Fleische und aus dem Geist geboren werden einander gegenübergestellt werden, wie wenn von Christo gesagt wird 1, 14: *ὁ λόγος ὃς ἦν θεὸς πρὸς τὸν θεόν, σάρξ ἐγένετο·* oder wenn von seinem Kommen, Gekommensein *ἐν σαρκί* 1 Jo 4, 2. 3; 2 Jo 7, von seiner *σάρξ* und seinem *αἷμα* 6, 51—55. 63 die Rede ist. Der Satz Jo 1, 14 bringt ebenso wie das *Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς* 1 Jo 4, 2. 3 die ganze Paradoxie seiner Erscheinung zum Ausdruck, und gerade diese Paradoxie, daß derjenige, welcher allein unter allen, die *σάρξ* sind, des Geistes mächtig ist Jo 1, 32 f.; 3, 34; 6, 63 und Macht haben soll über alles Fleisch 17, 2, *ἐν σαρκί*, ja als *σάρξ* erscheint, ist das was den Glauben ebenso erschwert wie fordert und das Wort vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes hervorruft 6, 51 ff.; denn gerade diese Gestalt, in der Jesus am allerwenigsten nach dem des Geistes mächtigen Messias aussieht Jo 8, 15, ist das Mittel, der Welt das Leben zu geben. Ohnmacht, Hilflosigkeit, Heilsbedürftigkeit kennzeichnet die *σάρξ* im Unterschiede von Gott und seinem Geiste (Ps 56, 5; 2 Chr 32, 8). Nur die Unterschiedenheit des Subjektes bewirkt es, daß Christus von sich sagen kann *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας*; 8, 46, während bei allen anderen sich thatsächlich mit der in der *σάρξ* sich ausprägenden Art die Sünde verbindet 1 Jo 2, 16.

Paulus ist es, der den ganzen Inhalt nicht sowohl dieses Begriffes als vielmehr dieser Art des Menschenwesens, Fleisch zu sein, im Zusammenhange seiner Erfahrung von sich selbst und vom Geiste der Heilsgegenwart Gottes voll erfaßt und zum Ausdruck gebracht

hat. Er redet in demselben Maße mehr von der σάρξ, in welchem er mehr als alle neutest. Schriftsteller vom heiligen Geiste redet, und es bedarf nur eines Blickes auf Rö 8 und Ga 3—5, um zu erkennen, daß seine Aussagen ebenso im engsten Zusammenhange mit seinem Glaubensleben und seiner „Heilserfahrung", seinem Erleben Gottes stehen, wie
5 sie zugleich gerade in den für seine Ausführungen grundlegenden Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα unmittelbar an das AT anschließen, — also in dieser letzteren Beziehung genau wie die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller. Wie wenig er anschließt an die „Anthropologie des palästinensischen Judentums", wird sich im folgenden ergeben.

Zunächst erscheint bei Paulus σ. einfach als Substanz des Leibes Eph 5, 30; 1 Ko
10 15, 39 (der einzigen Stelle, an der er σ. auch von anderen Kreaturen gebraucht), welche zugleich den Geschlechtszusammenhang vermittelt, 1 Ko 6, 16; Eph 5, 31. 28; Rö 9, 3; 11, 14. Synonym σῶμα steht es dann Kol 2, 1. 5 vgl. m. 1 Ko 5, 3; 2 Ko 7, 5; 1 Ko 7, 28; 5, 5, um die durch die σάρξ charakterisierte Leiblichkeit, die Art derselben in ihrem Unterschiede sowohl von der Innerlichkeit, Eph 2, 11; Kol 2, 13;
15 Ga 6, 13; Dt 10, 16; Ez 36, 26; 44, 7. 9; Ps 63, 2; 84, 2, wie vor allem in ihrem Unterschiede von Gott und dem Geiste Gottes zu betonen, wie sie sich in ihrer Hinfälligkeit, Hilfsbedürftigkeit und Schwäche ausprägt 2 Ko 7, 5. 6; 4, 11; Phi 1, 22. 24. 20, und überall dort, wo sie sich als σ. geltend macht, ein gegensätzliches Verhalten zu Gott und seiner Bezeugung mit sich führt, 2 Ko 10, 3: ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες
20 οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα. Rö 13, 14; Phi 3, 3. 4. Man vgl. auch das anders gewendete ἐν σαρκί, ἐν πν. εἶναι = in Kraft des Fleisches, in Kraft des Geistes sein Rö 8, 8. 9, sowie Rö 2, 28. Überall ist es die die Leiblichkeit konstituierende und dadurch das Leben bestimmende σάρξ in dieser ihrer Eigenart, so daß κατὰ σάρκα ζῆν und πράξεις τοῦ σώματος Rö 8, 13 gleich gesetzt werden. So sehr wiegt dieser Gesichtspunkt vor,
25 daß sogar die alttestamentliche Bezeichnung der Menschheit als πᾶσα σάρξ, die sich nur selten (Rö 3, 20; Ga 2. 16; 1 Ko 1, 29) beim Apostel findet, davon beeinflußt wird, und daß auch der durch die σ. vermittelte Naturzusammenhang Ga 4, 23; Rö 8, 9 unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes zu dem, was der Geist wirkt, angesehen wird, vgl. Rö 9, 5; 1, 3; 1 Ko 10, 18. Ihr haftet alles an, was des Menschen Art kennzeichnet,
30 1 Ko 3, 3. 4; Rö 6, 19. Daher der Gegensatz gegen die καινὴ κτίσις 2 Ko 5, 16. 17; vgl. παλαιὸς ἄνθρωπος Rö 6, 6; 8, 3 ff. Entsprechend dem Wesen der neutestamentl. Heilsoffenbarung gestaltet sich deshalb der alttest. Gegensatz zwischen Gott und Mensch, Fleisch und Geist zu dem Gegensatze zwischen σ. und dem πνεῦμα ἅγιον, dem Geiste der neutest. Heilsgegenwart Gottes Rö 1, 3. 4; 1 Ti 3, 16; Rö 8, 1 ff.; Ga 3, 3; 6, 8;
35 5, 16 ff.; so daß sich nun für den paulin. Begriff von σ. das Schema ergiebt: 1. als Gegensatz zum menschlichen πνεῦμα, a) als Gegensatz der Leiblichkeit zur Innerlichkeit, b) als Gegensatz der schlechten Leiblichkeit zur Innerlichkeit des göttlichen Lebensprinzips im Menschen; 2. als Gegensatz zum göttlichen πν. und zwar a) zu dem Geiste als dem Prinzip aller göttlichen Selbstbethätigung, b) zu dem neutestamentlichen πνεῦμα ἅγιον.

40 In diesem letzteren Gegensatze erschließt sich nun dem Apostel in seiner eigenen Erfahrung bezw. der Klarheit über sich selbst, die er im Glauben und durch den Glauben gewinnt, der Zusammenhang zwischen σάρξ und Sünde, indem die der Wirksamkeit Gottes und seines Geistes gegenüber allgemein erfahrbare Eigenart der menschlichen σάρξ die ist, daß mit ihr und durch sie dem Menschen seine sündige Bestimmtheit, das unter die Sünde
45 verkauft sein anhaftet, Rö 7, 14. Sie ist σάρξ ἁμαρτίας, von der Sünde bestimmt, Rö 8, 3, die in ihr wohnt, sie durchwohnt, Rö 7, 18. 20. 23. In diesem Sinne ist der Leib ein σῶμα τῆν σαρκός Kol 2, 11, dessen Glieder Mittel der Sünde kraft des in ihnen herrschenden νόμος τῆς ἁμαρτίας Rö 7, 23 vgl. m. V. 5. 20; 6, 19; die Sünde selbst πράξεις τοῦ σώματος 8, 13 vgl. Kol 3, 5; Rö 6, 19, die Sündentriebe ἐπι-
50 θυμίαι τῆς σαρκός Eph 2, 3; Ga 5, 16. 17. 24, oder τοῦ θνητοῦ σώματος Rö 6, 12, θελήματα τῆς σ. Eph 2, 3, als παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν wirksam in den Gliedern, so lange der Mensch nur ἐν σαρκί, in Kraft des Fleisches, und darum κατὰ σάρκα, noch nicht ἐν πνεύματι oder διὰ πίστεως ist und lebt Rö 7, 5; 8, 5. 8. 12. 13. Paulus kennt ein zweifaches ἐν σαρκί εἶναι, je nachdem bloß die Schwachheit im Unter-
55 schiede von der Macht Gottes 2 Ko 10, 3, oder die sündige Bestimmtheit im Vordergrunde steht. Im letzteren Falle eignet ihr ein eigentümliches, wider Gott gerichtetes φρόνημα Rö 8, 6. 7, ein ἐπιθυμεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος Ga 5, 17. Das eigentliche Subjekt des φρονεῖν ist der Mensch Rö 8, 5; indem er aber τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖ und sich mit seinem Fleische identifiziert, kommt τὸ φρόνημα τῆς σαρκός 8, 6 zu stande,
60 dort schmerzlich empfunden, wo der νοῦς sich dem Gesetze Gottes zugewendet hat und der

7, 25 auf den kürzesten Ausdruck gebrachte Zwiespalt eingetreten ist (vgl. Mt 26, 41), anderwärts aber so wenig empfunden, daß selbst der *νοῦς* ein *νοῦς τῆς σαρκός* ist Kol 2, 18, vgl. *θελήματα τῆς σ. καὶ τῶν διανοιῶν* Eph 2, 3.

Überall ist es die *σάρξ* unserer Leiblichkeit bezw. die durch die *σ.* qualifizierte und nach ihr benannte Leiblichkeit, von der solches ausgesagt wird, die so beschaffene Leiblichkeit, ohne die wir das Leben nicht haben und nicht bethätigen können. Daß wir sind und was wir sind, sind wir durch sie, und darum erfahren wir auch uns selbst in ihr und durch sie als unter die Sünde verkauft, die Sünde als durch sie und mit ihr in ihrem Unterschiede und in ihrem Gegensatze gegen Gott uns überkommen. Nachdem zuerst Beck und sodann Hofmann diese Bedeutung der *σ.* in der ganzen heil. Schrift und speziell bei Paulus anerkannt haben, ist namentlich Holsten in seiner o. a. scharfsinnigen Untersuchung so energisch dafür eingetreten, daß sie gegenwärtig (vgl. Clemen a. a. O.) fast allgemein anerkannt ist. Um so ernster ist nun die Frage, inwiefern die *σ.* wirklich oder gar, wie manche wollen, Quelle der Sünde sei? ob dies bloß ein paulinisches Theologumenon oder Beschreibung der Wirklichkeit sei?

Holsten sieht darin wie die meisten Neueren lediglich ein paulinisches Theologumenon. *Σάρξ* sei für Paulus die irdisch materielle Substanz des tierischen Organismus, identisch mit der irdischen Materie überhaupt, unterschieden von ihr nur durch das Moment des Lebendigen. Es sei das Wesen des Menschen, irdisch-lebendige Materie zu sein. Als solche habe der Mensch nach Paulus kein dem Wesen Gottes, dem *πνεῦμα* gleiches oder verwandtes als ein seinem Wesen immanentes und den Begriff desselben mitbestimmendes Moment. *Πνεῦμα* sei die nichtmaterielle, geistige, göttliche Substanz, *σάρξ* die materielle, sinnliche Substanz, *πν.* das Unendliche, *σάρξ* der Ausdruck für den Begriff des Endlichen. Zwischen dem paulinischen und dem modern-philosophischen Begriffe des Menschen bestehe kein anderer Unterschied als der zwischen „Fleisch" und „endlicher Geist". Gott als *πν.* und der Mensch als *σάρξ*, Unendliches und Endliches, stehen in absolutem Gegensatze. Dieser Gegensatz offenbare sich vor allem im Gebiete des praktischen Geistes, des Willens. Die *σ.* als das Endliche sei Prinzip der Vergänglichkeit, des Irrtums, des Bösen. Die *ἐπιθυμία* sei die notwendige Offenbarung der sarkischen Substanz. Sie sei ein *νόμος* in der *σάρξ*, weil Naturnotwendigkeit. In ihr offenbare sich der vollendetste Gegensatz von Mensch und Gott, *σάρξ* und *πνεῦμα*. Der Gegensatz der Substanzen sei der Gegensatz ihrer Wirkungen. Die *σ.* sei das Böse und alles Böse habe sein Prinzip nur in ihr. „Alle Sünden, welche wir als Wirkungen des endlichen Geistes auffassen, leitet Paulus her aus der *σ.*" und dies folgt aus dem Dualismus der Substanzen. Es soll zu unterscheiden sein zwischen der objektiven Sünde, die mit der *σάρξ* gesetzt ist — daher *σ. ἁμ.* — und der subjektiven Sünde, welche erst durch die Offenbarung des heil. Willens Gottes an das Bewußtsein des Menschen entstehe als notwendige Offenbarung der menschlichen Natur. So sollen wir in den Begriffen *σάρξ* uud *πν.* die Grundbegriffe der theologischen Spekulation des Ap. Paulus sowie des Dualismus haben, der nach Holsten die ganze Weltanschauung des Paulus durchziehen soll. R. Schmidt, Lüdemann und Pfleiderer haben unter einigen Modifikationen die Auffassung Holstens adoptiert. Ihre Wurzeln soll diese paulinische Weltanschauung in den religiösen Kategorien der jüdischen, den spekulativen der hellenistischen Weltanschauung haben, in welchen Paulus das neue Lebensgefühl des Messiasglaubens begriffen und zum Bewußtsein erhoben habe. (Vgl. die Darstellung der philon. Anthropologie bei Siegfried, Philo von Alex. als Ausleger des AT, Jena 1875, S. 235 ff.)

Es liegt indessen nach dem, was oben über philonische und vorphilonische Anschauungen ausgeführt wurde — und um diese handelt es sich im Grunde in der Auffassung Holstens — auf der Hand, daß die paulinischen Gedanken damit ebensowenig wie die Aussagen der übrigen neutestamentlichen Schriften zu thun haben. Sie liegen wie diese durchaus in der geraden Fortführung der alttestamentlichen Linie, die sie sowohl im Gegensatze gegen die Synagoge wie gegen den Alexandrinismus unmittelbar aufnehmen und weiterführen, — eine Erscheinung, die wir auch bei anderen wichtigen Punkten der neutestamentlichen Verkündigung wahrnehmen und die uns nötigt, eine doppelte Richtung des religiösen Vorstellungslebens anzuerkennen, die eine vertreten und beeinflußt durch die Synagoge als theologische Schule und ihre Ausdrucksweise, litterarisch vorliegend in den alttestamentlichen Apokryphen, Pseudepigraphen und dem talmudischen Schrifttum sowie bei Philo, die andere unmittelbar an die hl. Schrift Israels anknüpfend, vertreten durch die „Stillen im Lande", uns bekannt durch das NT. Gerade der Begriff der *σ.* zeigt, wie wenig dieser Kreis beeinflußt ist durch die synagogale Theologie, vgl. Joh. 7, 49, und wer-

nun sogar Paulus nichts sagt und weiß vom Jezer tob und Jezer hara der Synagoge geschweige denn von der alexandrinischen Formulierung dieser Anschauung, sondern ebenfalls unmittelbar an das AT anschließt, so zeigt sich darin jene Macht der Bekehrung zu Christus, welche auch sonst unwillkürlich von der Schule zur Bibel zurückgeführt hat.

Muß dies zugestanden werden, so ist für die Entscheidung unserer Frage viel gewonnen. Daß Paulus die Wirklichkeit, also unsre *σάρξ*, wie sie ist, meint, wird anerkannt. Nicht anerkannt wird (von Gunkel, Holtzmann, Clemen u. a.), daß er von nichts anderem als unserer gegenwärtigen Wirklichkeit rede. Man schreibt ihm die Meinung zu, die *σ.* sei überhaupt die Quelle und Ursache der Sünde in der Welt, und Rö 7, 8 ff. enthalte eine andere Anschauung über die Entstehung der Sünde als Rö 5, 12 ff., so daß bei ihm zwei (vielleicht unter Berücksichtigung von 2 Ko 11, 3 gar drei) in unlösbarem Widerspruch miteinander stehende Theorien über den Ursprung der Sünde sich finden sollen, wie es auch im AT der Fall sei, in welchem auf Gen 3 sonst nirgend zurückgegangen werde. Daß es wissenschaftlich mindestens ein bedenkliches Verfahren ist, bei einem Manne wie Paulus einen so tiefgreifenden Widerspruch einfach zu konstatieren, ohne den Versuch einer Ausgleichung zu machen, liegt auf der Hand. Wenn diese Annahme richtig wäre, so gewänne es den Anschein, als wenn die Theorie über den Ursprung der Sünde aus der *σ.* im wesentlichen die gleiche wäre, wie das Theologumenon der Synagoge über Jezer tob und Jezer hara. Nun enthält aber gerade Rö 7, 14 ff. den stärksten Gegensatz gegen die oben aus Tanchuma zu Gen 3, 22 angeführte Anschauung. Der Einwand aber, daß wie Gen 3 im AT, so Rö 5, 12 ff. abgesehen von 1 Ko 15, 21; 1 Ti 2, 14 in den paulinischen Schriften wie überhaupt im NT nicht weiter berücksichtigt würden, ist um so weniger stichhaltig, als dazu für die biblischen Schriftsteller ebenso selten Veranlassung vorlag, wie für unsere Predigt des Evangeliums, die bekanntlich in demselben Maße an Kraft einbüßt, als in ihr von Adam statt von uns die Rede ist. Wenn Paulus überall, wo er von der *σ.* redet, unsere gegenwärtige Wirklichkeit meint, so bleibt die Frage offen, wie es zu dieser Wirklichkeit gekommen ist, nämlich nicht, daß wir überhaupt *σ.* und *σῶμα*, sondern eine solche *σ.* haben. Daß sie, so wie sie jetzt ist, nicht Gottes Werk, sondern höchstens Gottes Gericht sein kann (vgl. Ga 3, 22; Rö 11, 22), versteht sich wie für jeden Christen, so auch für Paulus von selbst. Dies um so mehr als die *μέλη τοῦ σώματος*, mit welchen wir der Sünde dienen, bestimmt sind zum Dienst der Gerechtigkeit Rö 6, 13. 19, und die Auferstehungshoffnung 1 Ko 15 so wenig mit einer Vernichtung der *σάρξ* wie des *σῶμα* rechnet. Ist es aber die *σάρξ* so wie sie jetzt ist, das *σῶμα τῆς σαρκός* in seinem gegenwärtigen Zustande, wovon die paulinischen Aussagen gelten, also das *σῶμα* nicht beherrscht und gestaltet von *πνεῦμα* (1 Ko 15, 39—44), so ist nicht abzusehen, wie damit seine an Gen 3 anschließenden Aussagen über den Ursprung der Menschheitssünde in Widerspruch stehen sollen. Unsere *σάρξ*, wie sie ist, ist Sitz der Sünde, nicht Ursache ihrer seis ersten seis überall sich wiederholenden Entstehung. Dies aber hängt damit zusammen, daß unser Leben überhaupt an die *σ.* gebunden ist, durch sie und mit ihr sich und damit so sich fortpflanzt, nicht wie es durch Gott, sondern wie es durch den Fall geworden ist. Deshalb pflanzt sich mit dem Leben die Unkraft, der Tod und damit zugleich die Unkraft zum gottgewollten Leben und die Richtung auf das Gegenteil, die *ἔχθρα εἰς θεόν* (Rö 8, 7. 8) fort. Wir sind was und wie wir sind, durch unser Fleisch, wir sind im Fleische, in Kraft des Fleisches statt des Geistes, — wir sind Fleisch. Vgl. aus dem AT Ps 51, 7; Hi 14, 4. Darin liegt offenbar nichts weniger, als daß die Sinnlichkeit die Quelle, auch nicht einmal, daß das Fleisch im Unterschiede von den übrigen Bestandteilen des menschlichen Wesens der Sitz der Sünde sei, denn eben alles, auch das Herz, der Ursprungsort der Sünden, eignet dem Menschen durch das Fleisch bezw. dem Fleische selbst. Seit die Sünde in der Welt ist, werden auf dem Wege des Fleisches nur Sünder geboren, und darum kann der Apostel, sobald in ihm ein Zwiespalt mit seiner mit dem Fleische ihm angeborenen Art eingetreten ist, zwischen *νοῦς* und *σάρξ* so unterscheiden, wie er Rö 7, 25 thut und von einem *νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενος τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου* reden, umsomehr, als bei solchem Zwiespalt der Zusammenhang der Sünde mit der Naturbasis des Lebens sich fühlbar macht.

So ist von keiner Seite her ein Anlaß, *σ.* = menschliche Natur oder wenigstens besser und bestimmter = menschliche Art zu nehmen. Es ist das Fleisch in seiner eigentümlichen Art, das Fleisch und die mit demselben dem Menschen angeborene Art. Auch Christus ist erschienen *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, und dieser Ausdruck soll nicht den Unterschied, sondern die Übereinstimmung hervorheben. Der Sohn Gottes ist ein-

gegangen in die von der Sünde bestimmte *σάρξ*, so wie sie durch die Sünde geworden ist und jedem Sünder eignet. Denn eine andere, als die der geschichtlichen Menschheit eignende Erscheinung konnte er nicht annehmen, sodaß er in seinem Leibe als einem *σῶμα τῆς σαρκός* Kol 1, 22 allen Konsequenzen der Sünde unterworfen war Hbr 2, 14 f. Aber die Sünde selbst ist dadurch ausgeschlossen, sozusagen von Anfang an überwunden, daß das Subjekt des so gewordenen Lebens eben der Sohn Gottes ist. **Cremer.**

Fleischgenuß bei den Juden s. Speisegesetze.

Fleming, Paul, gest. 1640. — Johannis Molleri Cimbria literata II, p. 193 sqq.; Jördens, Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, Bd 1, S. 544 ff., Bd 5, S. 97 ff.; Hamburger Schriftstellerlexikon, Bd 2, S. 319—328; J. M. Lappenberg, Paul Flemings latein. Gedichte, Stuttgart 1863; und . . . . Deutsche Gedichte, 2 Bde, Stuttg. 1865 (Bibl. des litterarischen Vereins in Stuttg., 73., 82. u. 83. Bd.); Julius Tittmann, Gedichte von Paul Fleming, Lpz. 1870 (Zweiter Band der deutschen Dichter des 17. Jahrh., herausg. von Karl Goedeke u. Jul. Tittmann); Koch, Geschichte d. deutschen Kirchenliedes u. s. f., 3. Aufl., 3. Bd, S. 73—82; Gödeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung, 2. Aufl., Bd 3, S. 58—63; Kolde in AdB XII, 1878, S. 115 ff.; Gervinus, Gesch. der deutschen Dichtung, 3. Bd, 4. Aufl., Leipzig 1859, S. 232—240; K. A. Varnhagen von Ense, Biographische Denkmale, 4. Tl., 2. Aufl., Berlin 1846, S. 1—168.

Lappenberg hat am Schluß des 2. Bandes seiner Ausgabe der deutschen Gedichte Flemings S. 851—894 Mitteilungen „zur Biographie Paul Flemings“ gemacht, die den Beziehungen und Verhältnissen des Dichters bis ins Einzelne nachgehen; auf ihnen beruhen die Darstellungen von Tittmann, Goedeke u. s. f. Gervinus ist wegen der Schilderung des Verhältnisses Flemings zu Opitz, Varnhagen von Ense wegen des eingehenden Berichtes über Flemings Reisen zu erwähnen. Ueber Geburtstag und Sterbetag Flemings findet man die verschiedensten Angaben; die hier folgenden dürfen als sicher gelten. Die anscheinend so einleuchtende Berechnung des Sterbetages bei Goedeke (a. a. O. S. 63 oben) scheitert schon daran, daß Fleming an einem Gründonnerstag starb und der 2. April 1640 neuen Stils kein Gründonnerstag war; auch galt damals in Hamburg der alte Kalender. Ueber den Geburtstag vgl. u. a. Blätter für litter. Unterhaltung 1850, Nr. 126, S. 504.

Paul Fleming, — neben dieser Schreibung des Namens kommt auch Flemigk, Flemich und Flemming vor; er selbst schrieb später immer Fleming, — wurde am Donnerstag, den 5. Oktober 1609 (alten Stils), zu Hartenstein, einer unter dem Grafen Schönburg-Waldenburg stehenden Stadt im sächsischen Vogtlande geboren und am darauf folgenden Tage getauft. Sein Vater, Abraham Fl., war damals Schulmeister, wurde aber noch im J. 1609 Hof- und Stadtdiakonus zu Hartenstein, sodann im J. 1615 nach Topseiffersdorf und im J. 1628 nach Wechselburg versetzt; auch diese Orte gehörten den Grafen Schönburg-Waldenburg, mit denen die Familie Fl. in guten Beziehungen stand. Von Topseiffersdorf aus besuchte Paul Fl. die Stadtschule im nahegelegenen Mittweida; etwa zwölfjährig kam er dann auf die Thomasschule zu Leipzig. Hier wurde er, einer damaligen Sitte gemäß, kaum 14 Jahre alt, schon in der Universität immatrikuliert. Im Oktober 1628 begann er seine Studien an der Universität; er wählte das Studium der Medizin, beschäftigte sich aber zunächst mit Dialektik, Rhetorik und Poetik und ward am 2. Mai 1633 Doktor der Philosophie. Doch vernachlässigte er daneben die medizinischen Studien nicht; schon im Frühjahr 1631 tritt er bei einer medizinischen Disputation auf und gleiches läßt sich aus den folgenden Jahren nachweisen. Er verließ Leipzig anfangs August 1633, als die Kaiserlichen Leipzig eingenommen hatten und gleichzeitig die Pest schlimmer als bisher auftrat; ob er damals das medizinische Baccalaureat schon erworben hatte, ist nicht sicher; jedenfalls hatte er sein medizinisches Studium fast vollendet. Er begab sich zunächst nach Salitz, einem Gute nicht weit von Leipzig. Hier hörte er, daß die Gesandtschaft, die Herzog Friedrich III. von Holstein nach Persien zu schicken beabsichtigte, an der womöglich teilzunehmen ihn Adam Olearius schon früher aufgefordert hatte, zu stande kommen werde. Alsbald bewarb sich nun Fl. um Aufnahme in das Gefolge, — ob er sich dabei auch persönlich in Gottorp bei dem Herzog vorstellte, ist nicht sicher, — und durch die Empfehlung von Olearius u. a. gelang es ihm, als einer der vier Hofjunker und Truchsesse angenommen zu werden. Er nahm nun zu Wechselburg von seinem Vater, seiner Stiefmutter und den anderen Verwandten Abschied und verbrachte sodann die Zeit bis zum Aufbruch der Gesandtschaft zu Hamburg im Hause des vom Herzog zu seinem ersten Gesandten ernannten Gottorpischen Rates Lic. Philipp Kruse. Zweiter Gesandter war Otto Brüggeman, der zugleich als ihr geistiger Urheber anzusehen ist. Die Gesandtschaft brach am 6. November 1633 von Hamburg auf, und

erst nach fast sechsjähriger Abwesenheit kam Fl. im August oder September 1639 wieder nach Hamburg zurück. Die Reise ging zuerst nach Moskau, wo der Zar um Gewährung freien Durchzuges nach Persien gebeten wurde. Da die Bedingungen, unter denen dieser gewährt wurde, erst dem Herzog Friedrich in Gottorp vorgelegt werden mußten, trat man zunächst wieder die Rückreise an; doch blieb ein großer Teil des Gefolges in Reval. So verweilte auch Fl. vom 10. Januar 1635 bis zum 2. März 1636 in Reval. Ende März 1636 kam die Gesandtschaft zum zweitenmal in Moskau an; am 3. August 1637 betrat sie Ispahan und am 13. April 1639 traf sie auf der Rückreise wieder in Reval ein. Olearius hat in seiner zuerst 1647 in Schleswig erschienenen „Beschreibung der neuen orientalischen Reise" (hernach mehrfach wiedergedruckt und auch in andere Sprachen übersetzt, vgl. Lappenberg in der Ausgabe der deutschen Gedichte Fl.s, Bd II, S. 870 f. und Goedeke a. a. O. S. 64 f.) die merkwürdigen und nicht selten gefahrvollen Erlebnisse der Reisenden ausführlich und anschaulich geschildert; er gedenkt auch mehrfach besonders Flemings. Dieser hatte sich am 8. Juli 1639 in Reval mit Anna Niehusen, der Tochter eines dort ansässigen, aus Hamburg stammenden Kaufmanns Heinrich Niehusen, verlobt und beabsichtigte, sich in Reval als Arzt niederzulassen; ihm scheinen sogar Aussichten auf ein dortiges Physikat gemacht zu sein. Zunächst aber galt es, den medizinischen Doktorgrad zu gewinnen. Er reiste mit den Gesandten zur See nach Travemünde uud ging, nachdem er sich beim Herzog verabschiedet hatte, über Hamburg (vgl. oben) nach Leiden, wo er am 29. Oktober 1639 als M. Paulus Fleming inskribiert wurde. Am 23. Januar 1640 wurde er, nachdem er eine Dissertation „de lue Venerea" vorgelegt hatte, zum Doktor der Medizin promoviert. Am 7. März verließ er Leiden und kam am 20. wieder in Hamburg an. Hier erkrankte er, wahrscheinlich infolge der Kälte und anderer Beschwerden, die er auf der Reise ausgestanden; Ende März fühlte er, daß sein Ende nahe sei, und rüstete sich auf dasselbe. Er starb am Gründonnerstag, den 2. April 1640 (alten Stils), morgens 4 Uhr und ward am Ostermontag in der St. Katharinenkirche zu Hamburg, wahrscheinlich in dem Grabe der Familie seiner Braut, begraben. — So verlief das kurze und bewegte Leben eines unserer bedeutendsten Dichter. Schon auf der Schule zeigte sich seine große Begabung. Als Student lebte er in einem Freundeskreise, der von Opitz dichterisch angeregt war; ihm selbst war es etwas Wichtiges, daß er Opitz 1630 in Leipzig persönlich kennen lernte, und er hat sich immer als Schüler dieses Meisters angesehen. Aber er verdankte diesem Lehrer, abgesehen von der Anregung nur das Äußere, Versmaß und Sprache; völlig selbstständig hat er dieser Form einen Inhalt gegeben, und in dieser Hinsicht steht er, obwohl er auch hier ein Kind seiner Zeit bleibt, doch über Opitz. Es ist bemerkenswert, daß fast alle seine zahlreichen Dichtungen auf persönlichen Erlebnissen beruhen; er empfand wahr und tief, und was seine Seele bewegte, wußte er frei im Gedichte auszusprechen, und es zu thun, war ihm natürlich. Da ist nichts Nachgeahmtes und Angelerntes; aber es ist vieles eigentümlich. Namentlich teilt er die Künstelei und ein nach unserm Gefühl zu starkes Pathos mit den Dichtern der schlesischen Schule. Lappenberg hat gezeigt, wie man bei liebevollem Eingehen auf Fl.s Gedichte an ihrer Hand ihn durch sein Leben von seiner Studienzeit an bis zu seinem Tode begleiten kann, und alles, was ihn bewegt, mit ihm erlebt. Er führt uns in seinen Gedichten in den Kreis seiner Freunde und in die Familien, in denen er verkehrt. Dabei ist er ein frommer, gläubiger Christ und ein hochgebildeter, edler Mensch. Auch Liebe zum Vaterlande, das unter den schrecklichen Kriegswirren daniederlag, erfüllt ihn; das traurige Geschick Gustav Adolfs empfindet er als einen schweren Schlag für die Deutschen und protestantischen Interessen, die auch seine eignen sind. Den eigentlichen Zweck der persischen Reise, — es handelte sich um Eröffnung neuer Handelswege, — wußte er wohl kaum zu schätzen; aber er erwartet von dem Unternehmen einen Gewinn für die Verbreitung des Christentums und der Kultur im Orient; es ist ihm eine Art Kreuzzug. Für ihn bezeichnend ist, daß er ebenso gern und ebenso leicht wie in seiner Muttersprache in der lateinischen Sprache dichtet; er beherrscht diese vollkommen und verwendet sie in ihm eigentümlichen Bildungen. — Unter uns ist er am bekanntesten als Dichter des Liedes: „In allen meinen Thaten laß ich den Höchsten raten"; er hat dieses Lied, das ursprünglich aus 15 Strophen besteht, vor dem Antritt seiner Reise im J. 1633 gedichtet; ob schon zu Hamburg, wie gewöhnlich angegeben wird, oder erst in Reval, wird sich nicht mehr feststellen lassen. Unter seinen geistlichen Liedern hat nur dieses und zwar mit Recht allgemeine Verbreitung gefunden. — Fl. hatte selbst schon seine Gedichte zu sammeln und eine Ausgabe sowohl der lateinischen als der deutschen vorzubereiten begonnen. Er hat vor seinem Tode noch seinen Freund Olearius mit der Herausgabe derselben betraut;

doch hat dieser dem Auftrage nur sehr unvollkommen genügt. Olearius gab im J. 1641 zu Hamburg eine Auswahl („Prodromus") der deutschen Gedichte heraus; einige Jahre später (1646, nach anderer Annahme freilich schon 1642; die Ausgabe ist ohne Jahreszahl) erschien zu Lübeck eine vollständige (?) Ausgabe seiner deutschen Gedichte, die voll Fehler ist und in verschiedenen Nachdrucken dann noch mehr entstellt wurde. Eine des Dichters würdige, genaue Ausgabe besorgte zuerst Lappenberg (vgl. oben); auf seinen mühsamen und größtenteils abschließenden Forschungen beruhen dann alle späteren Veröffentlichungen über Fleming. **Carl Bertheau.**

Fletcher, J. W. s. Methodismus.

Fleury, Claude, gest. 1723. — Nicéron, Pour servir à l'histoire des hommes illustres, T. 8; Dupin, Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, T. 18; Reichlin-Meldegg, Gesch. d. Christenth., Bd I; Guettée, Histoire de l'église de France, T. 10. 11; Encyclopédie des sciences relig., t. 4, art. Fleury.

Claude Fleury ist zu Paris 6. Dez. 1640 geboren. Talentvoll, in der damals hochberühmten Jesuitenschule von Clermont gut unterrichtet, studierte er mit Erfolg die Rechte, ergriff schon mit 18 Jahren den väterlichen Beruf eines Advokaten und blieb 9 Jahre lang demselben treu; wie gut seine Kenntnisse waren, zeigen seine 1674 zu Paris erschienene Histoire du droit français (neu aufgelegt, Paris 1822), wieder gedruckt in Argou, Institution au droit français, Paris 1692 und seine sonstigen zahlreichen kirchenrechtlichen Werke. Aber seine Lieblingsneigung ging auf das Studium der Geschichte und Litteratur; der Umgang mit Bossuet, Bourdaloue, Pellisson u. a., der kontemplative Zug seines Wesens bestimmten ihn, Geistlicher zu werden; 1672 ward er Priester und Erzieher der Prinzen von Conti, 1680 wurde er zum Erzieher des Grafen von Vermandois, des legitimierten Sohnes Ludwigs XIV., ernannt. Seinen Zöglingen zuliebe verfaßte er mehrere geschichtliche Werke mit pädagogischem Hintergrunde. Les mœurs des Israelites, Paris 1681; Les mœurs des Chrétiens, 1682, oft aufgelegt 1712, 1772, neuerdings Lyon 1810; latein. Disciplina populi Dei in Vetere et Novo Testamento 1746, und Grand catéchisme historique, Paris 1679, lateinisch 1705, spanisch 1707, deutsch 1750, neu herausgegeben von Laboulaye und Dareste 1858. Seine Ansichten über Unterricht und Studium hatte er in dem Traité du choix et de la méthode des études, Paris 1675, verfaßt auf den Wunsch seines Freundes Bossuet, ausgesprochen. Ihm stand er auch als treuer Verfechter des Gallikanismus bei der Versammlung des katholischen Klerus 1682 zur Seite. Als sein Zögling 1683 starb, erhielt er die Cisterzienserabtei Locdieu im Rhodez. 1689 wurde er Sous-précepteur der königlichen Enkel, der Herzoge von Bourgogne, Anjou und Berry; 16 Jahre blieb er bei Hof, ein bescheidener, stiller, einfacher, nur seinem Beruf und seiner Wissenschaft lebender Mann, besonders beschäftigte ihn seine große Kirchengeschichte, deren erster Band 1691 erschien. 1696 wurde er an La Bruyères Stelle Mitglied der Akademie; seine Freundschaft mit Fénelon drohte ihm bei den quietistischen Streitigkeiten gefährlich zu werden, aber Bossuets Einfluß schützte ihn. Das Bistum Montpellier, das ihm angeboten wurde, lehnte er ab, und als 1706 Ludwig XIV. ihm zum Lohne der vollendeten Erziehung der Prinzen die Abtei Notre Dame d'Argenteuil übertrug, resignierte er sogleich und lebte ausschließlich seinen gelehrten Studien. Noch einmal wurde er an den Hof gezogen, als der Regent 1716 für Ludwig XV. einen Beichtvater suchte, der nicht Jansenist, nicht Molinist und nicht ultramontan sei. 1722 legte Fleury, durch Altersbeschwerden veranlaßt, die Stelle nieder; am 14. Juli des folgenden Jahres starb er zu Paris 83 Jahre alt, in das Grab den ehrenvollen Ruf eines allgemein geachteten, einfachen und lauteren Priesters nehmend. Sein Hauptwerk ist Histoire ecclésiastique, Paris 1691, 1722—1737, 36 Voll., 4°, 1740—1758; Brüssel 1716—1740; Nîmes 1778—1780. Deutsche Übersetzung: Leipzig 1752—1776; lateinische: Augsburg 1758—1794. Es ist eine Arbeit von großem Fleiß und ebensolcher Ausführlichkeit, zur Erbauung und Belehrung für die Christen, welche sich unterrichten wollen, geschrieben; daß die kritische Schärfe fehlt, ist begreiflich, aber der ruhige Ton, die gewandte Sprache und die sanfte Mäßigkeit, die überall hervortreten, machen es zu einer angenehmen Lektüre. Offen tritt die Vorliebe und die Sehnsucht nach der altchristlichen Kirche bis zum 7. Jahrhundert mit ihren freieren Einrichtungen ohne die Omnipotenz des Papsttums, ohne die Ausdehnung der geistlichen Gerichtsbarkeit auf weltliche Dinge hervor; da er das Werk nur bis 1414 führte, blieb ihm die gewiß schwierige Auseinandersetzung mit dem Protestantismus erspart, die Jesuiten schmähten freilich überall über d-

ihnen unangenehmen Gelehrten. Fortgesetzt wurde das Werk bis 1778, freilich in unwürdiger Weise, von Claude Fabre, Priester des Oratoriums in Paris, und Alex. la Croix, Karmelitermönch. Wichtig ist ferner Institution au droit ecclésiastique, Paris 1692, 1677, 1688, 1704, 1722, 1743, 1753, ins Lateinische übersetzt von Gruber, Frankfurt 1724; Discours sur les libertés de l'église gallicane, Paris 1690, 1724, 1763; alle seine kirchen- und staatsrechtlichen Arbeiten sind von dem Geiste eines festen Gallikanismus durchwebt. Seine kleineren Arbeiten, Discours sur la prédication (1733), Discours sur la poésie des Hébreux, Extraits de Platon (1670), Réflexions sur Macchiavel, Lettres, Discours académiques etc., sind vereinigt in der guten Ausgabe der Opuscules de l'Abbé Fleury, p. Eméry, Paris 1807. Die Ausgabe der Oeuvres de Fleury p. Martin, T. I. Paris 1844, ist mir nicht bekannt; in diesem ersten Band soll sich auch eine Lebensskizze über Fleury finden; jedenfalls giebt es im ersten Bande der „Opuscules" (Nimes 1780—1781, 5 vol.) ein „Discours sur la vie et les ouvrages de M. l'abbé Fleury", mit einem Supplement zu demselben im 4. Bande.

Theodor Schott (Choisy).

Fliedner, Theodor, gest. 1864. — **G. Fliedner, Th. Flieder, Kurzer Abriß seines Lebens und Wirkens, 3. Aufl., Kaisersw. 1892.**

Th. Fliedner, geb. am 21. Januar 1800 zu Epstein in Nassau, stammte aus einer alten hessischen Pfarrfamilie und erbte von seinem überaus menschenfreundlichen Vater den schon in den Knabenjahren hervortretenden Drang, für anderer Wohl zu leben. Seine Jugendzeit ward von der Begeisterung, aber auch von den Nöten der Freiheitskriege tief berührt. 1813 starb sein Vater am Lazaretttyphus, während das Pfarrhaus von Kosacken geplündert wurde. Der Witwe wurde die früher fast maßlos geübte Gastfreundschaft von Frankfurter Freunden reichlich vergolten, indem dieselben die Erziehung der acht unmündigen Kinder übernahmen. 1817 bezog F. die Universität Gießen, später Göttingen, wo er außerordentlich ärmlich, aber frisch und fröhlich als Mitglied der deutschen Burschenschaft lebte, ohne sich an den politischen Bestrebungen derselben zu beteiligen. Keiner seiner Lehrer hat hervorragenden Einfluß auf seine theologische Bildung gehabt. Sein eifriges Streben war schon damals nicht auf gelehrte, sondern auf praktische Ziele gerichtet; die aufklärende und sittlich veredelnde Thätigkeit des Predigers war sein Ideal; tiefere Heilserkenntnis fehlte noch. Eine anderthalbjährige Wirksamkeit als Hauslehrer in Köln war die Veranlassung, daß er, fast gegen seinen Willen, in den Dienst der niederrheinischen Kirche gezogen wurde, indem er, kaum 22 Jahre alt, das Pfarramt an der kleinen, vom finanziellen Ruin bedrohten Gemeinde zu Kaiserswerth übernahm. Sofort half er durch eifrig betriebene Kollekten in den benachbarten evangelischen Gemeinden der augenblicklichen Not ab und sicherte durch ein bedeutendes Kapital, welches er 1823 in Holland und 1824 in England sammelte, den Bestand der Gemeinde. Mit ungewöhnlicher Beobachtungsgabe ausgestattet, empfing er auf diesen Reisen mancherlei Eindrücke, die später reiche Frucht bringen sollten, in Holland durch die altbewährte Ordnung der presbyterialen Kirchenverfassung und die zahlreichen zweckmäßig eingerichteten Wohlthätigkeitsanstalten, in England bei den Londoner Maiversammlungen, durch das neu erwachte, in der Kraft der ersten Liebe stehende christliche Leben.

Nach seiner Rückkehr vertiefte sich durch aufrichtiges Ringen und durch den vertrauten Umgang mit einzelnen gereiften Gemeindegliedern sein inneres Leben zu bewußtem biblischem Christentum.

Die ersten Früchte seiner Reisen zeigten sich einerseits in seiner ersten Druckschrift, den damals entbrannten Agendenstreit betreffend, worin er, von fast puritanischem Standpunkt aus, durch Schilderung des toten Formelwesens der englischen Hochkirche gegen die Einführung der Agende ankämpfte, andererseits durch die Gründung „der ersten deutschen Gefängnisgesellschaft" 1828, nachdem er drei Jahre lang durch regelmäßige Predigt im Düsseldorfer Gefängnis und durch zahlreiche Reisen in Rheinland und Westfalen weite Kreise für diese von John Howard und Elisabeth Fry angeregten Bestrebungen erwärmt hatte.

Auf den im Dienste der Gefängnisgesellschaft unternommenen Reisen (zweite Reise nach Holland 1827, nach England und Schottland 1832) kam er in nähere Berührung mit vielen hervorragenden christlichen Persönlichkeiten jener Zeit, Oberpräsident v. Vincke, Minister von Stein, Wilberforce, Elisabeth Fry. Sein Blick in die tiefen Schäden des Volkslebens erweiterte sich und ließ die Erkenntnis reifen, daß rettende und bewahrende Liebe, durch christliche Vereine und Anstalten geübt, dem Strom des Verderbens einen

Damm entgegenstellen müsse. Diese Erkenntnis und der Entschluß, alle seine Kraft an dieses Ziel zu setzen, war bei dem thatkräftigen Mann eins und dasselbe.

Er machte 1833 den Anfang mit Gründung des evangelischen „Asyls und Magdalenenstifts", welches bis heute c. 1250 Gesunkene aufgenommen hat, wovon notorisch c. 450 einem rechtschaffenen Leben wiedergewonnen sind. Sodann wurde durch ihn die von dem deutschen Pfarrer Oberlin gepflanzte, aber auf französischem und englischem Boden erblühte „Kleinkinderschule" nach Deutschland gebracht. 1835 regte er zu der Gründung der ersten Kleinkinderschule in Düsseldorf an.

Längst hatte F. einen offenen Blick für die Schäden der bestehenden Kranken-, Armen- und Waisenhäuser gehabt. Die in Gefängnis, Asyl und Kleinkinderschule gemachten Erfahrungen ließen ihn erkennen, daß es auf allen Gebieten not thue, die rechten Arbeiter und Arbeiterinnen auszubilden, anzustellen und zu überwachen. Ihm fiel durch göttliche Fügung die weibliche Seite dieser Thätigkeit als Hauptaufgabe zu, obgleich er sich durch Gründung der Diakonenanstalt in Duisburg auch um die Ausbildung männlicher Kräfte für innere Mission verdient gemacht hat. Reste von weiblichen Gemeindebeamten in Holland, Reminiscenzen aus der Thätigkeit der Frauen während der Freiheitskriege, alles das wirkte zusammen, bis der Gedanke in ihm reifte, daß eine Bildungsstätte für Dienerinnen der evangel. Kirche gegründet werden müsse, welche in Armen-, Kranken-, Kinder- und Gefangenenpflege thätig sein sollten.

Das Urbild derselben sah er in den im NT erwähnten Dienerinnen der Gemeinde, den Diakonissen. Doch nur mit innerem Widerstreben unternahm er selbst in dem kleinen, fast ganz katholischen Kaiserswerth die Stiftung dieses Werkes. Am 30. Mai 1836 gründete er mit einigen edlen Freunden den rheinisch-westfälischen Diakonissenverein. In demselben Jahre kaufte er ohne Geld das gerade feil stehende, größeste Haus in Kaiserswerth; am 13. Okt. 1836 wurde das erste Diakonissenmutterhaus eröffnet, in welches am 20. Okt. Gertrud Reichard als erste Diakonissin der Neuzeit eintrat. Andere Probeschwestern folgten bald; in weiten Kreisen fand das Werk Anklang und Unterstützung; allmählich schwand das Mißtrauen, daß römisches Nonnenwesen in die protestantische Kirche eingeschmuggelt werden möchte; und schon 1838 ward F. die Freude, daß zwei Glieder der Kaiserswerther Schwesterschaft in den Dienst der lutherischen Gemeinde zu Elberfeld traten. Bald entstanden ähnliche Anstalten in Paris, Straßburg, der französischen Schweiz, Dresden und Utrecht. Die warme Liebe des jungen Königs Friedrich Wilhelm IV. wandte sich dem Werke zu; derselbe ließ Kaiserswerther Schwestern in der Berliner Charité anstellen, und unter seinem Schutze wurde 1847 Bethanien in Berlin mit F.s Beihilfe gegründet.

Gleichzeitig mit der Diakonissenanstalt hatte F. in Kaiserswerth das Lehrerinnenseminar gegründet, in welchem ev. Jungfrauen zuerst nur für Kleinkinderschulen, später auch für Elementar- und höhere Töchterschulen ausgebildet wurden (bis 1898 über 2700). 1842 wurde als neuer Zweig das „Mädchenwaisenhaus" dem Werke hinzugefügt, 1852 eine Heilanstalt für „weibliche Gemütskranke" eröffnet, sodaß nun die Möglichkeit für eine allseitige Ausbildung weiblicher Kräfte im Dienste der christlichen Liebe geboten war. 1850 waren bereits in 29 auswärtigen Anstalten und Gemeinden Kaiserswerther Schwestern angestellt und aus der Not des schlesischen Hungertyphus war die erste Filialanstalt des Mutterhauses, das Mädchenwaisenhaus zu Altdorf in Oberschlesien, hervorgesproßt.

Inzwischen war F. 1842 in seiner ersten Gattin die treueste Gehilfin bei all seinen Bestrebungen genommen; aber dieser Verlust wurde ihm im folgenden Jahre durch seine zweite Gattin Caroline geb. Bertheau ersetzt, welche auch nach seinem Tode noch 20 Jahre lang die Anstaltsmutter geblieben ist. Durch Niederlegung des städtischen Pfarramtes machte sich F. 1849 ganz frei für seine Lebensaufgabe. Er errichtete noch in demselben Jahre in Pittsburg ein amerikanisches Diakonissenhaus und brachte 1851, von Bischof Gobat veranlaßt, von Friedrich Wilhelm IV. kräftig unterstützt, vier Diakonissen nach Jerusalem.

Damit begann die Diakonissenmission im Morgenlande; bald erwuchsen auch in Konstantinopel, Smyrna, Alexandrien und Beirut blühende Anstalten, teils Hospitäler, teils Erziehungshäuser für arme und für wohlhabende Kinder. Seine Absicht, durch Übung christlicher Barmherzigkeit und Erziehung des weiblichen Geschlechtes evangelische Kräfte auf die verkommenen Völker des Morgenlandes wirken zu lassen, durfte F. noch wenigstens in hoffnungsvollen Anfängen erreicht sehen. Die Kaiserswerther Anstalten, für deren Unterhalt und Erweiterung er mit erfinderischem Geiste und aufopfernder Treue immer n Hilfsquellen zu öffnen wußte, blieben in beständigem Wachstum, ebenso die sich ir mehrenden auswärtigen Arbeitsfelder, zu welchen als neues Gebiet noch die Fürsorg

den dienenden weiblichen Stand hinzukam. (Erste deutsche Mägdeherberge in Berlin 1854 gegründet). Bei diesem äußeren Wachstum wurde zugleich auf die Ausbildung der Schwestern, Stärkung des Gemeinschaftslebens u. s. w. große Sorgfalt verwendet.

Der Buchhandel der Diakonissenanstalt, welcher fast ausschließlich von F. geschriebene oder wenigstens durch ihn inspirierte Werke verbreitete, dehnte sich immer weiter aus. (Christlicher Volkskalender seit 1842, Liederbuch für Kleinkinderschulen, ein großes und ein kürzeres evangelisches Märtyrerbuch, unzählige Berichte und kleinere Gelegenheitsschriften). Durch diese schriftstellerische Thätigkeit sollten die speziellen Bedürfnisse der Anstaltskreise befriedigt, die Bekanntschaft mit dem Diakonissenwerk verbreitet und zugleich für das Glaubensleben des evang. Volkes gesunde Geistesnahrung geboten werden.

Die Jahre von 1849—57 brachte F. zur Hälfte auf Amtsreisen zu; eine zweite Orientreise brachte für sein bedenkliches Lungenleiden keine Besserung. Die letzten sieben Jahre seines Lebens war er ganz an Kaiserswerth, zeitweise an ein Stübchen im Kuhstall gefesselt, von wo aus er, bei zunehmender Körperschwäche aber stets starken Geistes, in unermüdeter Arbeit und Gebet das weitverzweigte Werk leitete. 1861 sah er die Vorsteher der selbstständigen Diakonissenanstalten zur ersten Generalkonferenz der ev. Mutterhäuser um sich versammelt. In seinem Todesjahre 1864 ward seinem patriotischen Christenherzen die Genugthuung, daß evangelische Diakonissen mit katholischen barmherzigen Schwestern in der Pflege verwundeter Krieger wetteiferten. Als die ersten Schwestern aus den schleswigschen Lazaretten zurückkehrten, konnte er sie nur noch grüßen. Die Feier des Anstaltsjahresfestes und die Einsegnung von 19 Schwestern, die größte Zahl, die er jemals weihen durfte, hatte seine letzte Kraft verzehrt. Am 3. Oktober versammelte er seine zehn Kinder samt der Mutter um seinen Krankenstuhl und ließ in zusammenhängender tiefergreifender Rede seinen Mund überströmen von Preis und Dank gegen Gott, von Liebe gegen die Kirche, König und Vaterland, von Fürbitte für sein Werk und dessen Freunde, für seine „geistlichen Töchter" und seine Familie. Die Nacht über fühlte er die Schmerzen des Abschiedes; am Morgen, von Todesschwachheit umfangen, sprach er die letzten, für seinen rastlosen Geist bezeichnenden Worte: „Ich muß mich schämen, daß ich noch schlafe, aber ich bin so müde". Unter den Gebeten der Seinen lispelte er noch einmal: „Todesüberwinder! Sieger!" Dann schlummerte er sanft hinüber, am 4. Okt. 1864.

Aber sein Werk in Kaiserswerth wie in der evang. Kirche überhaupt blüht in stetem Wachstum fort (s. d. A. Diakonen- und Diakonissenhäuser Bd IV S. 615, 58). Die evangelische Kirche würdigt mehr und mehr die Segnungen, welche ihr aus der Diakonissensache erwachsen, und die von F. ersehnte Zeit scheint nicht ferne, wo der amtlich geordnete Dienst der Frauen als notwendig für ein gesundes Gemeindeleben erkannt wird. **G. Fliedner.**

Fliesteden, Peter s. Klarenbach.

Flodoard von Reims, gest. 966. — Vgl. im allgemeinen Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen in MA I[6], 409 ff.; Streber: Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon 4[2], 1557 ff. **Ausgaben aller Werke:** MSL Bd 135; Oeuvres p. p. Le Jeune (mit franz. Uebersetzung) Reims 1854. — Die Annales: MG SS 3; die historia Remensis: MG SS 13.

Flodoard, 893 oder 894 zu Epernay (Sparnacum) bei Reims geboren, studierte in letzterer Stadt, welche im 10. Jahrh. den Mittelpunkt für die französische Politik und auch für die gelehrten Studien Lothringens bildete, und wurde unter Erzbischof Heriväus (900—922) Kleriker der Reimser Kathedralkirche. Die Verwirrungen, welche durch den Grafen Heribert von Vermandois und Raoul, den Gegenkönig Karls des Einfältigen, im Reimser Bistum angerichtet wurden, brachten Flodoard um seine Stelle, bis er sich dem Bischof Artold (932—961) anschloß. Für diesen ging er 936 nach Rom, wo ihn Papst Leo VII. freundlich empfing und zum Priester weihte. In Rom wurde zu seinen drei umfangreichen Gedichten in Hexametern de triumphis Christi sanctorumque Palaestinae, de triumphis Christi Antiochiae gestis und de triumphis Christi apud Italiam angeregt, welche mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit und mit tiefempfundener Frömmigkeit die Ausbreitung des Christentums und die Geschichte der Päpste behandeln (vgl. auch Histoire litter. de la France 6, 318). Dieses Werk widmete er dem Erzbischof Rotbert von Trier (931—956), zu dem er mit seinem Bischof Artold geflüchtet war, als diesem sein Bischofsitz streitig gemacht wurde. An der Synode zu Ingelheim im Jahre 948, auf welcher Artold vom Papst Agapet II. restituiert wurde, nahm Flodoard teil; zum Lohn für seine Anhänglichkeit erhielt er von Artold die Stellung eines Archivars der Reimser

Kirche. 951 wurde er zu einer Gesandtschaft an König Otto I. verwandt, 952 zum Bischof von Tournay gewählt, welches Amt er infolge ungünstiger Verhältnisse jedoch nicht antreten konnte. 963 trat er in das Kloster St. Basle, drei Jahre später ist er dann gestorben.

Sein Leben, welches mit den Schicksalen der Reimser Kirche aufs innigste verknüpft ist, verdiente eine eingehende Untersuchung, welche seine Werke auch noch nicht gefunden haben.

Ob sein Annalenwerk, welches von 919—966 reicht, wirklich (vgl. Monod: Revue critique 1873, II, 263) meist gleichzeitig entstanden und nur während der Jahre, in denen sich Flodoard außerhalb Reims aufgehalten hat, von ihm unterbrochen und dann nachträglich ergänzt worden ist, steht nicht fest; jedenfalls sind diese Annalen, trotzdem der Autor aus Rücksichten auf die politische Lage manches verschweigt und darum oft dunkel und unverständlich bleibt, ein hervorragendes Quellenwerk namentlich für die Geschichte Lothringens und die Beziehungen zwischen den Franzosen (denn das bedeutet Franci offenbar bei Fl.) und Deutschen, deren Sprache er gelegentlich einmal teutisca lingua nennt; auch über die Geschichte des Ostfrankenreiches hat er manche eigentümliche Nachrichten, so über den Thronstreit nach dem Tode Heinrichs I. Für die chronologische Festsetzung zahlreicher Ereignisse, deren innerer Zusammenhang übrigens nie berücksichtigt ist, sind die Annalen geradezu unentbehrlich.

Die Historia Remensis, zu welcher übrigens Flodoard durch Erzbischof Rotbert von Trier angeregt worden ist, ist in den Jahren 948—952 vollendet worden: sie reicht bis zum Jahr 948 und beruht auf einer erschöpfenden Ausnutzung des Reimser Archivs, welches er übrigens schon in jenem Gedichte zur Schilderung der Beziehungen der Reimser Kirche zu den Päpsten herangezogen hatte. Verarbeitet ist der Stoff durchaus nicht, um so mehr aber dürfen wir die Zuverlässigkeit und Ausführlichkeit loben, soweit nicht Wundergeschichten in Betracht kommen, welche er gern und in behaglicher Breite erzählt. Die Darstellung der Pontifikate Hinkmars und Fulkos ist geradezu eine urkundliche, da sie fast nur aus Regesten, namentlich päpstlicher Schreiben besteht. **Wilh. Altmann.**

Florentius, Radewyns Sohn, Stifter der Brüder vom gemeinsamen Leben, gest. 1400. — Quellen u. Litteratur: Außer den im A.Br. v. g. L. (III, S. 472) aufgeführten Quellen und der dort verzeichneten Litteratur ist hier noch hervorzuheben: die Handschrift vitae der ersten Brüder v. g. L., welche, wie an zwei Stellen darin gesagt ist, ursprünglich dem „Meester Florenshuis te Deventer" gehört hat; eine zweite, die den Schwestern „den susteren van meyster Geryts huys te Deventer" gehörte, bringt neben anderem auch eine vita des Fl.; dazu kommt das diplomatarium des Florentiushauses in Deventer. Die Hauptquelle bleibt des Thomas von Kempen vita des Fl. in s. opera ed. Sommalii Antv. 1615, und in s. chron. mont. S. Agnetis (ed. Rosweydii) in der Ausgabe des Chron. Wideshem. (Antv. 1621). Aeußerst zahlreich sind die Mitteilungen über Fl. in Joh. Buschs Schriften, wo sie Grube in seiner Ausgabe derselben im Register S. 803 aufführt. Ferner in Rud. Dier scripta bei Dumbar analecta (Dav. 1719 ff.) und im desselben het Kerkelijk en wereld Deventer (1722); Lindeborn hist. sive notitia episcopatus Daventr. (Col. 1670). Aus diesen bisher nur teilweise bekannten und benutzten Quellen sind die Darstellungen über Fl. bei Delprat, Moll, Ullmann in s. W.: Ref. vor d. Ref., u. in s. Aufsatz in Pipers Ev. Kalender 1856, Acquoy, Hirsche, namentlich die eingehendere Biographie von Böhringer (II, 3. 645) geflossen ebenso die Artikel in Glasius Godgel. Nederl., in v. d. Aa Biogr. Wordenb.; von van Slee in der AdB VII 130 (1878) und von Zeck in Wetzer u. Welte, Kirchenlex. Bd X S. 728 (1897). — Ein neue vielfach abweichende Behandlung (s. oben III 475) hat auf Grund der Quellen Jan Hendrik Gerretsen in s. proefsschrift över Fl. Rad. Nijmwegen 1891 dargeboten.

Floris ist geboren im Jahre 1350; sein Geburtsort ist Leerdam (Leyderdam) nahe bei Utrecht. Diese ganz bestimmte Angabe des Thomas steht gegen die Angaben einiger Handschriften, wie der Prager Matrikel, wo Gorinchem als seine Heimat genannt wird; es erklärt sich aber daraus, daß er entweder sehr früh dahin übersiedelte, oder wegen der Kleinheit des Ortes den im Ausland eher bekannten größeren nannte. Er hatte eine verheiratete Schwester, deren Tochter in das Meister Gerardshaus eintrat. Die Eltern scheinen nicht unbemittelt gewesen zu sein, denn sein Vater schickte den in der Heimat vorgebildeten Sohn zur weiteren und höheren wissenschaftlichen Ausbildung auf die Universität Prag. Seine späteren Biographien schildern ihn als einen ernsten, aber freundlichen und liebenswürdigen Jüngling, von großem Fleiß und reichen Geistesgaben. Die genannte Matrikel führt einen Florentius unter denen auf, welche 1375 examiniert und zugelassen (admissi) und erwähnt weiter 1378 am 24. Januar, daß er zum Licentiaten promoviert sei. I

sein Baccalaureat nicht erwähnt wird, so ist es unsicher, ob die genannte Prüfung ihn zum Studium oder zum Lehren zugelassen hat. In seine Heimat nach Gorinchem zurückgekehrt, hört er dort Geert Groot predigen. Der Eindruck dieses gewaltigen Predigers war bei ihm wie bei so vielen seiner Zeitgenossen so groß, daß er zum erstenmal über sein Seelenheil nachzudenken anfing, was aus ihm werden solle, wenn er jetzt stürbe. Es trieb ihn, wie andere sich mit Geert zu unterreden. In dieser Stunde knüpfte sich zwischen dem gesuchten Seelsorger und dem um seine Seele bekümmerten Fl. das Band einer sowohl fruchtbringenden Lebensgemeinschaft wie einer nachhaltigen Wirksamkeit. Es muß dieser Wendepunkt im Leben des Fl. in den Anfängen der großen Wirksamkeit G. Gr. stattgefunden haben, noch ehe Geert seine Predigtreisen durchs Land machte. Es war ungefähr 1380, wie Geeritsen gegen Acquoy glaubt festsetzen zu müssen. Um seine Predigten öfter hören zu können, hatte Fl. das Kanonikat an der Petruskirche zu Utrecht bald mit einer Vikarie in Deventer an der St. Lebuinkirche vertauschen können, ja sich hier auch zum Priester weihen lassen.

Allmählich sammeln sich ernste Männer neben Fl. um Groot. Diese gleichgesinnten Freunde sind bekannt (s. Bd III S. 475, 16). Ihre bisherige Berufsthätigkeit geben sie durchaus nicht auf. An ein Zusammenleben und -wohnen denken sie noch nicht. Erst allmählich und später reift diese Form der Gemeinschaft bei Fl. Dazu kam ihm sein Vikariathaus zu statten (s. Bd III S. 475, 24).

Ihr Studium war, wie Dier de Muden in seinen analecta 12 u. 13 sagt: mortificare proprias voluntates ac propriam sensualitatem. So lange Geert gelebt, war er das geistliche Haupt, um das sich die Freunde und Genossen scharten. Nach seinem Tode, 20. August 1384, war es Fl., der wohl am tiefsten den Geist des Meisters in sich aufgenommen hatte, und die reichsten Gaben besaß, die neue Frömmigkeit zu fördern. Doch muß sehr bald das Bedürfnis sowohl nach festeren Formen als einer besonderen Leitung und eines durch Ordnungen geschlossenen Hauses — eine Organisation als Halt der freien Gemeinschaft hervorgetreten sein (s. Bd. III S. 476, 50).

Im Jahre 1391 bezog die Bruderschaft ein eigenes Haus (s. Bd III S. 477, 6), dessen äußere und innere Herstellung von Fl. mit Hilfe Brinkerinks und de Gronde hergestellt wurde. Über die bis 1396 getroffenen Einrichtungen giebt eine aus diesem Jahre erhaltene Urkunde einige Auskunft. Nachdem die Brüder in dies neue Haus selbst den ganzen Umzug besorgt hatten, richtete Fl. es nach seinen Anordnungen ein (cf. Thom. vita Arn. Schoenhovenii c. 6), nicht wie Busch sagt, nach den schon von G. Gr. gegebenen Ordnungen.

Unter des Fl. Leitung ging die Thätigkeit der Brüder stetig wachsend fort, nur gehemmt durch die ums Jahr 1398 verheerend auftretende Pest. Auch ins Brüderhaus zu Deventer brach sie ein. Joh. Kessel war zur Pflege der erkrankten Brüder bestimmt, doch wurde er schon in der ersten Nacht selbst von ihr befallen. Die Brüder drangen in Fl., die Stadt zu verlassen, ebenso alle anderen, welche nicht durchaus für die Erhaltung des Hauses nötig waren. Jeder will das Opfer bringen zu bleiben, vor allem Fl. Das Beispiel Grootes, der einige Jahre vorher der Seuche erlegen, weil er nicht den Ort verlassen wollte, stand allen mahnend wie warnend vor Augen. Man beschloß endlich wegzuziehen. Die Reise ging nach Amersfoort, wo devote Priester sie in ihr Haus nahmen. Während des fast einjährigen Aufenthaltes hierselbst wurde die Sache der Devotion hier wie durch Reisen nach Amsterdam und Utrecht gefördert. Mit den zurückgebliebenen Brüdern wurde ein reger Briefwechsel unterhalten (abgedr. bei Dumbar anal. p. 88 ff.). Jeder will sobald als möglich dahin zurückkehren, um zu helfen und zu trösten. Vor allen Fl., welcher sogar unter dem Vorwand einen Besuch im Kloster Munikhuizen zu machen, im Geheimen dahin zurückkehren wollte. Doch hatten die Brüder Verdacht und er mußte ihnen seine Absicht gestehen (l. c. p. 107). Von den zurückgebliebenen war Kessel und Lubbert ten Busch dahingerafft. Die Not war groß. Auch Ämilius wurde ergriffen. Erst gegen Ende des Jahres war die Rückkehr möglich. Fl., der von jeher einen sehr schwachen Körper gehabt, war in dieser Zeit der Not unter Fasten und übertriebenen Kasteiungen sehr geschwächt. Er fühlte, daß er nicht mehr lange leben werde. Er rief die Brüder einzeln zu sich. Von den alten lebte nur Heinrich Bruyn. Fl. sah der Zukunft mit großer Sorge entgegen. Zu den zwei Priestern, welche nur noch da waren, ließ er zwei andere Ämilius und Clinkert von Schoonhoven dazu machen. Zum Haupt der Schwestern in Meister Geerts Hause setzte er an Stelle des sehr schwach gewordenen Brinkerink den Jakobus von Vianen. Nicht lange nachher befiel ihn eine schwere Krankheit. Er erholte sich wohl, aber 1400 am 24. März

kam seine Scheidestunde, in Mitte der betenden, traurigen Brüder. Begraben wurde er auf Befehl seines Dekans in der Lebuinuskirche.

Das unter seiner Leitung stehende Brüderhaus zu Deventer war, wie Thomas rühmt, „ein Spiegel der Heiligkeit, ein Schmuck der Sitten, ein Vorbild der Tugenden, eine Zuflucht der Armen, ein Konvent der Geistlichen, eine Lebensschule der Weltlichen, eine Stätte 5 der Andacht, wohin die Glieder den Bienen gleich, Honig bringen, und von wo sie ihn hinaustragen, um an anderen Orten Frucht zu bringen" (vita Fl. c. 2 u. 3). Daß sich Fl. nach dem Vorbild seines Meisters Groot auch der armen Scholaren annahm, sie beschäftigte durch Abschreiben, sie unterstützte in leiblicher Notdurft, auch geistlich auf sie einwirkte, ist selbstverständlich; wie er es schon zu Lebzeiten Grootes gethan, so setzte er es auch 10 später fort.

Die Ordnungen welche er dem Brüder- und Schwesternhaus zu Deventer gab, blieben Vorbild und maßgebend für alle späteren Stiftungen.

Über seine Persönlichkeit hat sein Schüler Thomas von Kempen in seiner vita auf Grund eigener Anschauung im Verkehr mit Fl. ein anziehendes Charakterbild gegeben. 15 Er war in seinem Leben von seiner Bekehrung an ein harmonisch ausgeprägtes Bild der modernen Frömmigkeit. Der Grundzug seines Wesens war die Demut, welche bei aller Weltflucht und Liebe zur Einsamkeit, doch den Verkehr in der Welt nicht aufgab, um allen in Selbstverleugung zu dienen, welche für die neue Frömmigkeit gewonnen werden konnten. Schwach von Jugend an, schwächte er seinen Körper durch übertriebene asketische Übungen, 20 unterzog sich aber allen Pflichten seines Berufs als Priester in seiner Kirche, wie als Leiter der Brüder, mit denen er, wie Dumbar meldet, schon um 3 bis 4 Uhr früh an die Arbeit ging, weniger im Abschreiben, als in den Vorbereitungen für deren Arbeiten, Durchsicht und Korrektur der Abschriften. Seine Worte hielt man als vom hl. Geist geredet (Thom. v. 24). Im Laufe des Tages ward er überlaufen von Rat- und Hilfesuchenden, seine 25 Kollatien zogen oft so viele Zuhörer an, daß er auf dem Hofe dieselbe hielt; doch nie über schwierige Fragen, weil die frommen Seelen keine Erbauung davon haben würden (c. 23). Konnte er selbst nicht helfen, so vermittelte er die Hilfe anderer; er speiste aber auch selbst in seinem Hause die Hungernden, die Kranken verpflegte und badete er; im Frühjahr sammelte er heilkräftige Kräuter zu Bädern für arme Kranke. — Nur not- 30 gedrungen verließ er das Haus, und dann in der Frühe des Tages oder abends spät, um allein zu sein. Sein Auftreten in Wort und Wandel, im Chor der Kirche beim Gottesdienst, wie im Verkehr mit einzelnen zeigte das unvergeßliche Bild aufrichtiger Frömmigkeit, so daß, wer einmal mit ihm eine Begegnung gehabt, diesen Eindruck nie vergaß, wie Thomas sagt: man liebte ihn und fürchtete sich vor ihm wegen der Lauterkeit seiner 35 Frömmigkeit, welche aus seinem Auge wie seinen Worten das eigene Herz zur Selbstprüfung traf. Mit überlegender Vorsicht ging er an seine Aufgaben; aber was er angefangen, führte er zielbewußt und aushaltend zu Ende. Daher sein Rat an seine Schüler: besinne, und dann beginne, aber wenn du begonnen hast, so laß nicht nach. — Siehe zu, was du thust und warum du es thust, und denke nach, wie du es thust, handele nie aus 40 Gewohnheit. Sein Wesen prägt sich deutlich aus in seinem Wort: „Wenn du etwas Gutes thust, so thue es einfach und rein, zur Ehre Gottes, und suche dich selbst auf keine Weise darin".

An Gelehrsamkeit und Geistesschärfe wie an der Energie des Handelns stand er seinem Freunde Groot nach; er war eine tiefe, innerliche, auf die praktische Herzens- 45 frömmigkeit gerichtete Natur, welche nützliche Kenntnisse nicht gering schätzte und praktische Lebensweisheit aus der Tiefe der Erfahrung in die Herzen pflanzte. Sein Auftreten war überall von bleibendem Erfolg und nachhaltiger Einwirkung wie auf die Brüderschaft, so auch auf den weiteren Kreis seiner Mitbürger gesichert. Bei seinem Tode wurde mit Recht gesagt: Ob der Lebuinus ein Heiliger gewesen, das weiß ich nicht, glaube es aber; aber 50 von diesem weiß ich genau, daß er ein heiliger Bekenner Gottes war."

Seine schriftstellerische Thätigkeit war wie bei Groote gering; stets aus bestimmten Anlässen erwachsen. Rud. Dier van Muden (bei Dumb. anal. I p. 50f.) hebt hervor, daß ob Fl. wohl Prager Magister gewesen, hat er doch nur einfache Schriften (wie Bernhards Meditationen) gern gelesen und nie schwierigere Fragen der Wissenschaft behandelt; 55 was Gottesfurcht und Demut befördern kann, zog ihn an; darauf zielte er in seinen Schriften. Von seinen Schriften führt Dier vier an.

1. Ein Brief, auf Bitten des Henricus de Balueren, Regular-Kanonikers zu Windsheim, im Auszuge im Chron. Windesm. ed. Busch p. 110, vollständig hinter der vita

Fl. von Thomas von K., in dessen Werken ed. Sonnal. p. 974. Ein Schreiben mit erbaulichen Mahnungen.

2. ein mit multum valet anfangender libellus. Aufgefunden in der Bibliothek der katholischen Kirche zu Deventer und herausgegeben von Dr. Nolte unter dem Titel: Magistri ac Domini Florentii Radewijns, primi patris nec non et institutoris congregationis in Daventria, tractatulus devotus de exstirpatione vitiorum et passionum et acquisitione verarum virtutum et maxime caritatis Dei et proximi et verae unionis cum Deo et proximo, seu tractatulus de spiritualibus exercitiis (Friburgi Brisgoviae, 1862). Vgl. auch Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht p. 383 f. und Spitzen in Vereeniging tot beoefening van Overysselsch regt en geschiedenis, 52 verg. p. 7 f., welcher den gefundenen Kodex (datiert zwischen 1396--1400) aus Vergleichung der Handschriften von Thomas von K. geschrieben sein läßt. Dieser Traktat will eine — im Anschluß an Bonaventura gegebene Anleitung über die zwei Wege geben, welche mittelst geistlicher Übungen zur perfectio sanctitatis führen: via purgativa und via illuminativa. — Von den in der Einleitung genannten leiblichen Übungen ist aber im Traktat nicht die Rede.

3. Scripsit etiam quaedam puncta secundum quae actus suos volebat moderari, quae quis legens poterit aliqualiter cognoscere interiora ipsius domini Florentii, im Anhang der vita Fl. vom Thomas von K. unter der Überschrift Quaedam notabilia verba, gewöhnlich auch bona puncta, genannt; es sind die conclusa et proposita, welche Groot verfaßt, und die gesammelt, allerlei Zusätze des Fl. erhielten und in ihrer Verbindung das Lebensideal des Fl. abspiegelten über einen homo bonae voluntatis, wie er im Kreise der Brüder sich zu verhalten hat; eine Fülle praktischer Weisheitssprüche werden hier geboten. Diese Schrift, welche in vielen Stücken mit dem sub 2 genannten tractatulus übereinstimmt, liegt handschriftlich in sehr verschiedenen Redaktionen vor, wie schon Dier v. Muden beobachtet hat. Seitdem sind noch andere Handschriften gleichen Inhalts aufgefunden, so daß es bei den mancherlei Abweichungen und Umstellungen nach Inhalt wie Form sehr schwer ist, den echten Kern der Gedanken und Worte, wie sie Fl. aufgezeichnet hat, festzustellen. Gerretsen hat S. 106 ff. in seiner gen. Schrift die wenig fruchtbare Arbeit einer Vergleichung angestellt und kommt zu dem Resultat, daß schon Fl. Excerpte aus Bonaventura, Groot u. a. älteren Schriften verarbeitet hat, wohl zu verschiedenenmalen in verschiedener Form, welche dann durch Abschriften seiner Schüler z. B. des Thomas von K. u. a. mit Zusätzen aus der mündlichen Überlieferung vermehrt und bearbeitet wurden. Die von den Schülern gemachten Sammlungen von schönen Aussprüchen wurden dem Gedächtnis in den geforderten täglichen Meditationen eingeprägt und wo es passend schien, verwendet. Zuletzt hat auch Zerbold v. Zütphen aus dieser schriftlich wie mündlich überlieferten Sammlung und Schätzen von Weisheitslehren seine eigenen, wenigstens ihm zugeschriebenen Schriften zusammengestellt, die unter seinem Namen sich erhalten haben, aber wie die Vergleichung mit der dem Fl. zugeschriebenen zeigt, wesentlich von diesem stammen: es sind die Schriften de reformatione trium virium animae und de spiritualibus ascensionibus. Nach Gerretsen liegt des Fl. Schrift in ihrer ursprünglichsten Gestaltung in den von Malou zum Zweck seiner Untersuchungen über den Verfasser der imitatio herausgegebenen recherches vor (Paris 1858). — Ob außer diesen von Dier v. Muden genau citierten Schriften dem Fl. noch andere, von jenem übergangene Schriften, wie die bei Valerius Andreas erwähnten: formula noviciorum und „wie man innerlich und äußerlich für Gott leben solle", ihm zugehören, oder ob diese nur, was sehr wahrscheinlich ist, Bearbeitungen aus den vorgenannten sind, wird nicht festgestellt werden können, ehe man nicht noch andere Handschriften aufgefunden und untersucht hat. Ist nun auch Fl. kein fruchtbarer Schriftsteller gewesen, so hat doch Gerretsen (vgl. auch Hirsche) Recht, daß seine Grundgedanken die Anregung, die Grundlage für die Schriften des Theodorich von Herxen, des Thomas wie des Zerboldt gewesen sind.

Sein Nachfolger in Deventer wurde sein Freund Aemilius Asche (nicht **A n t e** wie Bd III S. 483, 23 fälschlich gedruckt ist) von Buren. Gest. 1404 den 10. Juni (vgl. Busch ed. Grube S. 128 und Delprat a. a. O. S. 48). **L. Schulze.**

Florenz, Synode v. 1439 s. oben S. 46, 33—48, 3.

Florez, Henrique, gest. 1773. — Hurter, Nomencl. Literarius, 3. Bd 2. Aufl. Innsbruck 1895.

H. Florez ist am 14. Februar 1701 (?) zu Valladolid geboren, war Glied des Augustinerordens, Lehrer der Theologie zu Alcala, zuletzt Generalassistent seines Ordens und starb zu Madrid am 5. Mai 1773. Um die Kirchengeschichte Spaniens hat er sich großes und bleibendes Verdienst erworben durch das große Unternehmen der **España Sagrada, theatro geografico-historico de la iglesia de España**. Er selbst bearbeitete die ersten 29 Bände, 1747—1775, die Fortsetzung Bd 30—48, 1775—1862 ist von seinen Ordensgenossen Manuel Risco, Ant. Merino, Jos. de la Canal und dem Staatsbibliothekar P. S. de Baranda bearbeitet. **Hauck.**

Florian d. H. — Passio s. Floriani herausgegeben von Krusch in den MG Scr. rer. Merov. III S. 65; Strnadt in d. Allg. Ztg. 1897 Beilage 202.

Florian, der Heilige von Oberösterreich, gehört zu den angeblichen Opfern der diokletianischen Christenverfolgung. Jedoch fällt seine früheste Erwähnung erst in das 8. Jahrh. Damals verehrte man an einem Ort ad Puoche seine Reliquien (Mon. Boic. 28, 2 S. 35 Nr. 38: Ubi preciosus martyr Florianus corpore requiescit). Die Passio ist eine m. a. Umarbeitung der Passio Irenaei Sirm. und also wertlos (s. Krusch in der Einl. seiner Ausgabe). An der Buche bestand wahrscheinlich schon im 8. Jahrhundert eine klösterliche Niederlassung, deren Leiter der in der angeführten Urkunde genannte Regionar- oder Wanderbischof Otkar war. Karl der Große hat das Stift an Passau vergeben (s. d. Urk. Ludwigs d. Fr. vom 28. Juni 823 Böhmer-Mühlbacher Reg. Imp. I, 753). Im Anfang des 10. Jahrh. wird es als eine congregatio clericorum erwähnt (s. die Urk. des Grafen Gunther UB des Landes o. E. I S. 471 Nr. 56 und die Ludwigs IV. von 901 Böhmer-Mühlbacher 1942). Dann wurde es von den Ungarn zerstört (vita Altm. 9 MG SS XII S. 231, vgl. die Urk. Altmanns von 1071 Mon. Boic. 29, 2 S. 9 Nr. 28); im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts bestand es indes wieder (Mon. Boic. 28, 1 S. 216f. Nr. 147), ohne aber zu kräftigem Leben zu kommen (vgl. MB 28, 2 S. 243 Nr. 30). Erst Bischof Altmann von Passau brachte es zu neuer Blüte, indem er es im J. 1071 als Stift regulierter Chorherren nach der Regel Augustins erneuerte (MB 29, 2 S. 9f. Nr. 28; vita Altm. 9 S. 231; chron. Bernoldi z. 1091 MG SS V S. 452) und ihm in Hartmann einen vortrefflichen Leiter gab. Seitdem ist seine Existenz nie wieder erschüttert worden. Die Reliquien Florians besitzt es jedoch nicht, sie sind verloren gegangen, s. Pucher bei Wetzer und Welte 2. Aufl. Bd IV S. 1576f. **Hauck.**

Floriazenser (Orden von Flore). — Joachimi abbatis vita et Florensis ordinis ... chronologia a Jacobo (cognomine Graeco Syllaneo) conscripta, Cosenza 1612 (auch in ASB t. VII Maii. p. 94—112); Papebroch, Disquisitio historica de Florensi ordine, prophetiis, doctrina b. Joachimi (ib. p. 125—143). Helyot, Klosterorden &c. V, 454-464; Janauschek, Origines Cistercienses, Wien 1877, p. LXXI; Ehrle im KKL.[2] VI, 1471f.; Heimbucher, Orden und Kongr. I, 127f.

Der nach seinem Gründungsort Flore (jetzt San Giovanni in Fiore, im calabrischen Silagebirge zwischen den Flüssen Neto und Arvo) benannte Orden der Florenser oder Floriazenser (irrtümlich wohl auch Fleurienser genannt, nach der Cluniacenser-Abtei Fleury) wurde von dem berühmten Cistercienser-Abt und Propheten Joachim gegründet, etwa drei Jahre, nachdem er (1192) die Leitung seines Klosters Corrazzo mit einem Einsiedlerleben im Sila-Gebirge vertauscht hatte (vgl. d. A. „Joachim"). Für die Insassen seines Johannesklosters entwarf derselbe Statuten, laut welchen die der neuen Kongregation sich Anschließenden eine dem Cistercienserorden ähnliche, jedoch von diesem unabhängige und dabei strengere Benediktiner-Reform bilden sollten. Papst Cölestin III. bestätigte die Satzungen des neuen Ordo Florensis unterm 25. August 1196. Auch an hohen Gönnern aus dem Laienstande, die wie Kaiser Heinrich VI. und seine Gemahlin Konstantia, das Kloster Fiore mit irdischen Gütern bedachten, fehlte es nicht. Allmählich erhielt die Stiftung mehrere Klöster in Neapel und beiden Calabrien, war aber auch zeitweilig Verfolgungen ausgesetzt, weil ihr Stifter der Häresie verdächtig wurde (s. „Joachim"). Der Stifter soll in seinem Kloster S. Martino de Canale am 30. März 1202 gestorben sein. Einige Jahre später wurde sein Leichnam in die Abtei Fiore gebracht, wo sogleich auf seinem Grabe Wunder geschahen. Schnell vermehrten sich infolge dieses wunderbaren Nachrufs des Stifters die Häuser des Ordens, sodaß bald 34 Klöster gezählt wurden, darunter vier Frauenklöster, das vornehmste zu St. Helena bei Amalfi. All diese Klöster erkannten den Abt von Fiore als ihren General. Im J. 1227 hatte Gregor IX. den Cisterciensern befohlen,

keinen Florenser in ihren Orden übertreten zu lassen, weil die Satzungen des Ordens von Fiore viel strenger waren als die ihrigen. Dies reizte die Cistercienser zu Neid und geheimen Ränken, bis es ihnen gelang, die Florenser um ihr Ansehen und ihre Selbstständigkeit zu bringen. Doch erhielt sich Fiore, so lange es regulierte Äbte an seiner Spitze 5 hatte. Als ihm aber 1470 der erste Kommendatarabt in der Person Ludwigs v. St. Angelo gegeben wurde, traf auch seine Mönche das gewöhnliche Los, das weltliche Äbte über die Klöster brachten: die Güter des Klosters wurden schlecht verwaltet und die Mönche durch den Eigennutz der Vorgesetzten bedrückt. Die meisten von Fiore abhängigen Klöster in Calabrien und Basilikata traten, gleich dem Mutterkloster, 1505 zum Orden von Citeaux 10 über, während einige andere dem Karthäuser- und Dominikanerorden einverleibt wurden. Was die Kleidung der Floriazenser betrifft, so war solche von grobem weißem Zeuge, und der Gestalt nach fast der der Cistercienser gleich. Sie gingen barfuß und zogen im Chor eine Kutte über ihre ordentliche Kleidung. **Zöckler.**

Florus, gest. um 860. — Die falsche Bezeichnung Drepanius Florus stammt aus 15 einer Ausgabe seiner Gedichte, die in Paris 1560 erschienen ist. — MSL 21, 94, 119, 121; Obituarium Lugdunensis ecclesiae (ed. Guigue p. 17); Hincmari opera ed. Sirmond (I, 27, 29, 45, 47, 49, 119); Casus S. Galli c. 29 p. 54, ed. Meyer v. Knonau; Agobardi opera ed Baluze; BM XV; Hist. litt. de la France V; Martène et Durand, Thes. anecd. V, 595; Coll. ampl. IX, 577; Fr. Maaßen, Ein Commentar d. Florus v. Lyon &c. WSB XCII 20 301 sq.; Mai, Scr. veter. nova coll. III, 2, 252; Dümmler, Gesch. des Ostfr. Reiches II; Delisle, Cabin. III; Fabricius, poet. veter. eccles. opp. p. 723—734; Rivinus, carm. sacr. christ; Baehr, Geschichte der röm. Lit. im karol. Zeitalter; Hauck, Kirchengeschichte 2. Teil; Simson, Ludwig d. F.; Reuter, Gesch. d. Aufklärung im Mittelalter, I; Wetzer u. Welte I, Kirchenlexikon; Schrörs, Hincmar v. Reims; Dümmler, poetae lat. tom. II; Foß, Agobard.

25 Florus ist wahrscheinlich gegen Ende des 8. Jahrhunderts geboren und um das Jahr 860 in Lyon gestorben. Er scheint seine Erziehung in dieser Stadt erhalten zu haben; wenigstens war er mit der Diöcese ganz verwachsen. Obwohl er durch seine Gelehrsamkeit weit und breit berühmt war, hat er nur den Rang eines Diakonus, nach einigen nur den eines Subdiakonus erhalten. Er diente dort unter den Erzbischöfen Agobard (816—840), 30 Amolo (841—852) und unter Remigius.

Walahfrid Strabo preist in einem Gedichte, welches er dem Erzbischof Agobard überschickte, die Gelehrsamkeit des Florus, wobei er sich der damals so beliebten Wortspiele bediente (Dümmler p. l. II, S. 357 v. 17 sq.). Florus war begeistert für die Unabhängigkeit der Geistlichen und namentlich für die Freiheiten der gallikanischen Kirche. Das 35 hat ihn auch bewogen, mit aller Entschiedenheit gegen Amalarius (s. d. A. Bd I S. 428) aufzutreten, bes. in seiner Schrift de divina psalmodia, vgl. Bd I S. 429, 18 ff. Doch drang Florus mit seiner Verteidigung der bis dahin gebräuchlichen Liturgie nicht durch, denn Agobard hat in dem Werke de correctione Antiphonarii, welches er nach seiner Rückkehr aus der Verbannung abfaßte, das alte bis dahin in der Diöcese gebrauchte Anti- 40 phonar verbessert.

Florus verteidigte stets die Freiheit der Kirche. Daher tritt er in seinem Werke: de electionibus episcoporum für die kanonische Wahl der Bischöfe ein, dann aber erkennt er wie sein Erzbischof Agobard auch die große Gefahr, die für das Wohl und die Selbstständigkeit der fränkischen Kirche darin lag, daß die Einheit des Karolinger-Reiches durch 45 Ludwigs d. F. Bestimmungen über die Nachfolge zerrissen wurde. Als der Bischof Moduin von Autun im Jahre 834 auf Befehl Ludwigs die Diöcese Lyon inspizierte, aus der Agobard hatte weichen müssen, griff Florus den Bischof in Prosa und in Versen gewaltig an. Es bewog ihn einmal dazu die Liebe zu Agobard und zu der Selbstständigkeit seiner Diöcese und dann auch der Umstand, daß Moduin sich stets auf der Seite Ludwigs d. F. 50 befunden hatte. — Zu den dogmatischen Streitigkeiten jener Zeit stellte er sich folgendermaßen. In der Abendmahlslehre war er ein Gegner des Paschasius Radbertus (s. d. A.). Er erkennt keinen anderen Genuß des Leibes und Blutes Christi als durch den Glauben und nennt deshalb das Brot den mystischen Leib des Herrn. Dies behauptet er in seiner expositio missae, die schon vor 834 verfaßt ist, einer aus Aussprüchen des Cyprian, 55 Ambrosius, Augustinus, Hieronymus u. a. zusammengestellten Arbeit.

In den Streit über die Prädestination (s. d. A. Gottschalk) griff Florus durch seinen sermo de praed. ein, auch die im Namen der Kirche von Lyon gegen Joh. Scotus gerichtete Schrift adversus cuiusdam ... errores de praed. ist wahrscheinlich von ihm verfaßt (doch vgl. Schrörs S. 117 f.). Aus den anderen Arbeiten, die er hinterlassen hat, heben

wir besonders seinen Kommentar zu den paulinischen Briefen und die Bearbeitung des von Beda herrührenden Martyrologium hervor und dann seine zahlreichen Gedichte. In ihnen zeigt er eine große Belesenheit und viel Formgewandtheit. Vgl. auch Bd I S. 248, 28.

Foß.

Fluch s. Segen und Fluch.

Flüe, Niklaus von: „Bruder Klaus", gest. 1487. — Der Einsiedler vom Ranft stammt aus der schon in der Mitte des 13. Jahrhs. in Unterwalden auftretenden Familie, die sich vom Melchthale aus nach Kerns und Sarnen später verbreitete und ursprünglich „under der Fluo" hieß, wie denn auch er selbst in vielen Briefen den Namen „under der Flüe" führt. Seit Jahrhunderten war die Familie in hohem Ansehen und zu Landesgeschäften oft gebraucht. Aber aus dem Kirchenbuch zu Sachseln floß eine ganz unglaubwürdige Genealogie durch mißverständliche Interpretation. Teils durch den Humanisten Heinrich Wölflin — Lupulus —, der 1501 auf Ansuchen der Unterwaldner Regierung an dem Bischof von Sitten, Matthäus Schinner, gewidmetes Leben des Bruders verfaßte und dazu den Inhalt des Kirchenbuches lateinisch bearbeitete, teils durch den mehr in liturgischem Charakter rhetorisierend schreibenden Heinrich von Gundelfingen, der 1488 dem Luzerner Rat die „Historia Nicolai Underwaldensis heremitae" dedicierte, wurde die Ableitung „Leopontiacus" verbreitet; doch machte weiter der spätere Biograph Joachim Eichhorn von Bellheim, langjähriger Kaplan im Ranft und zu St. Niklausen, der für sein 1608 zu Freiburg (in der Schweiz) im Druck erschienenes Werk die Biographie des Lupulus benutzte, aus dem „natione Leopontiacus" durch Interpretation ein „genere", und diesen Geschlechtsnamen „Löwenbrugger" nahmen die Kanonisationsprozesse von 1624 und 1648 endgiltig auf. In Zusammenhang mit dieser wertlosen Hypothese setzten die von Flüe seit etwa 1680 einen Löwen in ihr Wappen, während früher, nachweisbar seit 1483, von Bruder Klausens Sohn Hans, ein Bock auf Felsen oder Bergen darin stand. Geboren wurde Bruder Klaus am 21. März 1417; die Mutter, die bei dem Biographen Hemma Robertin heißt, war augenscheinlich aus Wolfenschiessen in Nidwalden, wo dieser Name im Jahrzeitbuche häufig anzutreffen ist und wohin zwei Töchter des Bruders Klaus in die Ehe traten, gebürtig; als das Geburtshaus wird noch heute auf dem Flüeli, eine kleine Stunde oberhalb Sachseln, ein Bauernhaus gezeigt. Die Ehefrau des Bruders war Dorothea Wissin, vielleicht aus der Schwändi, Gemeinde Sarnen, wo ein Rudolf Wyß in den 30er und 40er Jahren des Jahrhunderts öfters in angesehener Stellung genannt ist.

Klaus von Flüe bewirtschaftete sein väterliches Gut; außerdem aber diente er in bürgerlichen und kriegerischen Verpflichtungen seinem Lande. Das schon erwähnte alte Kirchenbuch von Sachseln, mit der Jahreszahl 1488, bringt unter anderen Zeugnissen für das Leben des Bruders, daß er „in Kriegen syn vyend wenig beschediget", und die legendarische Lebensgeschichte nennt ihn zur Schlacht bei Ragaz 1446 und zum Kriege gegen Herzog Sigmund von Österreich zur Eroberung des Thurgaues 1460, hier speziell als Fürbitter für das Dominikanerinnenkloster Katharinenthal bei Diessenhofen. 1462 erscheint er aktengemäß zu Stans als Vertreter Obwaldens bei Schlichtung eines Zwistes zwischen dem Kloster Engelberg und der Kirchgemeinde Stans von Seite der Waldstätte. Klaus war Vater von fünf Söhnen und fünf Töchtern — seit 1483 bekleidete der Sohn Johannes von Flüe mehrmals das Amt des Landammanns, hernach noch ein zweiter Bruder —, als ein fest gewordener Entschluß ihn von den Seinigen trennte. Am 16. Oktober 1467 verließ er Frau und Kinder, Vater und Bruder, um sich vom weltlichen Leben zu trennen. Das Widerstreben der Familie hatte ihn nicht von dem Vorhaben abbringen können.

Es ist der durch die Legende gebrachten Ausführung des Lebens des Eremiten gewiß zu glauben, daß die Gedanken des ernsten Mannes schon bisher, vielleicht seit Jahren, auf ein beschauliches Leben gerichtet waren, daß andächtige Vertiefung in die religiösen Geheimnisse sich zu Visionen in ihm gesteigert hatte, daß er in strengen Übungen des Verzichtes, der sich auferlegten Kasteiungen sich auf ein Leben in der Abgeschiedenheit hatte vorbereiten wollen. Der Trieb in die Ferne führte den Obwaldner zuerst aus der Heimat hinweg, und er kam über den Jura bis in die Gegend von Liestal. Doch eine ihn erschreckende Erscheinung, dann der Rat eines Landmannes, den er sprach und der ihm sagte, er solle wieder heimgehen und da Gott dienen, weil das Gott gefälliger sei, als auf fremder Leute Kosten zu liegen, bewogen ihn, nach Obwalden zurückzukehren. Nach der Überlieferung barg sich der Einsiedler jetzt kurze Zeit zuerst in der Alp Klyster im Melchthal, wurde aber bald von Jägern entdeckt, und nun suchte er noch näher an seinem früheren Wohnorte,

aber in einer schauerlichen Einöde tief unter dem Flüeli in der Schlucht des Melchaabaches, im Ranft, seine Wohnstätte. An der Stelle der ersten dürftigen Hütte aus Laub und Reisig erbaute ihm bald, nachdem er von den nur etwa eine Viertelstunde entfernten Seinigen gefunden worden war, die Gemeinde Sachseln eine kleine Zelle, an deren Seite auch eine Kapelle zusammenhängend gestellt wurde. Nachdem wohl schon vorher mit Beihilfe eines Küsters und durch Heranziehung eines eigenen Geistlichen Gottesdienst gehalten wurde, stiftete Bruder Klaus 1482 teils aus eigenem Gute, teils mit anderweitigen Vergabungen eine Kaplanei und eine Sigristenpfründe. Doch blieb der Einsiedler nicht durchweg in seiner Einsamkeit. Auf weiten Wanderungen in der Umgegend ging er seinen Gedanken nach; allmonatlich besuchte er zur Beichte oder Kommunion die Pfarrkirchen von Kerns oder Sachseln; dann nahm er alljährlich teil an dem großen Bittgange der Stadt Luzern um ihre Mauern, und er machte ebenso Wallfahrten nach Einsiedeln und nach Engelberg. Sein einziges Gewand war stets ein langer Rock von grober grauer Wolle; barfuß und barhaupt ging er einher. Überhaupt hatte er allen Bequemlichkeiten des Lebens entsagt. Er schlief auf dem Fußboden seiner Zelle, nur in der kalten Jahreszeit noch unter Hinzufügung einer schlechten Decke; ein Holzstück diente, um den Kopf darauf zu legen. Auch auf die Nahrung erstreckte sich die vollste Bedürfnislosigkeit.

Die aus diesem strengen Fasten entstehende Auffassung, daß Bruder Klaus ohne alle leibliche Speise einzig vom Genusse der Hostie lebte, hat ohne Zweifel zuerst den Ruhm des Einsiedlers vom Ranft in weitere Entfernung und unter die Menge hinaus getragen. So mehrten sich bald Besuche aus der Ferne, zum Teil von bedeutenden Männern, und dieser Wißbegierde verdankt die historische Litteratur einige wichtige zeitgenössische Berichterstattungen.

Schon 1472 besuchte der berühmte Straßburger Prediger Johann Geiler von Kaisersberg den Ranft und sah da den Bruder. Aber besonders aufschlußreich war die Reise des sächsischen Edelmann Hans von Waldheim, Ratsmeisters zu Halle, der 1474 bei seiner Aufsuchung von allerlei Wunderstätten auch zu Bruder Klaus kam. Es ist ganz deutlich, daß der Wißbegierige den großen Mann sehen wollte, der seit sechs Jahren nichts gegessen, noch getrunken habe. Er erzählt uns ganz einläßlich, wie er mit dem Bruder gesprochen habe, wie er und sein Knecht dessen Hände mehrfach berührt und warm, wie bei einem anderen Menschen, ihn selbst überhaupt wie einen anderen lebenden, natürlichen, wohlmögenden, gesunden Menschen gefunden hätten. Auf Waldheims eindringliche Fragen wegen des völligen Fastens erhielt er von dem Einsiedler nur die Antwort: „Gott weiß“. 1475 stellte sich der vielgereiste gelehrte Dominikanermönch Felix Fabri, ein Zürcher von Geburt, ein und sah, wie er in seinem **Evagatorium in terrae sanctae (etc.) peregrinationem** erzählt, den Mann, der — es sei allerdings wunderbar zu hören — seit zwanzig Jahren ganz ohne Speise und Trank lebe. 1478 erschien der durch seine Beziehungen zu hochgestellten Herren und durch die Verbindungen mit anderen Humanisten hochangesehene gelehrte Dekan von Einsiedeln Albrecht von Bonstetten mit einer Gesellschaft deutscher Herren und widmete darauf die hierüber 1479 verfaßte Schrift, die 1485 lateinisch und deutsch zu Nürnberg erschien, teils König Ludwig XI. von Frankreich, teils der Geistlichkeit und dem Rate zu Nürnberg. Auch Bonstetten berichtet, Bruder Klaus habe anfangs noch dürre Birnen und Bohnen, Kräuter und Wurzeln genossen, bis er dann alle Nahrung aufgegeben habe, wobei Landammann und Räte mit gewisser Wahrheit und Kundschaft festgestellt hätten, daß dem Bruder nichts „Äßiges und Trinkiges“ gebracht worden sei. Dabei versichert der Besucher, welchen gewaltigen Eindruck der Gruß des Bruders in seiner armen Zelle auf die Eintretenden hervorgerufen habe. Auch Trithemius spricht in den Annalen von Hirsau vom Besuche eines nicht genannten Benediktinerabtes bei dem Eremiten, daß dieser dem Abte auf seine dringenden neugierigen Fragen wegen des Nichtessens geantwortet habe: „Guter Vater, ich habe niemals gesagt und ich sage es wirklich nicht, daß ich nichts esse“. Aber noch sonst war des Besuchs im Ranft so viel, daß der Zudrang zu groß wurde und meist nur durch Vermittelung der Pfarrer von Kerns oder Sachseln oder des Kapellans im Ranft selbst geschehen konnte; der Bruder bat die Obrigkeit von Obwalden um Abwehr lästigen Überlaufs. Jedenfalls verstand er es, in seinen ernsten, mahnenden, häufig treffenden Äußerungen, die, abgesehen von seinem inneren Leben und dem, was er davon erkennen ließ, auch Lebenskunde, verständige Beobachtung der sich draußen vollziehenden Dinge verraten, großes Ansehen bei seinen engeren Landsleuten und weit darüber hinaus zu erwecken, so daß gewiß nicht bloß der Schimmer des Wunderbaren ihn berühmt machte.

Hinsichtlich dessen, was seine Auffassung der religiösen und sittlichen Fragen betraf, ist mit Recht besonders auf das Schreiben an den Rat von Bern Gewicht gelegt worden, das 1482 den Dank für die Gabe an die gestiftete Pfründe aussprechen sollte. Allerdings ist der Brief wohl kaum von dem Bruder selbst, der wohl ohne Unterricht geblieben war, geschrieben. Er läßt da sagen: „Von liebe wegen so scriben ich Üch me. Gehorsam ist die gröst, die es in himel und in erdrich ist. Darum sönd Jr luegen, dz Jr enandern gehorsam syend und wysheit dz allerliebst. Wan warum: es facht alle ding zum besten an. Frid ist allwegen in Got, wan Got der ist der frid, und frid mag nit zerstört werden. Unfrid würt aber zerstört. Darumm so sönd Jr luegen, dz Jr uff frid stellend, witwen und weisen beschirment, als Jr dz noch untz har than heit, und weß glück sich uff dem ertrich meret, der sol Got dankbar darum sin, so meret es sich öch in dem hymel. Die offenen sünd die sol man weren und der gerechtikeit allwäg bystan. Jr sönd öch dz liden Gotz in üweren hertzen tragen; es ist des mönschen gröster trost an sein lezsten end. Es ist menger mönsch, der zwifelhafftig ist an dem glouben, und der tüfel tut mengen insal durch den glouben und allermeist durch den glouben. Wir sönd aber nit zwifelhafftig darin sin; wan er ist also, wie er gesetzt ist. Und ich schriben Üch nit das darum, dz ich gloube, dz Jr nit recht gloubet; mir zwifflet nit daran, Jr sigend gut gesind. Jch schriben es Üch zu einer urmanung, ob der bösz geist jeman darum anfächt, dz er dester ritterlicher widerstünd. Nit me: Got sig mit Üch".

Die nachdrückliche Betonung des Friedens in diesem Schreiben vom St. Barbara-Tag 1482 hatte ihren bestimmten Grund darin, daß Bruder Klaus kurz vorher als Friedensstifter in der ausgeprägtesten Weise hervorgetreten war.

Nach dem großen Erfolge der Besiegung und Vernichtung der Macht Herzog Karls des Kühnen von Burgund waren ältere schon länger im Schoß der schweizerischen Eidgenossenschaft schlummernde Gegensätze, zwischen städtischen Gemeinden und den Landsgemeinden der Orte im Hochgebirge, neu erwacht. Gegenüber schon 1477 hervortretenden unordentlichen Zusammenrottungen und kriegerischen Unternehmungen, die geeignet waren, die weit besser überlegte ungleich weitsichtigere Politik der Städtekantone, von den demokratischen Ländern her, zu stören, suchten sich die Städte zu schützen. So hatten schon gleich am 23. Mai 1477 fünf Städte, von eidgenössischen Orten Zürich, Bern, Luzern, dazu die Bern näher befreundeten Städte Solothurn und Freiburg, das ewige Burgrecht geschlossen, um gegen solche tumultuarische Erscheinungen sich zu schützen. Aber Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, eben die Brutstätten derartiger Freischarenzüge, hatten gegen Luzern aus dem Vierwaldstättebunde von 1332 die giltige Einrede eines Verbotes des Beitrittes zu einem neuen Bündnisse ohne ihre Einwilligung. Noch weniger gedachten sie den Wunsch der Städte, durch Aufnahme von Solothurn und Freiburg in die Eidgenossenschaft das Gewicht des städtischen Elementes innerhalb der Föderation noch weiter zu stärken, zur Erfüllung zu bringen. So war während vier Jahren 1478 bis 1481 der Zwist immer ärger geworden; ein innerer Krieg schien die Eidgenossenschaft sprengen zu müssen. Am 18. Dezember 1481 trat in Stans eine letzte Tagsatzung zusammen, und wenn die in langen vorangegangenen Verhandlungen festgestellten Entwürfe — erstlich über ein Verkommnis zur Handhabung des inneren Friedens in der Eidgenossenschaft, und zweitens Hereinziehung von Solothurn und Freiburg in den Bund der acht Orte — verworfen wurden —, war alles zu fürchten. Schon wollten die Boten am 22. dess. Monats vormittags unverrichteterweise auseinandergehen, und es schien zur Entscheidung durch das Schwert kommen zu sollen. Da — so erzählt ein Augenzeuge, Diebold Schilling, der Chronikschreiber, der Sohn des Luzerner Unterstadtschreibers Johannes Schilling, der als Substitut den Vater auf den Tag zu Stans begleitet hatte — „kam herr Heini (es ist der von Luzern gebürtige Pfarrer zu Stans, Heini am Grund) louffende, dz er switzt, von bruoder Klausen, lüff allenthalben in die wirtzhüser, batt die zuo gesatzten mit weinenden ougen, sich durch Gotz und bruoder Klausen willen wider zesamen zeverfügen und bruoder Klausen rat und meynung zevernämen. Das nu beschach. Was er aber bracht, wart nit jederman geoffenbaret, sunder her Heinen von bruoder Klausen verbotten, das nieman denn den zugesatzten kunt zetuon. Und also gab Got das glück, wie böß die sach vor mittem tag was, ward sy doch von disser bottschafft darnach vil besser und in einer stund gar und gantz gericht und abwäg getan". Der Abschied der Tagsatzung bezeugt: „Des ersten heimbringen die trüw, mü und arbeit, so der from man, bruder Klaus, in disen dingen getan hat, im das trülich zu danken, als jeglicher bot weis witer zu sagen". Ebenso sprach es die Obrigkeit von Schwyz ganz bestimmt aus, daß das jetzt durch das ganze Land gehende Glockengeläute für den Frieden „Gott und dem frommen Bruder Klaus zu Ehren"

erschalle. Ausdrücklicher Dank, Geschenke kamen Bruder Klaus von verschiedenen Städten, denen der Friede voran zu Gute kam, und jener Brief an Bern war die Antwort auf eine solche Äußerung.

Es ist ganz ausgeschlossen und erst spätere, allerdings mit großer Hartnäckigkeit, so durch den Verfasser des Werkes: „Der selige Eremit Nikolaus von Flüe, der unmittelbare persönliche Vermittler und Friedensstifter auf dem Tage des Stanser Verkommnisses, aus den Quellen nachgewiesen“, Pfarrer Ming — festgehaltene Behauptung, der Bruder sei selbst in Stans erschienen. Die sicherste Widerlegung liegt in den durch Diebold Schilling seiner Chronik beigegebenen Bildern [vgl. die lithographischen Beilagen zu S. 96 der 1862 im Druck erschienenen Ausgabe, Luzern], wo ganz deutlich der Pfarrer am Grund zuerst Bruder Klaus im Ranft besucht, dann in der Stanser Ratsstube handelnd auftritt. Die Rolle, die so Bruder Klaus, ohne persönlich in Stans zu erscheinen, am 22. Dezember 1481 durchführte, war indessen schon seit längerer Zeit vorbereitet gewesen. Von Luzern aus, das zuerst im Fall des gänzlichen Bruches bedroht erschien, war der Einsiedler vom Ranft, der seiner ganzen Auffassung der Dinge nach ein Freund der Erhaltung des Friedens sein mußte, zu diesem Zwecke sehr entschieden angerufen worden. Sechsmal schickte in den Jahren 1478—1481 der Luzerner Rat Botschaften in den Ranft, als deren Träger zum Teil hochstehende Persönlichkeiten der Stadt dienten, und Geschenke gingen auf diesem Wege für die Kapelle des Bruders ab. So konnte dieser schon vor dem entscheidenden Tage Rat erteilen, mahnen und beschwichtigen, für die Beseitigung des Gegensatzes wirken. Schon im November 1481 hatte in Stans, in möglichster Nähe des Wohnsitzes des Bruders, eine Tagsatzung stattgefunden, und ohne Zweifel wurde wieder auf den 18. Dezember aus diesem Grunde, um auf des Bruders Hilfe zählen zu können, eben dorthin die Versammlung einberufen. So war für den besorgten, als geborener Luzerner durch die Angelegenheit ganz in Anspruch genommenen Stanser Pfarrer, als fast alles zu scheitern drohte, der berufene Ratgeber leicht erreichbar, und er vermochte dann durch seine flehentlichen Bitten die Boten zum Bleiben und zum Anhören der durch ihn vom Ranft nach Stans gebrachten Vorschläge zu bewegen. So gelang die den Mitlebenden nahezu als ein Wunder sich darstellende Versöhnung. Worin freilich die Ratschläge des Eremiten bestanden, ist nicht bekannt. Aber sie müssen in beiden Teilen die entgegenstehenden Bedenken beseitigt haben.

So war das Ansehen des Bruders Klaus in der ganzen Eidgenossenschaft, wenn möglich, noch gewachsen. Die Verwendung des gottseligen Mannes, der den Frieden so glücklich bewahrt hatte, kam bald wieder zur Anrufung, als das Zerwürfnis der Eidgenossen mit der Stadt Constanz, um die Lösung des Landgerichtes im Thurgau, peinlich sich verwirrte. Auch hier wurde die Vermittlung des Bruders erbeten, und schon am 30. Januar 1482 sagte er in einem Antwortschreiben seine Verwendung zu: „Was an mich kumpt, das mine wort mögend zu fried ziechen und Üch die wol mögend erschiessen, wil ich tun mit gutem willen“. Bis Anfang 1483 kam es dann zum Abschluß der Vereinbarung. Aber als eigentliches bleibendes Denkmal des Friedensmannes dauerte — und zwar im wesentlichen maßgebend bis 1798, wo die alte Eidgenossenschaft dahinsank — das am 22. Dezember 1481 definitiv gestaltete Stanser Verkommnis, in der Zusammenfassung grundlegender Gesichtspunkte für die eidgenössische Gesamtpolitik in Ergänzung der eigentlichen Bundesurkunden. Es bedarf des böswilligen oder des geistig beschränkten, ganz unhistorischen Parteistandpunktes, um Auslegungen, wie sie z. B. Friedrich Cäsar Laharpes „klägliche Geschichtsmacherei“ 1837 aufbrachte, von „Volkfeindlichkeit“ dieses staatsrechtlichen Vertrages, dem Bruder Klaus anzurechnen.

Der Einsiedler von Ranft lebte bis zum 21. März 1487. Nach langer und schmerzhafter Krankheit starb er an seinem Geburtstage. Seine Ruhestätte fand er in Sachseln; da wurden 1518 die Gebeine ein erstes Mal erhoben, darauf 1600 über der Grabstätte eine Kapelle neben der Pfarrkirche zu Sachseln erbaut.

Schon bei Lebzeiten hatte Bruder Klaus voran bei seinen Unterwaldner Landsleuten, aber auch weiter hinaus, eigentliche Verehrung genossen. Nach seinem Tode steigerten sich diese Gefühle noch mächtig, und die schon vorher thätige Legendenbildung heftete sich immer mehr in Ausschmückung seiner Lebensgeschichte, in Hinzufügung von Wundergeschichten, deren Beginn schon bei seinem Leben eingesetzt hatte, an die Gestalt des frommen Einsiedlers. Aber auch über die Eidgenossenschaft hinaus galt er als ein weiser Mahner und vaterlandsliebender Lehrer guter Sitten und als Richtschnur dessen, was den schweizerischen Bedürfnissen entsprach. So war es ganz bezeichnend, daß nach der Schlacht von Marignano 1515 von seite der deutschen Landsknechte den besiegten Eidgenossen höhnisch

entgegengesungen wurde: „Bruder Klaus in seim Leben hat Euch den rat nit geben: gefolgt hett Ir im eben, Ir werent nit so weit gezogen in frembde streit!" Doch wurden ganz ähnliche Stimmen in der Schweiz selbst laut, so in dem Liede: „Bruder Klaus von Unterwalden", dem im weiteren dialogische Dichtungen, wie des Pamphilus Gengenbach Gedicht: „Der alt Eidgenoß", von 1514, parallel gehen. Indessen handelt noch in dem zum 5 Mittelpunkt der schweizerischen Reformation gewordenen Zürich Bullinger in dem Eingange seiner Reformationsgeschichte in wahrer Verehrung von dem „frommen Einsydel," „der gar häfftig wider dise verderbung redt und vermanet, sömliche sitten zuo myden, frömbder fürsten und herren müessig zuo gand und der allten Eydgenossen fuoßstapffen nachzuvolgen." Allerdings wurde selbstverständlich bei der Scheidung der Religionsparteien innerhalb der Eid- 10 genossenschaft Bruder Klaus immer ausdrücklicher von katholischer Seite zum Glaubenshelden gestempelt, als ein solcher im weiteren Ausbau der Legende in Anspruch genommen. Doch das that der Hochschätzung im entgegengesetzten Lager keinen Abbruch. Sogar Luther hat 1528 gemeinsam mit Speratus eine Vision des „Bruder Clausen in Schwytz" neu veröffentlicht, dabei aber freilich in seiner beigegebenen Auslegung das von dem Ver- 15 zückten gesehene Lichtrad gegen das Papsttum gedeutet.

In Sachseln hatte sich inzwischen mit der Mitte des 16. Jahrhunderts von seite der Obwaldner eine öffentliche kirchliche Verehrung immer mehr entwickelt; unter den Wallfahrern erschien 1570 kein geringerer als der für die Wiederbefestigung des Katholicismus in der Schweiz so äußerst thätige Erzbischof von Mailand, Kardinal Karl Borromäus, 20 unter lauter Anerkennung der Heiligkeit des Bruder Klaus. So beschlossen 1590 die sieben katholischen Orte, vom Papste die gewünschte Heiligsprechung zu erbitten. Aber der erste Kanonisationsprozeß hatte 1591 in Rom keinen Erfolg. Unterdessen vermehrte sich unausgesetzt die immer mehr kirchlichen Andachtszwecken dienende Litteratur über den seligen Bruder, und besonders erlangte da die schon hier im Eingange genannte Be- 25 arbeitung durch den unermüdlich eifrigen Joachim Eichhorn von Bellheim großen Einfluß. Stets folgten neue Anstrengungen von der katholischen Schweiz her; 1648 kam es zu einem dritten Prozesse. Endlich willfahrte Clemens IX. 1669 in einem Breve, daß am Grabe des Bruders diesem die Ehren eines Seligen erwiesen würden, und 1671 erweiterte Clemens X. die Erlaubnis auf alle Kirchen der katholischen Schweiz und des Bistums 30 Constanz. Darnach wurde das Grab des Bruders in die neue, sehr stattlich gebaute, 1684 geweihte Kirche verlegt, und nach einer abermaligen 1732 geschehenen feierlichen Translation kam es zur Errichtung des jetzigen mit dem Mittelaltar verbundenen Grabmals. Auch neueste unter dem Pontifikate Pius IX. gemachte Anstrengungen behufs der Heiligsprechung — die nicht in den Buchhandel gekommene Folioschrift: Canonizatio B. 35 Nicolai de Flue, 1872, sollte dafür dienen — führten nicht zum Endziele. Dagegen wurde 1887 die vierhundertjährige Todesfeier feierlich begangen, und der „selige Landesvater von Obwalden" steht bei den katholischen Schweizern ebenso in religiöser Verehrung, wie er in der Geschichte der Eidgenossenschaft überall zum Jahre 1481 seinen wohl gebührenden Platz innehat. 40

Arbeiten der neuesten Zeit über Bruder Klaus gehen zum Teil von ganz getrennten Auffassungen aus. Ein Werk der Pietät, aber ohne alle Kritik ausgearbeitet und mit vielen Abschweifungen vom Stoffe, in der Polemik oft auch ganz erregt, ist das vierbändige Buch des 1885 verstorbenen Pfarrers Joh. Jos. Ming. Die formal sehr geschickte, reich ausgestattete Festschrift des 1896 verstorbenen, als Litterat weit bekannten Pfarrers von 45 Kerns, Jos. Ign. von Ah: „Des seligen Einsiedlers Nikolaus von Flüe wunderbares Leben, segensreiches Wirken und gottseliges Sterben, dem katholischen Volk erzählt" entspricht ganz dem Zwecke, 1887 die große kirchliche Feier zu begleiten. Den Standpunkt der Kritik, aber einer der Würde der Wissenschaft ganz und gar nicht entsprechenden, frivolen Karikatur der Kritik, vertrat 1875 das Buch von E. L. Rochholz: „Die Schweizer- 50 legende vom Bruder Klaus von Flüe, nach ihren geschichtlichen Quellen und politischen Folgen" (vgl. darüber HZ Bd XXXV, S. 466—473); beachtenswert ist darin das S. 255—309 reichende chronologische Verzeichnis der ganzen Litteratur von 1472 bis 1873. Sehr nennenswert ist dagegen die an Waldheims Bericht sich anschließende psychologische Studie Gustav Freytags „Im neuen Reich", Jahrgang 1872, Heft 16 und 17. 55 Das Beste über die Ereignisse von 1477 bis 1481 bietet Segesser, „Beiträge zur Geschichte des Stanser-Verkommnisses" (Sammlung kleiner Schriften, Bd II, 1879, S. 1—168). Untersuchungen und Quellenmaterial zu den persönlichen Verhältnissen des Bruder Klaus wird Staatsarchivar Dr. R. Durrer in Stans in nächster Zeit bringen. Dagegen fallen A. Lütolfs scharfsinnige Vermutungen, in dem Aufsatze: „Der Gottesfreund im Oberland„ (im 60

Jahrbuch für schweizerische Geschichte, Bd I 1876), über gewisse Beziehungen, die zwischen den Traditionen des im Entlebuch noch 1420 verborgen lebenden Gottesfreundes und der mystisch-asketischen Richtung des Obwaldner Eremiten bestanden hätten, durch P. Denifles kritische Ergebnisse dahin. **Meyer von Knonau.**

Föderaltheologie s. Bd IV S. 189,45—191,40.

Folmar von Triefenstein, gest. 1181. — Briefe von und an ihn MSL 194 S. 1481—1490; von Gerhohs Briefen beziehen sich auf ihn ep. 5, 7, 13, 15, 20 MSL 193, S. 494 ff., vgl. de glor. et hon. 13, 1 ff. S. 1117—1125; gegen ihn gerichtet ist endlich der Apologetikus Arns von Reichersperg, s. Bd II S 107, 3. Das Fragment bei Basnage, Thesaur. monum. III, 2 ist ein Bruchstück aus d. Apolog. Arns. — Bach, Dogmengeschichte I, S 398, II S. 431; vgl. Möller ZKG II, S. 440 f; Kaltner ThQS 1883, S. 524; Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA II, S. 12 ff.

Im Jahr 1088 gründete der Kanoniker Gerung vom Neumünster in Würzburg das Stift St. Peter und Paul zu Triefenstein (ad petram stillantem) am Main unterhalb Würzburg (s. Ussermann episc. Wirzib. S. 378 f. und vgl. die Bestätigungsbulle Calixts' II. v. 1123 Jaffé 7067). Dort war seit der Mitte des 12. Jahrhunderts Folmar Propst. Sein Gegner Arn hat ihn als einen unruhigen, von glühendem Ehrgeiz erfüllten Menschen charakterisiert, der trotz seiner mangelhaften Bildung darnach brenne seinen Namen bekannt zu machen (Apol. S. 3, S. 80, S. 177). Zweifellos ist, daß er der dialektischen Richtung in der Theologie angehörte: sein Grundsatz war: Oportet recte dividere (ep. 1 S. 1482). Aber das schloß doch nicht aus, daß auch er mit Autoritäten argumentierte (vgl. das Gerhoh sehr unbequeme Citat aus Augustins Brief an Dardanus, ep. 187 opp. II S. 516 bei Gerhoh de glor. et hon. 14, 6 S. 1124), und daß er gelegentlich bekannte, in Sachen des Glaubens hätten Vernunftgründe kein Gewicht (ep. 5 S. 1486 C). Der Gegensatz gegen den Traditionalismus war, wie ja auch bei Abälard, nicht absolut, sondern nur relativ.

Folmar hatte seine eigenen Anschauungen über das Abendmahlsdogma. Sie knüpften an an die herrschende Anschauung, daß der Leib des Herrn seit der Himmelfahrt lokal umschrieben im Himmel sei. Er lehrte ganz folgerichtig, nie sei er seitdem auf Erden gewesen (de glor. et hon. 13, 2 S. 1117 D u. ö.). Der Einwand Gerhohs, viele Heilige hätten den Herrn nach seiner Himmelfahrt leibhaftig auf Erden gesehen, z. B. Petrus, als er aus Rom entwich, um sich dem Martyrium zu entziehen, machte keinen Eindruck auf ihn; denn er urteilte, das sei nur Fabel, ohne Grund in der kanonischen Schrift (ib. 13, 2 S. 1117 D). Für das Abendmahl aber ergab sich daraus der Satz: Christus ist nicht corporaliter im Sakrament (ib. 13, 6 S. 1120 A). Gerhoh war gedankenlos genug, daraufhin zu behaupten, Folmar lehre wie Berengar (ib. 14, 7 S. 1125), ein Urteil, das man auch jetzt noch hören kann (Bach I S. 405). Thatsächlich war Folmar soweit entfernt ein „anderer Berengar" zu sein, daß die Wandelungslehre vielmehr die Voraussetzung für seine Theorie ist. Er erklärte auf das Bestimmteste, nicht daran zu zweifeln, daß der Christ im Abendmahl „das lautere Blut der geistlichen Traube unter dem Geschmack und der Gestalt des Weines" trinke. Das Eigentümliche war nur, daß er behauptete, er trinke das Blut allein und rein, ohne das Fleisch, und esse das Fleisch Christi für sich und rein, ohne die Knochen und die Glieder des Leibes, überhaupt ohne den ganzen menschlichen Leib ep. 1 S. 1481. Es dünkt mich einleuchtend, daß hier einerseits die Verwandelung in die Substanz des Leibes und Blutes gelehrt, und andererseits die Verwandelung in den historischen Leib Christi abgelehnt ist. Folmar drückte das so aus, er behaupte, daß im Sakrament der wahre, aber nicht der vollständige Leib des Herrn sei (ep. 5 S. 1486 A). Das schließt aber nicht aus, daß der Christ im Sakrament den ganzen Christus empfängt; denn wo das Fleisch Christi, da ist Christus, nicht teilweise, sondern ganz (ep. 1 S. 1481).

Folmar wußte sich etwas mit seiner Lehre. Er verfaßte einen Vortrag darüber und trug ihn auf einer Konferenz in Bamberg vor, an der unter anderen Abt Adam von Ebrach Anteil nahm. Dann schrieb er einen Brief darüber an den Erzbischof Eberhard von Salzburg (ep. 1 S. 1481). Dadurch wurden die bairischen Theologen auf die Lehre des fränkischen Propstes aufmerksam, und sie ergriffen nun mit mehr Eifer als Umsicht die Gelegenheit über Ketzerei zu lärmen.

Den Reigen eröffnete der Salzburger Kanonikus R. mit einem groben Brief an Folmar (ep. 2 S. 1482), dann folgte Gerhoh mit einer ausführlichen Epistel von Adam, die dieser kurz und etwas mißgestimmt beantwortete (Gerh. ep. 7 S. 496 und Folm. 4

S. 1485). Um weiteren Streit abzuschneiden, griff Eberhard von Bamberg ein; er berief Folmar zu einer Konferenz in Bamberg und überzeugte ihn, daß er mit seiner Abendmahlslehre im Unrecht sei (vgl. Folm. 5 S. 1485). Gerhoh hatte indes nicht nur Folmars Abendmahlslehre, sondern auch seine Christologie angegriffen. Allein was er hierüber in seinem Brief an Adam gesagt hatte, erschien den Bambergern sehr bedenklich (Gerh. 8 S. 502 f.; 7 S. 496 BC und 5 S. 494 C). Begreiflich, daß Folmar sich nun nach dieser Seite wandte: er verfaßte eine verlorene Schrift de carne et anima Verbi Dei, die wie es scheint hauptsächlich der Kritik von Gerhohs Christologie gewidmet war (ep. 6 S. 1486).

Was Folmars Christologie anlangt, so ging ihre Tendenz ähnlich wie bei Abälard auf klare Auseinanderhaltung der beiden Naturen: demgemäß lehrte er, daß Christus insofern er Mensch ist, nicht der eigentliche und natürliche Sohn Gottes sei (Arn, Apol. S. 72); er sei insofern nicht anders Gottessohn als einer von uns (ib. S. 3); auch der Verklärte sei nicht Gott gleich (ibid.). Denn nur insofern sei Christus dem Vater an Herrlichkeit gleich, als er im Wesen mit ihm eins ist (S. 179). Den Satz, daß dem Menschen Jesus deshalb nur die Dulia, nicht die Latria gebühre, hat Folmar indes nicht ausgesprochen (ib. S. 72). Die Schrift erregte den größten Zorn der Salzburger s. ep. 6 S. 1486, wo der Salzburgensis praepositus natürlich der Propst des Domstifts ist und nicht EB Eberhard (Kaltner S. 532 und ep. 7 S. 1487). Diese Streitigkeiten spielten vor dem Ausbruche des Schismas (vgl. Gerh. de glor. et hon. 14 f. S. 1125). Ein Konvent in Frisach (ib. 17 S. 1136) Sept. 1161 führte zu keiner Verständigung. Nachdem Gerhoh sich zur Anerkennung Alexanders entschlossen hatte, betrieb er an der Kurie die Verurteilung Folmars; aber Alexander war dazu nicht zu bewegen; er erklärte vielmehr durch eine Bulle vom 22. März 1164 (JW. 11011), es erscheine ihm nicht recht zu urteilen, ohne daß er beide Teile gehört hätte. Daran war nun freilich nicht zu denken, denn Eberhard von Bamberg und aller Wahrscheinlichkeit nach auch Folmar erkannten Viktor IV. als Papst an. Alexander aber, der im Frühjahr 1164 mit dem Kaiser über den Frieden unterhandelte (Brief Ulrichs von Treviso an Eberhard von Salzburg bei Sudendorf Registr. II, S. 142 f. Nr. 59; der Brief ist von Sudendorf irrig datiert), konnte nicht wünschen die schwierigen Verhältnisse durch einen dogmatischen Streit noch zu erschweren. Er machte deshalb Gerhoh zur Pflicht über diese Fragen zu schweigen.

Folmar starb nach Kaltner im J. 1181. Ich bin nicht im stande die Richtigkeit der Angabe zu prüfen. **Hauck.**

Fonseca, Peter S.J., gest. 1599. — Nicol. Antonius, in Biblioth. hispan. nova II, 194; Backer, Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jésus I, 313; Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters, III, 630 ff. Stimmen aus Maria Laach XVIII, 237 ff.

Pedro de Fonseca, geb. 1528 in dem portugiesischen Dorfe Cortizada, trat am 17. März 1548 als Novize bei den Jesuiten zu Coimbra ein und bezog 1551 die neue Universität zu Evora, wo er den berühmten Barthol. de Martyribus, späteren Erzbischof von Braga (1559—82), hörte. Er wurde bald Professor daselbst und erlangte wegen seiner scholastischen Virtuosität den Ehrennamen des „portugiesischen Aristoteles“. 1580 erhielt er in feierlicher Versammlung unter Anwesenheit des Königs Sebastian und mehrerer Prinzen den Doktorhut, worauf er bald in die ersten Würden seines Ordens vorrückte und nach einander Assistent des Ordensgenerals, Visitator der Provinz und Oberer des Profeßhauses wurde. König Philipp II. berief ihn in eine zum Zweck der Reform Portugals niedergesetzte Kommission und Papst Gregor XIII. betraute ihn mit Leitung der wichtigsten Angelegenheiten. Die Stadt Lissabon verdankt seinem Eifer außer anderem das Colleg der Irländer und das Kloster der heil. Martha. Er starb am 4. Nov. 1599. — Seine Hauptwerke sind: Institutiones dialecticae, ll. VIII (Lissabon 1564, auch Köln 1567 u. ö.), und Comment. in ll. Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae (4 Bde, Rom 1577—89 u. ö.). Er hat die Theorie der sogen. scientia media Dei (d. h. der Kenntnis des Möglichen oder dessen, was an sich oder unter gewissen Bedingungen hätte geschehen können, aber nicht geschehen ist) schon vor seinem Ordensgenossen L. Molina gelehrt, welcher sie allerdings ausführlicher entwickelte und ihr jenen Namen gab (in seiner Concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis, Lissab. 1588). Vgl. d. A. „Molina“, sowie Chr. Pesch, Praelectt. dogmatt. t. III (1895) p. 143 sq.

Berühmte Träger desselben Namens waren außerdem die beiden Franziskaner: 1. Antonio da Fonseca Soares (gest. 1631), beliebter portug. Dichter und Erbauungs-

schriftsteller, gest. als Rektor des theol. Seminars zu Torres Vedras 1682 (vgl. s. Vida von Manuel Godinho, Lissabon 1687), und 2. José Maria Ribeiro da Fonseca, geb. zu Evora 1690, Franziskaner in Ara Coeli zu Rom und Gründer der Bibliothek dieses Klosters, auch Fortsetzer der L. Waddingschen Annales Minorum für die Jahre 5 1731—40; zuletzt Bischof von Porto, gest. 1752 (vgl. Gams, Ser. episcoporum p. 110, und Hurter, Nomenclator I, 734). **Zöckler.**

Fontainebleau, Gespräch zu im Jahre 1600 s. Bd V S. 88,40—89,46.

Fontanus, Johannes, gest. 1615. — Mr. J. W. Staats Evers, Joh. Fontanus, Arnhem's eerste Predikant, Arnhem 1882; Baudart, Gedenkw. zoo Kerk — als wereldijke 10 geschiedenissen, 1624, I, 7. Buch S. 12; A. J. van der Aa, Biogr. Woordenboek, VI. deel., Harlem 1859, S. 159 ff.; Groen van Prinsterer, Archives de la Maison d'Orange-Nassau I. Serie Tom. 7 und 8.

Johannes Fontanus, geb. 1545 zu Zoller im Jülichschen. Sein eigentlicher Name Püts wurde von dem Heidelberger Professor Zacharias Ursinus in Fontanus umgeändert. 15 Denn als dieser die schönen Geistesgaben des von der Schule zu Emmerich nach Heidelberg gekommenen jungen Studenten erkannt hatte, sagte er zu demselben: „Man weiß hier von keinen Pfützen, hier sind Brunnen; du sollst aus dem Heilsbrunnen der hl. Schrift trinken und anderen daraus zu trinken geben, heiße darum Fontanus." Unter der Leitung des genannten, ihm von Herzen gewogenen Lehrers der Gottesgelehrtheit, vollendete er in 20 seinem 23. Lebensjahre sein akademisches Studium und erwarb sich den Grad eines Doktors in der Theologie. Hierauf wurde er als Lehrer und Prediger an der gelehrten Schule des Stiftes Neuhausen bei Worms angestellt, von wo er nach dem Tode des Kurfürsten Friedrich III. durch dessen lutherisch gesinnten Sohn und Nachfolger Ludwig VI., welcher die reformierten Prediger und Lehrer seines Landesteiles ihres Dienstes entließ, vertrieben 25 wurde. Graf Johann der Ältere von Nassau-Catzenelnbogen nahm ihn nunmehr nebst einigen anderen aus der Pfalz exilierten Predigern in sein Land auf und machte ihn zum Stiftsprediger in dem im Siegenschen liegenden Orte Keppel. Doch nur kurze Zeit weilte F. daselbst. Als zu Anfang des Jahres 1578 die Stände der Provinz Geldern und Grafschaft Zütphen den genannten Grafen zu ihrem Statthalter wählten, nahm derselbe F. dahin mit. 30 Unter dessen Schutze bildete sich in Arnheim, wo bisher die päpstliche Religion geherrscht, bald eine reformierte Gemeinde, welche F. zu ihrem Hirten berief. Mit geschickter Hand leitete er dieselbe, so daß sie bald sehr zunahm. Sein Einfluß erstreckte sich aber zugleich auf die Kirche der ganzen Provinz, ja über deren Grenzen hinaus. Als im September 1610 die erste Generalsynode der gesamten reformierten Kirche in den drei Fürstentümern 35 Jülich, Cleve und Berg zu Duisburg gehalten wurde, war er auf mündliche wie schriftliche Bitte dieser Kirchen nebst dem Hofprediger des Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, Dr. Abraham Scultetus, auf derselben erschienen, um dieser so wichtigen Zusammenkunft mit seinem Rate bei Organisierung ihrer Gemeinden zu dienen. Als durch die arminianische Bewegung die kirchliche Lage in den Niederlanden täglich unerträglicher für die Calvinisten 40 wurde, indem sich die Regierungs- wie städtischen Behörden gegen letztere meistens sehr herrschsüchtig benahmen, da scheute sich F. nicht, welcher stets für die Autonomie der Kirche aufgetreten war, lautes Zeugnis gegen die Bevormundung durch die politischen Machthaber abzulegen. „Nie," schreibt er am 4. Januar 1613 an Sibrand Lubbertus, Professor zu Franeker, „ist mir in den 44 Jahren meines Predigerdienstes in der Pfalz und hier 45 zu Lande der Zustand der rechtgläubigen Kirche so (verkehrt) vorgekommen, wie jetzt. Bei der politischen Obrigkeit soll jetzt das Urteil stehen in den wichtigsten Punkten der Theologie. Und wir, die wir zuvor Hirten der Herde des Herrn Christi waren, sollen in Zukunft Schafe sein, die unter der Macht der Obrigkeit stehen." Mit Energie betrieb er die Zusammenkunft der streng reformiert gesinnten Pastoren, welche am 15. September 50 1615, nicht lange vor seinem Tode, zu Amsterdam stattfand, um gegen die von den Regierungen protegierten Anhänger des Arminius einen Beschluß zu fassen. Aber nicht bloß um die Kirche hat sich F. große Verdienste erworben, sondern auch um die Wissenschaft. Durch seine Bemühung kam die Gelderſche Hochschule zu Harderwyk zu stande, der er 14 Jahre als Kurator vorstand. Seinem Charakter haben seine Zeitgenossen großes Lob 55 erteilt. Seine Devise war: Jehova regnat. **Fr. W. Cuno.**

Fonte Avellana s. Bd IV S. 432,34—433,19.

Fontévraud, Orden von (Ordo Fontis Ebraldi). — Baldric (Erzbischof v. Dol, † 1130) und André, Chronique de Fontévraud, traduite par le P. Yves Magistri, Paris 1585; Hon. Niquet, S. J., Histoire de l'ordre de F., la vie du b. Robert d'Arbrissel, l'institut de l'ordre, les Abbesses de Fontévraud, Angers 1586 (auch Paris 1642); Michael Conier (Cosnierus), Fontis Ebraldi exordium et vita b. Roberti de Arbrissel, Flexiae 1641. Vgl. die Schutzschriften Clypeus Fontebraldensis contra priscos et novos calumniatores, Paris 1664 und: Jean de la Mainferme, Clypeus nascentis Fontebraldensis ordinis, 3 voll., Paris 1684 f.; auch Souri, Dissertation apologétique pour Rob. Arbrissel, Antwerpen 1781. — Ferner ASB tom. III. Febr., 593-613 (hier die ältesten Vitae Roberts v. Arbr. von jenem Erzb. Baldric und von Andreas nebst Comm. praevius); MSL t. 166, p. 1017—1078 (dieselben alten Vitae). — Neueste Biographien Roberts von Beda Plaine, OSB, Le bienheureux Rob. d'Arbr. (in den Mémoires de l'Association bretonne 1876) und: De vita et gestis b. Roberti Arbr. (in den Studd. u. Mitteil. aus den Bened. und Cist.-O. VI, 1886, p. 64 sqq).

Außerdem: Règle et constitutions de l'ordre de Fontévraud (lat. u. franz.) Paris 1642; Helyot, Hist. des ordres VI, 83 sqq.; Heimbucher, Orden u. Kongr. I, 214—217; Zöckler, Askese und Mönchtum (1897), 419-422.

Die Gründungsgeschichte des dem ausgehenden 11. Jahrhundert, also der an Symptomen mächtiger religiöser Erregung überhaupt sehr reichen Epoche des ersten Kreuzzugs entstammenden Fontebraldinerordens nahm nach jenen beiden ältesten Biographien des Stifters von Baldric und von Andreas folgenden Verlauf. In dem Dorfe Arbresec (damals Arbrissel), im Sprengel von Rennes, wurde einem geringen Manne um das Jahr 1047 ein Knabe Namens Robert geboren, den er dem geistlichen Stand widmete. In seinem 38. Lebensjahre wurde der in Paris theologisch gebildete und durch Berufstüchtigkeit ausgezeichnete Priester von Bischof Sylvester v. Rennes als Generalvikar zur Verwaltung dieses Bistums bestellt. Robert suchte die ihm untergebenen Geistlichen mit Freundlichkeit und Kraft an Ordnung und Zucht zu gewöhnen, gab jedoch dieses Wirken nachgerade auf, lehrte noch eine Zeit lang zu Angers Theologie und zog sich endlich zum Einsiedlerleben in dem Wald von Craon (Dep. Mayenne) zurück. Er fand Nachahmer, die er um 1094 zu einer Gemeinschaft regulierter Chorherren in der nachherigen Abtei de la Roe oder de Rota vereinigte. Papst Urban II. lernte während seines Aufenthaltes in Frankreich Robert kennen, und fand in ihm den geeigneten Mann, der mit Erfolg Buße durch das Land predigen könnte. Auf viele Frauen machten Roberts Reden solchen Eindruck, daß sie den Freuden der Welt entsagten; andere nahmen sich vor, ein früheres unzüchtiges Leben durch Strenge zu sühnen. Robert baute mehrere Klöster, von denen er Ebraldsbrunnen (Fons Ebraldi, Fontévraux, zwischen Tours und Angers nahe der Mündung der Vienne in die Loire gelegen) zum Hauptsitz seiner Stiftungen erhob. Es hatte drei Abteilungen: das „große Münster" (le Grand Moutier), der hl. Jungfrau gewidmet, nahm 300 Jungfrauen oder Witwen auf; in dem Infirmarium zu St. Lazarus zählte man 120 Sieche oder Aussätzige; in der Madeleine fanden büßende Sünderinnen ihr Unterkommen. Ein Mannskloster mit 200 Mönchen, dem großen Münster zur Seite, ward dem Evangelisten Johannes gewidmet, sollte jedoch, wie auch eben diese Widmung an Johannes, den geistlichen Sohn Marias [Jo 19, 26] andeutete, der höheren Autorität jenes Marien-Münsters untergeordnet sein. Die große Kirche (im Jare 1109 durch Papst Calixt II. selbst geweiht) war für alle gemeinschaftlich. Außerhalb ihrer war jede Annäherung beider Geschlechter streng untersagt; ein tiefer Graben trennte das Johanneskloster vom „großen Kloster", selbst Sterbende konnten immer nur in der Kirche die Sakramente empfangen. Nachdem der Orden schon 1106 von Papst Paschalis II. bestätigt worden war, erfolgte 1113 eine abermalige Bestätigungsbulle, wodurch er der Gerichtsbarkeit der Ordinarien entzogen wurde. Hierauf bestellte Robert ein Ordenshaupt in der Person der Petronella von Craon-Chemillé, die deshalb als erste Äbtissin von Fontévraud angesehen wird, und entwarf zugleich eine allgemeine Ordensregel. Er legte den Aufgenommenen den Namen der pauperes Christi bei. Das Schweigen durfte nicht gebrochen, selbst die Zeichensprache ohne Not nicht angewendet werden. Dreimal jährlich soll die Tonsur erneuert werden. Tunika und Mantel seien von dem gröbsten Landtuche, weder gefärbt noch geschoren. Fleischspeise ist durchaus, selbst den Kranken, untersagt. Der Schleier soll das ganze Gesicht verbergen und niemals abgelegt werden. Das seltsamste war jene Verfassung des Ordens mit ihrem Prinzip einer Vereinigung von Manns- und Frauenklöstern zu Doppelklöstern, unter Oberleitung der Vorsteherin der weiblichen Abteilung. Der Orden galt nämlich als unter den besonderen Schutz der hl. Jungfrau gestellt, deren sichtbare Stellvertreterin die Äbtissin sei; daher diese zur Vorsteherin der Geistlichen wie der Schwes-

gesetzt war, und jene ihr gehorchen mußten, wie diese. (Wegen älterer nordenglischer Vorbilder für diese Einrichtung [Whitby, Coldingham 2c.] sowie wegen ihrer späteren Nachahmung durch die schwedische Birgitta s. Zöckler, Ask. und M., S. 382 ff., 541 ff.) **Beim Tode Roberts** (1117) soll allein das Kloster Fontévraud 3000 Nonnen gezählt haben, ja im Jahre 1150 wird ihre Zahl auf 5000 berechnet. Ebraldsbrunnen wurde Lieblingsstiftung und Begräbnisstättte mehrerer Könige von England plantagenetischen Stammes.

Der Orden verbreitete sich nie beträchtlich außerhalb Frankreichs, zählte jedoch noch zu Anfang des vorigen Jahrhunderts 57 Priorate in vier Landschaften. Die Bildung mehrerer Kongregationen (von Savigny, von S. Sulpice, von Tiron und von Cadouin) war schon im 12. Jahrhundert erfolgt. Infolge des Hervortretens von Differenzen in der (bald strengeren, bald milderen) Handhabung der Ordensregel und von allerlei oft vergeblichen Reformversuchen lockerte sich allmählich ihr Zusammenhang so sehr, daß einige von ihnen dem Gesamtverbande entfremdet wurden. So schloß sich jene Kongregation von Savigny schon frühzeitig an die Cistercienser, die von Tiron später an die Mauriner an. Vielerlei unerquickliche Zwistigkeiten zwischen den weiblichen Superiorinnen und den ihnen untergebenen Mannskloster-Vorstehern durchziehen alle Jahrhunderte der Ordensgeschichte. Auch an Anklagen wegen sittenverderblicher Wirkungen des Doppelklostersystems (dieses **„novum et inauditum, sed infructuosum martyrii genus"**, wie schon Gottfried v. Vendome, Roberts Zeitgenosse, es warnend genannt hatte) hat es nicht gefehlt; vgl. jene notgedrungenen Apologien des Ordens von Mainferme, Souri und aa. aus dem 17. und 18. Jahrhundert. — Die letzte Äbtissin von Fontévraud, Julie Sofie Charlotte von Pardaillan, Montespan und Antin, starb zu Paris 1799 in der größten Dürftigkeit, nachdem die französische Revolution den Orden vernichtet und das Ordenshaus in ein Zuchthaus verwandelt hatte. **Zöckler.**

Forbes, John, of Corse, gest. 1648. — Dictionary of National Biographie 19. Bd London 1888 S. 402.

J. Forbes ist am 2. Mai 1593 geboren, studierte in Heidelberg unter Pareus, 1612—1615, war 1620—1640 Professor der Theologie in Aberdeen, verlor als Episkopalist diese Stelle und starb am 20. April 1648. Das Werk, um dessen willen er auch jetzt noch genannt wird, sind seine **Instructiones Historico-Theologicae**, s. Bd IV S. 755, 10. **Hauck.**

Foreiro (Franciscus Forerius) gest. 1581. — Nicol. Antonii Bibl. hispan. nova; Quétif et Echard, Script. Ord. Praedicat. II, 261 sqq.; Rich. Simon, Hist. crit. du Vieux Test. I, 3 c. 15; Hurter, Nomenclator I, 159—161.

Dieser hervorragende dominikanische Gelehrte wurde um den Anfang des 16. Jahrhunderts in Lissabon geboren. Nachdem er hier die alten Sprachen erlernt hatte, studierte er auf der Pariser Universität Theologie, und erwarb sich bei seiner ums Jahr 1540 erfolgten Heimkehr den Ruf eines ausgezeichneten Gelehrten und Predigers, sodaß er zum Bücherzensor und Hofprediger ernannt wurde. Als im J. 1561 die namhafteren Theologen aller Reiche zum Konzil von Trient abgesandt wurden, ward auch Foreiro von König Sebastian Johann dorthin beordert. Paul Sarpi hat zwar aus Veranlassung einer Rede, welche er hier über das Meßopfer hielt, seine Rechtgläubigkeit in diesem Punkt in Zweifel gezogen, doch verteidigt ihn Pallavicini (Istoria del Conc. di Trento I, 18, c. 1) gegen diesen Vorwurf. Das hohe Ansehen, welches der Portugiese bei den maßgebenden kirchlichen Autoritäten jener Zeit genoß, erhellt daraus, daß er einige Zeit nach dem Schluß der Synode, zusammen mit dem Erzbischof Marino von Lanciano und dem Bischof Foscarari von Modena, in die zur Abfassung eines Katechismus und zur Verbesserung des Missale und Breviers aufgestellte Kommission berufen, auch zum Sekretär der mit Fortführung des Index librorum prohibitorum beauftragten Kommission bestellt wurde. Nach seiner Rückkehr im Jahr 1566 wurde er zum Prior, später zum Provinzial seines Ordenshauses gewählt. Seit 1571 lebte er im Konvente zu Almada in gelehrter Zurückgezogenheit, und starb hier am 10. Januar 1581. Zu seinen (nicht vollständig im Druck erschienenen) Werken gehören: 1. **Isaiae prophetae vetus et nova ex hebraico versio, cum commentario, in quo omnes loci, quibus sana doctrina adversus haereticos atque Judaeos confirmari potest, summo studio ac diligentia explicantur**, Venet. 1563 [Antverp. 1565], auch in den Londoner **Critici Sacri** 1660, tom. V (zur Würdigung dieses seines Hauptwerks vgl. außer R. Simon [l. c.] bes. auch Laur. Reinke, D. messian. Weissagungen I, S. 28). 2. **Commentaria in**

omnes libros prophetarum ac Job, Davidis et Salomonis (ungedruckt). 3. Lucubrationes in evangelia, quae per totum anni curriculum leguntur (gleichfalls nicht gedruckt). 4. Seine am 1. Advent 1562 in Trient gehaltene Predigt, Brixiae 1563. Auch ein hebräisches Lexikon, das Foreiro zunächst nur für sich selbst anlegte, kam nicht zum Druck. **Zöckler.**

Formatae s. **Literae formatae.**

Formosus, Papst (891—896). — Briefe des F.: Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France, tome IX, Paris 1757, p. 202–204; Mansi XVIII p. 101—115; MSL 129 p. 837—848; S. Löwenfeld, Elf Papstbullen; NA XI, 1886, p. 376; W. Gundlach, Briefe von 841 bis 911: NA XII, 1887, p. 482; J. v. Pflugk-Harttung, Acta pontificum Romanorum inedita, 1. Bd Tübingen 1881, S. 6; derselbe, Iter Italicum, Stuttgart 1883, S. 107. 114. 181. 489; F. Kaltenbrunner, Papsturkunden in Italien, Wiener S. B. Bd 94, 1879, S. 650; Flodoardus, Historia Remensis ecclesiae lib. IV cap. 2 f., MG SS. XIII p. 559 f.; Mariani Scotti Chronicon a. 918, MG SS. V, p. 553, 8 ff.; Jaffé, tom. I, Lips. 1885, p. 435—439, Nr. 3473—3508. — Auxilius, In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi libellus prior: E. Dümmler, Auxilius und Vulgarius, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papsttums im Anfang des zehnten Jahrhunderts, Leipzig 1866, S. 59—78; Libellus posterior: ib. p. 78—95; libellus in defensionem Stephani episcopi (sc. Neapolitani) et praefatae ordinationis: ib. p. 96—105; de ordinationibus a Formoso papa factis: BM XVII p. 1—10, MSL 129 p. 1053—1074, Dümmler l. c. p. 107—116 (cap. 36, 39—43); libellus super causa et negotio Formosi papae: MSL 129 p. 1101—1112; tractatus qui infensor et defensor dicitur: ib. p. 1073—1102. — Eugenius Vulgarius, de causa Formosiana libellus: E. Dümmler l. c. p. 117—139. — Invectiva in Romam pro Formoso papa: E. Dümmler, gesta Berengarii imperatoris, Beiträge zur Geschichte Italiens im Anfang des zehnten Jahrhunderts, Halle 1871, S. 137—154; über den Verfasser (Eugenius Vulgarius?) vgl. S. 66—72. — Annales Fuldenses, MG SS I p. 409 ff.; Liudprandus, Antapodosis lib. I cap. 28 ff., MG SS III, p. 282 f.; Chronica S. Benedicti a. 896 MG SS III, p. 204. — Litteratur: E. Dümmler, Auxilius und Vulgarius (s. o.); derselbe, Geschichte des ostfänkischen Reichs, 2., 3. Bd, Leipzig 1887. 1888; C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte, 4. Bd, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1879 (vgl. S. 916); J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892, S. 295 ff.; Rohrbacher, Universalgeschichte der katholischen Kirche, 13. Bd bearb. von Tensi, Münster 1882, S. 372 ff.; Jungmann, Dissertationes selectae in hist. eccl., tom. III, Ratisbonae 1882, p. 318 sq., 364 sq., tom. IV, 1884, p. 16 sq., 110 sq.; Niehues, Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaisertum uud Papsttum im Mittelalter, 2. Bd, Münster 1887, S. 455 ff.; L. v. Ranke, Weltgeschichte, 6. Tl. 1. Abt., Leipzig 1885, S. 299 ff.; Knöpfler, Formosus: Kirchenlexikon 4. Bd, Freiburg i. B. 1886, S. 1619—1623; Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, Vol. I, Roma 1893, p. 259; Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 191 ff.; Arch. Bower, Unparth. Hist. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Magd. u. Leipz. 1765, Tl. VI, S. 239 ff.; Köpke, De vita et scriptis Liudprandi, Berol. 1842, p. 78 sq.; A. L. Richter, Inedita, Marburger Prorektoratsprogramm 1843; Gfrörer, Gesch. der Ost- und Westfränkischen Karolinger, Freiburg 1848, Bd II, S. 138 ff., 183 ff., 253, 335 ꝛc.; Gfrörer, Gregor VII., Schaffh. 1860, Bd V, S. 147 ff.; Damberger, Synchron. Gesch. der Kirche und der Welt, Bd III und IV (siehe Register); Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. ꝛc., Tübingen 1864, Bd I, S. 234 ff.; J Hergenröther, Photius, Regensb. 1867, Bd II, S. 693; A. Pichler, Gesch. der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident, Bd I, München 1864, S. 202 ff.; H. Lämmer, Papst Nikolaus I., Berlin 1857, S. 38 ff.; R. Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd II, Elberfeld 1869 S. 67 ff.; F. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd III, 2. Aufl., Stuttg. 1870, S. 226 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 2. Bd, Berlin 1867, S. 222 ff.; G. Dehio, Gesch. des Erzbistums Hamburg-Bremen, Berlin 1877, S. 99 f.

Formosus war c. 816 — wahrscheinlich in Rom — geboren, wurde von Papst Nikolaus I. 864 zum Kardinalbischof von Porto erhoben und 866 zu den Bulgaren gesandt, als der Fürst derselben, Bogoris, um römische Missionare bat. Diesen nahm Formosus so für sich ein, daß sich Bogoris schon im nächsten Jahre an den Papst mit der Bitte wandte, keinen anderen als ihn zum Erzbischof der Bulgarei zu weihen. Auf diesen Wunsch glaubte aber Nikolaus I. nicht eingehen zu dürfen, weil die Kirchengesetze dem Bischof das Verlassen der ihm anvertrauten Herde, um ein anderes Bistum anzutreten, untersagten (Mansi XVII, 236; Dümmler, Auxilius S. 157; derselbe, Ostfränk. Reich, II, S. 192). Auch Hadrian II. (867—872) gebrauchte den Formosus in einer wichtigen Angelegenheit als Vertrauensmann, denn er sandte ihn 869 mit einem anderen Bischof nach Gallien, um mit dem fränkischen Klerus wegen der vom Könige Lothar von neuem bei dem P[illegible]

beantragten Scheidung von seiner Gemahlin Thietberga zu verhandeln. Der plötzlich eintretende Tod des Königs (8. Aug. 869) enthob ihn freilich dieser schwierigen Mission. — Später (im Mai 872) finden wir Formosus mit dem Bischof Gauderich von Velletri als päpstlichen Gesandten bei den Verhandlungen in Trient, als sich dort die Kaiserin 5 Engelberga mit Ludwig dem Deutschen über die dem ältesten Sohne desselben nach dem Tode des Kaisers zugedachte Nachfolge in Italien besprach. — Nicht minder als seine Vorgänger scheint den Kardinalbischof von Porto der Papst Johann VIII. (872—882) im Anfange seines Pontifikats hochgehalten zu haben. Denn als er die Nachricht von dem Ableben Kaiser Ludwigs II. (12. August 875) empfing, war Formosus einer der 10 drei Bischöfe, durch welche er Karl dem Kahlen die Einladung nach Rom überbringen ließ. Da erfolgte ein vollständiger Umschwung. Am 19. April 876 wurde gegen Bischof Formosus von Porto als Gegner der westfränkischen Politik des Papstes auf einer römischen Synode verhandelt und ihm und seinem Anhang die Strafe der Exkommunikation angedroht, wenn sie sich nicht bis zu einer bestimmten Frist stellten. Nach Ablauf der 15 letzteren wurde auf einer zweiten römischen Synode am 30. Juni in der That dann Absetzung und Bann gegen Formosus ausgesprochen (über die Quellen vgl. Jaffé S. 388) und die fränkische Kirche von dem Urteil schon der ersten Synode brieflich (Jaffé Nr. 3041) wie durch Legaten auf der Synode zu Ponthion im Juli desselben Jahres in Kenntnis gesetzt (Dümmler II, 410, III 27). Diese harte Strafe wurde dadurch begründet, daß 20 Formosus erstens nach dem bulgarischen Erzbistum gestrebt, zweitens in seinem ehrgeizigen Verlangen nach dem Stuhle Petri sich eine Partei in Rom gebildet und gegen den Papst wie gegen den Kaiser Karl den Kahlen Verschwörungen angestiftet, drittens für zehn Wochen seine Diöcese verlassen habe gerade als dieselbe von den Saracenen bedroht wurde. Der Gegensatz Johanns VIII. gegen Formosus durchzieht auch die folgenden Jahre (Dümmler 25 III S. 66. 81) und führte sogar zu einer feierlichen Wiederholung des Bannes auf der Synode zu Troyes 878 (4. Sitzung am 14. September Jaffé S. 403). Hier hat sich aber Formosus, der bei dem Abt Hugo von Tours Zuflucht gefunden hatte, endlich dem Papst gestellt. Durch das eidliche Versprechen, Rom niemals wieder zu betreten und ebensowenig nach einer Wiedererwerbung seines Bistums zu trachten, erlangte er die Wiederaufnahme 30 in die Gemeinschaft der Kirche, aber nur als Laie; Johann VIII. scheint also auch jetzt noch in Formosus einen gefährlichen Gegner erblickt zu haben. Bis zum Ableben dieses Papstes hat derselbe in Westfranken, und zwar in Sens, gelebt (Ann. S. Columbae Senonens. 882, SS. I, 103; Dümmler III, 84 f.). — Eine glänzende Genugthuung gewährte ihm der nachfolgende Papst Marinus (882—884), denn dieser sprach ihn von 35 dem erzwungenen Eid los, ließ ihn nach Rom zurückkehren und setzte ihn sogar wieder in das Bistum Porto ein (Quellen: Dümmler III, 214 f.). Als auf den noch kürzer regierenden Hadrian III. (884—885) Stephan V. folgte, hat er diesem die Weihe erteilt und ist dann 891 selbst zum Papst gewählt worden. Der Umstand, daß es durch die Kirchengesetze verboten war, ein Bistum mit dem anderen zu vertauschen, bot allerdings einen 40 Anknüpfungspunkt zur Anfechtung der Wahl, wenn auch freilich die Erhebung des Marinus, der vorher Bischof von Cerveteri gewesen war, einen wichtigen Präcedenzfall darbot.

Gleich im Beginne seines Pontifikats bewies er in den Streitigkeiten mit der griechischen Kirche eine unnachsichtliche Strenge, indem er auf die Bitte des orientalischen Klerus, die von dem Patriarchen Photius ordinierten Geistlichen von dem über sie ver-45 hängten Banne zu lösen, erwiderte, er könne sie nur als Laien in die Kirchengemeinschaft wieder aufnehmen. Diese Nichtigkeitserklärung aller von Photius vollzogenen Weihen hätte die griechische Kirche, wäre sie von derselben nicht völlig unberücksichtigt gelassen worden, in die größte Verwirrung stürzen müssen. In die Angelegenheiten der deutschen Kirche griff Formosus ein, als es sich um die Entscheidung handelte in dem Streite zwischen dem Erz-50 bischof von Köln, Hermann, und dem von Hamburg-Bremen, Adalgar, über die Zugehörigkeit des Bistums Bremen zu der Kölner Metropole. Auf Grundlage einer unter dem Vorsitz des Erzbischofs Hatto von Mainz 892 in Frankfurt a. M. abgehaltenen Synode verfügte der Papst, daß Adalgar bis auf weiteres im Besitze Bremens bleiben, jedoch, wenn es der Erzbischof von Köln fordere, zu dessen Provinzialsynoden sich einfinden sollte 55 (Jaffé 3487, 3488 vgl. oben Bd I S. 157, 30 ff.). In dem Westfrankenreich, welches schwer unter dem Kampfe des Grafen Odo von Paris und Karl des Einfältigen um die Königskrone litt, nahm der Papst auf Anregen des Erzbischofs von Rheims für den letzteren Partei, indem er ihm als Zeichen seiner Huld ein geweihtes Brot übersandte und den deutschen König Arnulf aufforderte, den noch unmündigen Karl zu schützen. — Bei der 60 völligen Auflösung des Frankenreichs war Formosus beim Antritt seines Pontifikats ge-

nötigt, sich in Italien an den spoletanischen Herzog Wido, den schon sein Vorgänger auf dem Stuhl Petri mit der Kaiserkrone geschmückt, anzuschließen, und diesen nochmals — und mit ihm zugleich seinen Sohn Lambert als Mitregenten — zu krönen. Aber schon 893 rief er gegen jenen, dem Stuhle Petri durch seine Macht und Nähe gefährlichen, Herrscher den deutschen König Arnulf zu Hilfe, der dann auch im Februar 896 von der Hand des Papstes in Rom das kaiserliche Diadem empfing. Bald darauf starb Formosus am 4. April 896.

Nach der nur 15 Tage umfassenden Regierungszeit Bonifatius VI., bestieg Stephan VI. den Stuhl Petri (Mai 896). Gleichzeitig vollzog sich in Rom ein politischer Umschwung; an die Stelle des deutschen Einflusses tritt die Macht der spoletanischen Partei, Anfang 897 ist Kaiser Lambert Herr der Stadt. Kaum ist er mit seiner Mutter Ageltruda hier eingetroffen, so kommt es zu dem grausigen Totengericht auf einer von Stephan VI. abgehaltenen Synode (Quellen: Jaffé S. 139 f.), das, eine politische Demonstration und zugleich eine Befriedigung persönlichen Hasses, einen unaustilgbaren Schandfleck der Geschichte des Papsttums bildet. Die aus dem Grabe gerissene Leiche ward mit dem vollen päpstlichen Ornat geschmückt, auf die päpstliche Cathedra gesetzt, dann die Anklage erhoben auf widergesetzliche Besitzergreifung des Stuhles Petri und, da Formosus seinen Bischofssitz vertauscht, dazu den Johann VIII. geleisteten Schwur gebrochen habe, das Schuldig gesprochen. Die Synode verkündigte feierlich seine Absetzung, erklärte alle von ihm vollzogenen Weihen für null und nichtig, der Leiche wurden die apostolischen Gewänder abgerissen und ihr Laienkleider angelegt, die drei Finger der rechten Hand, mit der jener Schwur geleistet worden, wurden abgehackt und der Körper unter den Weherufen des Volkes, das um Gnade bat, an einem abgelegenen Ort begraben, später aber in die Tiber versenkt. Dieses Verhalten der Synode war nicht nur eine unglaubliche Roheit, sondern zugleich eine schwere Schädigung des kirchlichen Lebens. Unter dogmatischem Gesichtspunkt bedeutete die Ungültigkeitserklärung der Weihen eine Verirrung, welche die Sakramentslehre der römisch-katholischen Kirche schwer belastet. Durch diesen Beschluß allein schon war dafür gesorgt, daß dieser Skandal nicht rascher Vergessenheit anheimfiel und die entgegengesetzten Entscheidungen der nachfolgenden Päpste mußten noch die Unsicherheit verstärken. Denn während Theodor II. (Dez. 897) auf einer Kirchenversammlung die Beschlüsse des Totengerichts außer Kraft setzte (Jaffé S. 441), Johann IX. auf zwei weiteren Synoden im April 898 in Rom und in Ravenna die von Formosus erteilten Weihen als kirchlich vollgültige Akte anerkannte (Jaffé S. 442) und Benedikt IV. (900) sich dieser Auffassung anschloß (Jaffé 3527), so verschärfte Sergius III. die von dem Totengericht ausgegangenen Bestimmungen, indem er sich nicht mit der Degradation der von dem Verurteilten ordinierten Geistlichen begnügte, sondern sie auch zwang, sich von neuem weihen zu lassen (Auxilius, in defensionem ord. Formosi I, c. 1; II, c. 1, Dümmler, Auxilius p. 60. 68), ein Standpunkt, auf den sich auch Papst Johann X. (919—928) im wesentlichen stellte (Invectiva: Dümmler, gesta p. 153). — Diese Maßregeln fanden eine scharfe Kritik und die Erhebung des Formosus auf den Stuhl Petri sowie die Ordinationen dieses Papstes eine glänzende Verteidigung in den Streitschriften des Eugenius Vulgarius und des Auxilius. Auf die Seite dieser Männer hat sich die spätere Kirche gestellt, indem sie dem Formosus in den Papstkatalogen seinen Platz gelassen hat.

R. Zöpffel † (Carl Mirbt).

Forster, Johann (auch Förster, Forsthemius, Vorster) lutherischer Theologe und Hebraist des 16. Jahrhunderts, gest. 1558. — Litteratur: Germann, D. Johann Forster, der Hennebergische Reformator, Meiningen 1894; Abh. von Lic. Förster, Johann Forster, ein Bild aus der Reformationszeit in ZhTh 1869, S. 210 ff., wo auch die älteren Arbeiten von Brucker, Strobel, Schnurrer u. s. w. (wenngleich nicht vollständig) benützt und nachgewiesen sind. Ueber seine wissensch. Bedeutung L. Geiger, Hebr. Sprachstudium in Deutschland 1870 S. 97 ff. 136, und derselbe in AdB. Zur Ergänzung dient die übrige Litt. zur Reformationsgesch., zur Geschichte der Universität Tübingen, Wittenberg 2c.

D. Johann Forster ist wie sein gleichnamiger Sohn M. Johann Forster in Augsburg geboren, am 10. Juli 1496 (al. 1495) als ältester von neun Söhnen eines ehrbaren Schlossers aus altangesehener Augsburger Familie. In seiner Vaterstadt sprachlich und musikalisch gut vorgebildet, empfing er ein städtisches Stipendium zum Besuch der Universität Ingolstadt, wo er, im September 1515 inskribiert, in der Pfingstwoche 1517 zum Baccalaureus und im Januar 1520 unter Dr. Johann Eck zum Magister promoviert, von da an der eifrigste und tüchtigste hebräische Schüler Reuchlins wurde, so daß ihm der

im April 1521 scheidende Humanist in einem Abschiedsbrief seinen Lehrstuhl übertragen zu können wünschte. Aber durch die um sich greifende Pest löste sich im folgenden Sommer die Universität Ingolstadt fast auf, und Forster, in Leipzig als Ingolstädtischer Magister inskribiert, begegnet dort als Schüler des Petrus Mosellanus, dessen Fürsprache ihm zu 5 Ostern 1522 die Stellung als Hebräer an der eben organisierten griechisch-lateinischen Schule in Zwickau verschafft haben mag. Auf diese Zwickauer Stellung hin, die im Herbst 1523 auf etwa ein halbes Jahr unterbrochen wurde, in welche Zwischenzeit eine Reise nach Böhmen mit Studien über die Böhmischen Brüder und wohl auch der erste Wittenberger Aufenthalt fällt, gründete er seinen Hausstand und trat durch die in Leipzig 10 am 16. Oktober 1525 gefeierte Hochzeit mit Margarete Vischer aus dem oberpfälzischen Auerbach in verwandtschaftliche Beziehungen zu dem als Dr. Auerbach bekannten Leipziger Mediciner Stromer. Als bei einem Wechsel im Rektorat Forster, der bei einer eben gehaltenen Generalvisitation volles Lob empfangen hatte, übergangen war, erbat und erhielt er seine Entlassung im April 1529. Von einem erst abgelehnten, dann auf des 15 Kanzlers Brück Fürsprache dennoch auf 2 Jahre verwilligten Zwickauer Ratsstipendium Gebrauch machend, ließ Forster sich am 1. Juni 1530 in Wittenberg immatrikulieren und blieb dort, zum Prediger erwählt, in das sechste Jahr. Er wurde, von Luther bei der Bibelübersetzungsarbeit gebraucht, Hausfreund und Gevatter des Reformators, einer seiner ergebensten Schüler und treuesten Freunde. Wie es zugegangen ist, daß eine erste Be- 20 rufung in seine Vaterstadt Augsburg zurückgenommen und nachdem er sieben Tage Wittenberger Diakonus gewesen, erneuert wurde, und wie er mit Luthers und Melanchthons Empfehlungen im August 1535 nach Augsburg kam, hat er selbst ausführlich nebst all seinen dortigen Kämpfen mit den zwinglisch gerichteten Geistlichen beschrieben (Germann, D. Joh. Forster S. 61—350). Es ist der praktische Kommentar zu der Wittenberger 25 Konkordia, von Forster auf seiner nächsten Lebensstation Tübingen niedergeschrieben, wohin er, von Luther und Camerar empfohlen, im Januar 1539 als Professor des Hebräischen übergesiedelt war. Erst hier erwarb er sich den theologischen Doktorgrad durch öffentliche Disputation am 29. Oktober 1539, die Promotion am 8. Dezember 1539 zugleich mit der Albers von Reutlingen war die erste der Tübinger evangelischen Fakultät. Wie in 30 Augsburg und den andern oberländischen Reichsstädten, handelte es sich damals auch in Württemberg darum, ob die Grundsätze und Lehren der sächsischen oder der schweizerischen Reformation durchgeführt werden sollten, und dieser Kampf kostete Forster bald seine Stellung: er wurde ostensibel im Lauf des Jahres 1541 trotz der Gegenvorstellungen des Senats entlassen, weil er mit andern Professoren nicht bei seinem zwinglischen Kollegen, 35 dem Stadtpfarrer Phrygio, sondern in Reutlingen zum Abendmahl ging. Umtriebe des schwenkfeldisch gesinnten Adels — eine Schrift Forsters gegen Schwenkfeld ist verloren gegangen — scheinen die große Sparsamkeit des Herzogs mißbraucht zu haben. Ein ansehnliches Professorengehalt wurde längere Zeit eingespart, und ein Gegner der Einziehung der Kirchengüter war beseitigt. Camerar verließ wenige Monate später auch Tübingen, 40 Forster aber finden wir im März 1542 in Nürnberg, wo Camerar noch großen Einfluß hatte, als Propsteiverwalter bei St. Lorenz in einer allseitig angenehmen Stellung. Nachrichten über sein Nürnberger Wirken, außer daß er einen Monat für den abwesenden Osiander predigte, sind bis jetzt nicht gefunden. Nürnberg aber wurde für Forster wichtig als Ausgangspunkt seiner reformatorischen Thätigkeit zuerst in Regensburg, wohin er vom 45 Nürnberger Rat zur Einführung des evangelischen Kultus Anfang Oktober 1542 auf ein Vierteljahr entliehen wurde. Die Regensburger Bitten um weitere Verlängerung dieses Urlaubes wurden kurzweg abgeschlagen, aber als Graf Georg Ernst von Henneberg ein Jahr später wiederholt und dringend sowohl beim Nürnberger Rat, als bei Forster anhielt, daß er zur Durchführung der Reformation in Hennebergische Dienste trete, gelang es dem 50 Eifer des Nürnberger Rechtskonsulenten Dr. Gemel, eines berühmten Juristen, der vorher Hennebergischer Kanzler gewesen war, alle Hindernisse zu beseitigen. Zum 1. Oktober 1543 ritt Forster, ehrenvoll von Gemel geleitet, mit bestem Zeugnis und Empfehlungsschreiben in Schleusingen ein. Er hatte mit Aufgebung seiner Nürnberger Stellung der evangelischen Sache in selbstloser Hingebung große persönliche Opfer gebracht. In 55 zwei Visitationen durch die ganze Grafschaft wurden Kirchen und Schulen evangelisch besetzt, z. B. an die Schmalkalder Stiftsschule der Humanist Kaspar Bruschius von Arnstadt her berufen, das gottesdienstliche Leben nach Veit Diedrichs Nürnberger Agende konservativ geregelt, die Kirchengüter nur für Kirche und Schule verwendet, für die äußere Verwaltung Kirchenpröpste eingesetzt, zur Unterstützung der Geistlichen und Aufrechterhaltung christlicher 60 Zucht und Sitte in den Städten 4 Kirchenpröpste, je zwei vom Rat, je zwei von der Ge-

meinde gewählt. Aber als er mit seinen Kirchenzuchtsplänen bei der Herrschaft nicht durchdrang, legte er, obwohl gänzlich mittellos, nach noch nicht ganz dreijähriger Thätigkeit sein Amt nieder. Vergebens bemühten sich Melanchthon und andere Freunde um einen neuen Posten, bis ihn der Koadjutor Fürst Georg von Anhalt als Superintendent des Bistums nach Merseburg berief, und der Administrator Herzog August ihm dann auch eine Kapitelpräbende verlieh. Die instruktiven Protokolle der in dieser Stellung von Forster abgehaltenen theologischen Examina vom 10. März 1548 bis zur Osterwoche 1549 liegen im Zerbster Archiv. Schon in Merseburg wurde er in die interimistischen Streitigkeiten hineingezogen, besuchte z. B. den Pegauer Konvent, und als am 16. November durch Crucigers Tod die hebräische Professur in Wittenberg sich erledigte, wurden Verhandlungen mit ihm angeknüpft, die zu Ostern 1549 seine Übersiedelung nach Wittenberg zur Folge hatten. Er wurde nicht nur Crucigers, sondern auch des Flacius Nachfolger, der seine hebräische Lektur aufgebend Wittenberg verlassen hatte, und empfing in seinem Doppelamt als Professor des Hebräischen und Prediger an der Schloßkirche die damals reichliche Besoldung von 300 Goldgulden, was ihm die bei seiner zahlreichen Familie (7 Töchter sind namentlich bekannt, darunter Charitas, Fides und Spes) höchst erwünschte Erwerbung eines eigenen Hauses ermöglichte. Seine akademischen Anschläge als Rektor im Sommersemester 1550 lassen die pastorale Schulung erkennen, 1552 hielt er die Rede auf den Tod der Kurfürstin Sibylle. Mit Melanchthon beteiligte er sich im gleichem Jahr am Kampf wider Osiander durch Beigabe eines Separatgutachtens, welches „falsche Lästerzeugnis“ eine derbe Erwiderung (gedruckt Königsberg 21. April 1552) fand, da Osiander sich durch den Vorwurf der Ignoranz im Hebräischen tief verletzt fühlte. Im Mai 1554 finden wir Forster an Melanchthons Seite auf dem Naumburger Konvente. Man wird überhaupt das letzte Jahrzehnt seines Lebens als die melanchthonische Periode bezeichnen können, nicht nur in der Kirchenzucht ist er milder geworden (Absolvierung eines Magdeburger Müllers), sondern auch in der Abendmahlslehre soll er sich versöhnlicher ausgesprochen haben (Kirchenvisitation in Liebenwerda). In der letzten Lebenszeit hatte er, dem eine schwache Stimme in seiner Laufbahn mehrfach hinderlich gewesen war, viel an asthmatischen Beschwerden zu leiden, denen er am 8. Dezember 1558 erlag. Am folgenden Tage wurde er in der Wittenberger Stadtkirche mit seiner kurz vor ihm gestorbenen Tochter Margaris in ein gemeinsames Grab beigesetzt. Das Grabdenkmal ist nicht mehr vorhanden. Ein Jahr nach seinem Tode erschien endlich das Ehrendenkmal, welches seinen Namen lange zu einem gefeierten machte, sein Lebenswerk, auf das er viel Zeit und Kosten gewendet und das fast zwei Jahre vor seinem Tode fertig zum Druck geschickt war. Es ist sein großes hebräisch-lateinisches Lexikon, das einem evangelischen Mäcenas aus dem Hause Fugger gewidmet, bei Froben in Basel herauskam: Dictionarium hebraicum novum, non ex Rabbinorum Commentis nec ex nostratium doctorum stulta imitatione descriptum sed ex ipsis thesauris S. Bibliorum et eorundem accurata collatione depromptum, autore Jo. Forstero Augustano, S. Theol. D., Folio, 1. Ausg. 1557, 2. mit einem Wortregister vermehrte Ausg. 1564, beide mit des Verfassers Bildnis und mit einer Vorrede: de lingua hebraea discenda. Forsters Hauptbestreben ist echt lutherisch, die Bibel aus sich selbst zu erklären, unter Abweisung der rabbinischen, wie der christlichen Tradition. Hierin beruht der große Wert, wie die Einseitigkeit des Werkes, das in Rom auf den Index gesetzt wurde, während es Joh. Isaak in seinen Meditationes hebraicae (Köln 1558) bekämpfte. Halb Bibelkonkordanz, halb Wurzelwörterbuch macht es den Versuch, alle dreibuchstabigen Stämme der hebr. Sprache vollständig zu verzeichnen, unter jedem Stamm die abgeleiteten Wörter, ans Ende jedes Buchstabens die Quadrilitteren anzugeben und alles mit biblischen Citaten und Erklärungen in lateinischer Sprache zu belegen. Das Buch war lange eines der wirksamsten Hilfsmittel des hebräischen Sprachstudiums. — Forsters Nachfolger in Wittenberg wurde Paul Eber, der sich für die notleidenden Hinterbliebenen treu bemühte. — Nicht zu verwechseln ist der jüngere Wittenberger Theologe: Joh. Forster II, geb. 25. Dezember 1576 zu Auerbach, Prediger in Leipzig 1593, Rektor in Schneeberg 1601, Oberpfarrer in Zeitz, Dr. theol. in Leipzig, Professor der Theol. in Wittenberg 1609, zuletzt Gen.-Sup. in Mansfeld, wo er am 17. November 1613 starb. Verfasser verschiedener theologischer und erbaulicher Schriften.

D. W. Germann (Wagenmann †).

Fortunatus, Venantius, gest. um 600. — Litteratur: Ueber die zahlreichen Handschriften vgl. man Fr. Leo im Prooemium seiner Ausgabe. Darnach sind alle vorhandenen außer Σ von einem verlorenen Archetyp aus dem 8. Jahrhundert abzuleiten, Σ (Cod.

Paris. lat. 13048 aus 3 Teilen bestehend und aus dem 8. u. 9. Jahrh. herrührend) überragt alle anderen, auch den Archetyp der übrigen Hdschr. an Wert; auch bietet er 57 Gedichte, die sich in den anderen Handschriften nicht finden. Ebenso vgl. man Krusch über die Handschriften der prosaischen Schriften, welche zum großen Teil ohne Grund dem Fortunatus zugesprochen worden sind, im Prooemium zu den Opera pedestria, Berlin 1885.

Ausgaben: Christ. Brower, S. J., Fortunati opera, Fulda 1603. 4°. — 2. Ausgabe Mainz 1617. — BM 1677. — Eine sehr tüchtige Ausgabe ist die von M. A. Luchi: Ven. H. Cl. Fortunati opera omnia post Browerianam editionem nunc recens. ad mss. codd. Vaticanos nec non ad veteres editiones collata etc. nova ejusdem vita locupletata opera et studio M. A. Luchi, 2 Tom. Rom. 1786. 4°. — Notice d'un manuscrit latin de la bibliothèque du roi par Guérard (enth. noch bis dahin unbekannte Gedichte Fortunats) in: Notices et Extraits des Mss T. XII Paris 1831, 4° (Partie 2, p. 75 ff.). — Die Luchische Ausgabe ist MSL nachgedruckt, t. LXXXVIII und durch einige inzwischen aufgefundene Gedichte vermehrt. — Die bei weitem beste Ausgabe ist: V. H. Cl. Fortunati opera poetica rec. et emend. Fr. Leo; opera pedestria rec. et emend. Br. Krusch, Berol. 1881. 1885 4° (MG Auct. antiquiss. T. IV. Pars 1—2).

Biographisches: Ampère, Hist. littér. Tom. II, p. 275. — Biographie universelle, Paris, Michaud. Tom. 15; Bormann, Ueber das Leben des lat. Dichters Venantius Fortunatus. Osterprogr. des Fuldaer Gymn. 1848, 4°; F. Hamelin, de vita et operibus V. H. Cl. Fortunati Pictaviensis episcopi, Redonibus 1873, 8°; Fr. Leo, Venantius Fortunatus, der letzte röm. Dichter: Deutsche Rundschau, Bd XXXII, 1882, S. 414—426; D. Leroux, Le poète S. V. Fortunat, Paris 1885, 12°; Ch. Nisard, Le poète Fortunat, Paris 1890.

Zur Würdigung und Textkritik: Dümmler. Radegunde von Thüringen (Im neuen Reich 1871, Bd 2 S. 641; Ebert, Gesch. der christl. lat. Litt. 1. Bd 1874 S. 494 ff.; J. Kayser, Beitr. zur Gesch. und Erkl. der ältesten Kirchenhymnen, 2. Aufl. Paderb. 1881, S. 386—434. 477; A. Schneider, Lesefrüchte aus Ven. F, Innsbruck 1882. 8°; L. Caron, le poète Fortunat et son temps. Lectures, Amiens 1884, 8°; Ch. Nisard: Venance Fortunat, Poésies mêlées, traduites en français pour la première fois par Ch. N. avec la collaboration pour les Livres I à V de M. Eugène Rittier, Paris 1887, Didot; Ch. Nisard, Des poésies de Ste Radegonde attribuées jusqu'ici à Fortunat [Revue historique, T. XXXVII (1888) p 49—57]; Nisard, Fortunat, panégyrist des rois mérovingiens: ibid. T. XLI (1889) p. 241—252; Nisard, Des rapports d'intimité entre Fortunat, Sainte Radegonde et l'abbesse Agnès (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1889); Theod. Reichardt, De metrorum lyricorum Horatianorum artificiosa elocutione. Observ. historica. Dissert. Marburg 1889 p. 72—73; W. Lippert, Zur Gesch. der hl. Radegunde von Thüringen [Ztschr. d. Ver. f. thür. Geschichte. u. Altertumskunde, NF. Bd VII (1890) S. 16—38]. Gegen Nisards Behauptung, daß Radegunde selbst Dichterin zweier Elegien gewesen sei. — L. Delisle, Littérature latine et histoire du moyen âge, Paris 1890, p. 4—5 (Glosses sur quelques vers de Fort. III 6, 25-28); Nisard, Le Poète Fortunat, Paris 1890, Champion (nach des Verf. Tod herausg., enthält alle Einzelabhandlungen des Verf. über diesen Dichter); Edmond de Blant, l'epigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique Romaine, Paris 1890, p. 65—70; C. Hessel, Die ältesten Mosellieder. Die Mosella des Ausonius und die Moselgedichte des Fortunatus, Bonn 1894, Weber. 11 M.; Karl Hosius, Die Moselgedichte des Ven. F. (III, 12. 13; X, 9) Anhang zur Mosella Ausonii, Marburg 1894, 8°; Paulus de Winterfeld, Schedae criticae in scriptores et poetas Romanos, Berol. 1895 p. 53 (Carm. I, 2, 16); J. K. Zenner, S. J., Bemerkungen zu Inschriften (ZkTh XXI [1897] S. 585 [Carm. V 6, 19]); Le Duchesne, Les anciens recueils des légendes apostoliques p. 73 (Carm. VIII 3 de virginitate 137 ff. als auf der sog. Abdiassamml. fußend nachgewiesen); Peter Jörres, Chronologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen über das Leben der hl. Radegunde und ihrer Verwandten, Ahrweiler 1896, 8°; M. Pron, le Gaule mérovingienne, Paris 1897 (Société française d'éditions d'art. 8 p. 225—235).

Venantius Honorius Clementianus Fortunatus, um 535 unweit Treviso in Oberitalien geboren, wurde in Ravenna in Grammatik, Rhetorik und Jurisprudenz wissenschaftlich vorgebildet, verließ um 564 Italien, zog durch Germanien nach Gallien, hielt sich längere Zeit am Hofe Sigiberts von Austrasien auf, ging dann nach Tours, um am Grabe des hl. Martinus ein Dankgebet zu verrichten, da er dem Bestreichen mit Öl aus einer Lampe, welche vor dem Bilde des heiligen Augenarztes hing, seine Heilung von einer Augenkrankheit zu verdanken meinte, und später nach Poitiers. Dort lernte er Radegunde, eine thüringische Prinzessin, kennen, welche eine 17 jährige Ehe an der Seite des wilden Chlotar I., eines Sohnes Chlodwigs ausgehalten, dann aber, als der Gemahl ihren einzigen Bruder hat ermorden lassen, sich von ihm getrennt hatte und in Poitiers auch ihre Witwentage verbrachte. Sie wohnte hochbetagt in dem Kloster, welches dem hl. Kreuze geweiht und in dem ihre Pflegetochter Agnes Äbtissin war. Der Verkehr mit diesen beiden Frauen, der schon zu Lebzeiten derselben, wohl mit Unrecht, verdächtigt worden

ist, bestimmte den Dichter, von seinem Wanderleben zu lassen, Geistlicher, d. h. Presbyter, zu werden und in Poitiers zu bleiben. Seitdem lebte er in steter Verbindung mit allen bedeutenden Persönlichkeiten des Landes, dichtete die Großen an und wuchs an Ansehen und Dichterruhm, namentlich, als er auf Anregung des Bischofs Gregor von Tours seine Gedichte gesammelt und veröffentlicht hatte. Am Ende des sechsten Jahrhunderts wurde er sogar Bischof in Poitiers. Am Anfang des siebenten Jahrhunderts starb er.

Außerordentlich zahlreich ist sein poetischer Nachlaß. Allerdings ist der größte Teil seiner Poesien als Gelegenheitsdichtung zu bezeichnen. Man darf ihn geradezu einen Hofpoeten nennen. Es gab kaum einen erheblichen Anlaß freudiger oder ernster Art, den er nicht zu einem Pegasusritte benutzte. Genossene Gastfreundschaft, Hochzeitsfeiern, Todesfälle — alles wurde in leicht hingeworfenen, durch Geist und Sprache blendenden Versen besungen. Der Dichter besaß eine große Begabung; seine Sprache ist bilderreich, gedankenvoll, seine Hexameter und Pentameter überraschen durch Reinheit des Rhythmus. Allerdings fehlt auch, charakteristisch für jene Zeit, der Schwulst und andere Unnatur des Ausdrucks nicht, und noch bedenklicher ist die servile Lobhudelei in vielen Panegyriken, welche auf den Charakter des Dichters einen traurigen Rückschluß zu ziehen zwingt. Geradezu erbärmlich sind Gedichte auf die Könige Charibert und Chilperich, denen nicht nur die größten Tugenden angedichtet, sondern auch ihre größten Unthaten noch als Großthaten ausgelegt werden. Da F. übrigens auch eine Menge von anderen geschichtlich bekannten Personen angesungen hat, so sind seine Dichtungen auch für den Geschichtsforscher von Wert, und diesem Umstande verdanken wir die jüngste, vorzügliche Ausgabe seiner Werke in den MG. Aber auch außer solchen Panegyriken besitzen wir eine Reihe von Gedichten seiner Feder, profane und religiöse, Epithalamien in Hexametern abgefaßt, während der Dichter sonst das elegische Versmaß bevorzugt, Epitaphien und Trostgedichte, unter denen sich einige als auf Bestellung und ohne irgend welche innere Mitbeteiligung verfaßt erweisen, Epigramme, unter denen auch Inschriften auf Schüsseln und an Speisezimmern, Albumblätter sich befinden. Ja ihm ist das Dichten so zur Gewohnheit, zum Bedürfnis geworden, daß auch kleine Briefe, namentlich an seine Gönnerin und an seine „Schwester" Agnes, poetisches Gewand erhalten. — Hoch stehen seine Naturschilderungen, so die Darstellung einer Moselreise von Metz bis Andernach, die F. im Gefolge des Austrasischen Königs unternommen hatte, und ein Gedicht auf die Burg des Bischofs Nicetius von Trier an der Mosel, noch höher drei Elegien, welche unter Inspiration und im Auftrage der Freundin Radegunde verfaßt wurden. Die eine stellt das tragische Geschick der Galsvintha, einer westgotischen Königstochter, dar; eine zweite soll den Vetter der Radegunde Amalafried, den letzten thüringischen Stammhalter trösten, welcher im Auslande und zwar zu Konstantinopel lebt. Hier berührt die Darstellung der Liebe eines deutschen Weibes zu Heimat und Familie ungemein wohlthuend. Endlich ist auch noch ein Trostbrief an Artachis, einen Seitenverwandten des Amalafried, vorhanden, welcher den Empfänger über den Tod des Amalafried trösten soll. — Am bekanntesten und berühmtesten aber sind einige religiöse Hymnen des F. geworden, z. B. Vexilla regis prodeunt, ein schönes Passionslied, und das Marienlied Quem terra pontus aethera. Beide sind in Form der ambrosianischen Hymnen gedichtet. Ein ebenfalls berühmtes Passionslied Pange lingua gloriosi proelium certaminis ist, wie die römischen Soldatenlieder, im tetrameter trochaicus cat. abgefaßt. In einzelnen seiner Hymnen tritt bereits der Reim, wenn auch noch nicht vorherrschend und in regelmäßigen Figuren, auf. — Die größere epische Dichtung De vita Martini fußt auf den Werken des Sulpicius Severus über den großen Heiligen. Sie benutzt freilich auch das Werk eines Zeitgenossen Paulinus, ohne jedoch diese Quelle zu verraten. Dieses Epos ist nicht ohne schöne und interessante Stellen, macht aber im allgemeinen den Eindruck der Flüchtigkeit und des Mangels an innerer Wärme. Einige Heiligenleben sind auch in Prosa verfaßt, z. B. das Leben des Albinus, des Marcellus, des hl. Germanus, vielleicht auch das des hl. Medardus und endlich das der hl. Radegunde. Auf einer besonderen Höhe der Darstellung stehen alle diese Schriften nicht. Sie geben ein reichliches Kunterbunt von frommen Anekdoten in möglichst volkstümlichem einfachem Stil, lassen aber jede Darstellung des inneren Werdegangs dieser gefeierten Toten vermissen.

Die Mitwelt und die kommenden Jahrhunderte haben diesen Dichter, welcher fast die Reihe der christlichen Dichter des Abendlandes schließt, ganz besonders hoch gehalten. Sie haben weder an dem Schwulst der Sprache Anstoß genommen, wohl weil derselbe dem Zeitgeschmacke entsprach, noch an dem Charakterbilde des Dichters, der bald wie ein Sybarit in irdischen Genüssen schwelgte und wie eine Hofschranze in Schmeicheleien gegen die Großen

sich überbot, bald durch ernste, glühende Verherrlichung des Christentums und seiner Vertreter die Zeitgenossen und die Leser seiner Hymnen zu entzücken und zu begeistern wußte. K. Leimbach.

Forum ecclesiasticum s. Gerichtsbarkeit, kirchliche.

5 **Foscarari**, Egidio, Dominikaner, Bischof von Modena, geb. 1512, gest. 1564. — Litt.: Quétif et Echard, Scriptt. Ord. Praed. II, p. 184 sq; über seine Thätigkeit auf dem Trienter Konzil s. Pallavicini, Ist. del. Conc. Trid. libb. XVIII, XXII bis XXIV; die ihm ausgestellte Absolutionssentenz vom J. 1558 bei Cantù, Gli Eretici d'Italia II, S. 193.

10 Foscarari (Foscherarius, Fuscararius) war geboren am 27. Jmnuar 1512 in Bologna aus altem Geschlecht, welches bis ins 11. Jahrhundert hinauf reicht und aus dem ein Gleichnamiger schon zur Zeit Johanns XXII. großen Ruhm erwarb. Jung in den Dominikanerorden eingetreten, versah er in mehreren Klöstern desselben das Amt eines Lehrers und wurde nach dem Tode des P. Martyr von Brescia zu dem stets einem 15 seiner Ordensgenossen übertragenen Amte des Magister sacri palatii in Rom berufen (1546). Der schon als Kardinal ihm wohl gewogene Julius III. ernannte ihn 1550 zum Bischof von Modena, als welcher F. 1551 an den Sitzungen des wieder eröffneten Konzils von Trient teilnahm. Nach abermaliger Suspension des Konzils kehrte F. 1552 in seine Diöcese zurück und erwies sich hier durch die Heiligkeit des eigenen Wandels, die 20 Einfachheit in Kleidung und Auftreten, seine Mildthätigkeit gegen die Armen als ein musterhafter Bischof. Diese Tugenden sollten ihn freilich nicht vor dem Mißtrauen des Mannes schützen, der als Kardinal die Inquisition nach spanischem Muster in Rom wieder eingerichtet hatte und auch die Hochgestellten nicht verschonte — Pauls IV. Nicht lange nachdem der Kardinal Morone, der auch einst Bischof von Modena gewesen, in den Kerker 25 der Inquisition überführt worden war, zog man auch F. (am 28. Januar 1558) ein, angeblich auf Denunziationen von Modena hin. Sieben Monate blieb F. in Haft — die Absolutionssentenz wurde freilich erst unter Pius IV. am 1. Januar 1560 erlassen; sie lautet so ausgiebig und zufriedenstellend wie möglich. Unter dem Jubel der Bevölkerung wieder ins Amt eingetreten, sollte F. doch nur bis zum nächsten Jahr dasselbe verwalten: 30 abermals begab er sich nach Trient zum Konzil und hat nun diesem bis zum Schlusse beigewohnt. Wenn auch die Angabe Quétifs übertreibt, daß F. mit der vorgängigen Prüfung alles dessen betraut worden sei, 'quaecunque coram essent publice pronuntianda vel recitanda Concilio', so wurde er doch beauftragt, die an den Festtagen vor der Synode zu haltenden lateinischen Predigten (vgl. Sarpi, Hist. Conc. Trid., 35 Lips. 1699 p. 805) vorher zu zensieren bezw. zu approbieren. Außerdem wurde er Mitglied derjenigen Kommission, welche zur Vorberatung und dann zur Aufstellung des sog. Index des Trienter Konzils (s. d. A. Bücherzensur Bd III S. 524, 47) berufen wurde (vgl. Reusch, Ind. I, S. 315—317). Auch in die Kommission berief ihn Pius IV., welche gemäß Beschluß der Synode den Katechismus abfassen, sowie Brevier und Missale verbessern sollte. Unter 40 diesen Arbeiten ereilte ihn der Tod in Rom am 23. Dezember 1564 — seine Grabschrift in der Minervakirche schreibt ihm an diesen dreien sogar den Hauptanteil zu. Im übrigen war er auf dem Konzil aufgetreten für eine Reduktion der übermäßigen Zahl der Geistlichen, hatte sich für die Gewährung des Kelches an die Laien erklärt und denjenigen beigestimmt, welche behaupteten, Christus habe sich zwar beim Abendmahle selbst zum Opfer 45 gebracht, aber nur zum Lob- und Dankopfer. Benrath.

Fossores s. Kopiaten.

Foster, John, gest. 1843. — Litteratur: The Life and Correspondance of John Foster, Edited by J. E. Ryland, 2 volumes, London 1846; Schaff-Herzog, Encyclopaedia; Encyclopaedia of English Biography, und Cathcart's The Baptist Encyclopaedia, s. v.

50 John Foster (geb. 17. September 1770, gest. 25. Oktober 1843) ein bekannter englischer Schriftsteller über religiöse und ethische Gegenstände war der älteste Sohn John Fosters, eines intelligenten Grundbesitzers und Webers. Während er bis zu seinem 18. Jahre sich vornehmlich in dem Handwerk seines Vaters beschäftigte, wurde doch schon frühzeitig die Grundlage seiner Bildung gelegt. Sein Vater besaß eine kleine Sammlung 55 von Schriften puritanischer Theologen; an ihrer Lektüre übte er seinen leichtfassenden Verstand und seinen lebhaften Wissensdrang.

Während er von Natur wenig Neigung zur Geselligkeit und wenig Teilnahme für jugendliche Spiele hatte, eignete ihm das feinste Empfindungsvermögen: die Schönheit der Natur entzückte und begeisterte ihn. Einer seiner Lieblingsschriftsteller war Young (Night-Thoughts), dessen düstere und durchaus realistischen Lebensanschauungen großen Eindruck auf ihn machten. Der Einfluß seiner frommen Eltern verbunden mit dem des baptistischen Pfarrers Dr. Fawcett führte dazu, daß er mit 17 Jahren nach einer tiefen Gnadenerfahrung getauft und in die Gemeinschaft der calvinistisch-baptistischen Kirche zu Hobden-bridge aufgenommen wurde. Fawcett und andere drangen in ihn, seine Gaben dem geistlichen Beruf zu widmen; er folgte, wie er glaubte, durch den heiligen Geist dazu getrieben, ihren Mahnungen und trat bald danach in Brearly Hall ein, wo Dr. Fawcett eine Schule besonders zur Heranbildung theologischer Studenten hielt. Hier gab er sich nicht nur den klassischen Studien mit ganzem Eifer hin, sondern er las auch eine große Menge evangelisch-theologischer Werke und übte besonders seinen englischen Stil, der bald eine für sein Alter und seine Umstände ganz erstaunliche Eleganz und Reife erlangte. Nachdem er drei Jahre in Brearly Hall zugebracht hatte, wurde er in das baptistische College zu Bristol aufgenommen. Hier zeichnete er sich nicht minder durch sein Wissen als durch seinen Charakter aus. Doch zeigte sich bald, daß seine Begabung zu volkstümlicher Rede weit minder bedeutend war als seine Gelehrsamkeit, seine Gedankentiefe und seine Meisterschaft im Ausdruck. Seine Thätigkeit als Pastor oder Hilfsprediger zu Newcastle on Tyne, Dublin (Irland), Chichester, Battersea und Downend endigte in einigen Fällen damit, daß die Kapellen geschlossen werden mußten, in allen Fällen damit, daß der Kirchenbesuch abnahm. Zwar zog Foster stets einen kleinen Kreis hingebender Freunde und Bewunderer an; seine Predigten waren ausgezeichnet durch logische Schärfe und litterarischen Wert, aber der Gedankenkreis, in dem er sich bewegte, stand so hoch über dem der meisten Zuhörer und seine Teilnahme für die gewöhnlichen Lebensverhältnisse war so ungenügend, daß die große Masse abgestoßen wurde. Nicht, daß es ihm an freundlicher und liebevoller Gesinnung gefehlt hätte, im Gegenteil, er brachte gerne jedes Opfer, um die Lage der Leidenden, der Armen und Bedrängten zu erleichtern; er war bestrebt jedem nützlich zu sein. Zum Teil war sein Mißerfolg als Prediger auch bedingt durch eine chronische Kehlkopfkrankheit. Dadurch wurde schließlich seine öffentliche Wirksamkeit sehr eingeschränkt.

Kurz nachdem er das College verlassen hatte, wenn nicht schon vorher, war er zu Anschauungen über einige wichtige Lehrpunkte gekommen, die sich wesentlich von denen seiner calvinistischen Brüder unterschieden. Zwar die Grundlage seiner Überzeugungen war calvinistisch; aber er hegte Zweifel über die Dreieinigkeitslehre und neigte stark zu der arianischen Christologie. Deshalb suchte und erhielt er ein Pfarramt unter den arminianischen Generalbaptisten, 1797—1799, von denen in jener Zeit viele socinianisch dachten. Aber sein strenger Prädestinationsglaube, gipfelnd in der Annahme absoluter Notwendigkeit, war den Generalbaptisten ebenso abstoßend, wie den Partikularbaptisten seine Abweichungen in der Dreieinigkeitslehre. Auch jetzt litt seine Thätigkeit als Pfarrer unter den schon erwähnten Mißerfolgen. Er fand einen neuen Beruf in dem Unterricht, den er einer Anzahl afrikanischer Jünglinge erteilte, welche durch die Missionare herübergebracht worden waren, um zum Evangelisationswerk auf Sierra Leone vorbereitet zu werden. Aber es versteht sich von selbst, daß ihm diese Thätigkeit vollends unsympathisch war, und daß er sie bald wieder aufgab. Seine Mißerfolge als Prediger waren ihm ein Gegenstand tiefsten Schmerzes. Noch 1799 gestand er sich selbst nicht zu, daß die Hindernisse unüberwindlich und die Ursachen des Mißlingens dauernd seien. Neben den erwähnten Hindernissen des Erfolges kam ohne Zweifel in Betracht, daß sein starrer Notwendigkeitsglaube seinen Reden einen finstern pessimistischen Ton verlieh, der den Eindruck auf das Volk stören mußte. Er betrachtete den Gedanken der Notwendigkeit des Geschehens als Quelle hohen Trostes und Haltes, es schien ihm dadurch die sichere Verbindung zwischen Ursache und Wirkung gewährleistet, und er hatte das Gefühl, durch diese Überzeugung im Bewußtsein von der Pflicht ernster Anstrengung um die endliche Vervollkommnung gestärkt zu werden.

Seine Liebe zum evangelischen Wort, sein heißer Wunsch, andern zu nützen, führten ihn schließlich dazu, einen anderen Versuch zu machen. Erst jetzt betrat er die seiner natürlichen Begabung entsprechende Bahn, die des religiösen und ethischen Schriftstellers. Sein Ziel war, ein geistiger Maler zu sein. Im Bewußtsein ungewöhnlicher geistiger Kraft und voller Herrschaft über den Ausdruck, kam er zu der Überzeugung, daß Schriftstellerei sein Beruf sei. Während er die Pfarrstelle zu Frome 1804 bis 1806 versah, bearbeitete und veröffentlichte er einen Band Essays, welcher den Grund zu seinem litterarischen Ruf legte. Die Essays erschienen 1805; 1806 erhielt er eine Auf-

forderung zur Mitarbeit an der „Eclectic Review“; von da bis 1839 hat er 185 Artikel für diese Zeitschrift verfaßt. Im J. 1808 verheiratete er sich mit einer Dame von Charakter, schriftstellerischem Geschmack und gesellschaftlicher Stellung. Sein häusliches Leben, das so spät begann, war doch reich an Segen. Im Dezember 1818 hielt er einen Vortrag zum Besten der **British and Foreign School Society.** Derselbe erschien erweitert unter dem Titel: **The Evils of Popular Ignorance,** 1819. — Die Arbeit an dieser ersten und den folgenden Ausgaben dieser Schrift war ungeheuer. Oft verbrachte er Stunden über einem einzigen Satz. Seine Abhandlung schilderte die tiefe Versunkenheit der Massen des englischen Volkes und erhob herbe Anklagen wider die politischen, sozialen und religiösen Zustände, deren notwendiges Produkt jene Versunkenheit sei. Besonders gegen die britische Aristokratie und die Staatskirche richtete sich seine Abneigung. Der Geist der französischen Revolution, nur gemäßigt durch evangelisches Christentum, gab seinen Erörterungen ihre Kraft. Sein Ziel war die gänzliche Abschaffung der unchristlichen und schädlichen Einrichtung der Staatskirche.

Da die englische Regierung in Indien in dieser Zeit Anstalten traf, die englische Staatskirche auf öffentliche Kosten einzuführen und zugleich den Götzendienst unter den Eingeborenen zu unterstützen, so erhielt auch sie die verdienten Vorwürfe. Fosters Pessimismus fand ein weites Feld in der Schilderung der moralischen und sozialen Übel der Zeit. Unzweifelhaft haben diese und andere seiner ethischen Schriften starken Einfluß auf die beginnende Reformbewegung ausgeübt. Sein verbreitetstes Werk war sein Essay **On Decision of Character,** welcher bis 1845 18 Auflagen erlebte. Unter seinen andern Schriften sind zu nennen: **An Introduction to Doddridge's „Rise and Progress“** 1825; **Lectures delivered at Broadmead Chapel** (2 Serien 1844—47). Die Vorlesungen waren während seines Aufenthalts bei Bristol, vor einem auserlesenen Kreise seiner Bewunderer gehalten worden, 1822—23. Zu den Punkten, über welche Foster andere Anschauungen als seine Brüder hegte, gehörte die Lehre von den ewigen Strafen. Ihn entsetzte die Vorstellung, daß denkende und wohlwollende Männer, welche diese Lehre glaubten, das Bild der gegenwärtigen Welt und der vergangenen Geschichte ertragen könnten: „den Anblick der aufeinanderfolgenden, ungezählten Massen, welche fortgerissen werden durch den mächtigen Trieb einer verderbten Natur, die zu ändern sie selbst ohnmächtig sind, und der die einzige ebenbürtige Macht entgegenzustellen nicht der Wille Gottes ist; . . . . sie dahingehen zu sehen durch die kurze Spanne eines hinfälligen Daseins . . . unter dem verderblichen Einfluß der Welt des Bösen und des Todes, des großen Versuchers und Verderbers, damit sie die angeborene Verdorbenheit auf ihrer flüchtigen Reise zu ewigem Weh befestigen und vermehren“. Es wurde ihm schwer schwer sich vorzustellen, wie sie dabei die feste Zuversicht zu der göttlichen Güte und Gerechtigkeit festhalten könnten. Den höchsten Wert legte er auf die Annahme des Evangeliums von Christo als das Mittel der Rettung, die Ablehnung der Erlösung durch Christus betrachtete er als verderblich. Während seines Aufenthaltes in der Nähe von Bristol schloß er sich enge an Robert Hall (s. d. A.) an, den ausgezeichneten Prediger, dessen glänzende Laufbahn auf der Pfarrei von Broadmead endete, 1825—1831. Fosters letzte Jahre waren getrübt durch den Tod seines einzigen Sohnes im Jahre 1826 und durch den seiner Frau im Jahre 1832. **Albert H. Newman.**

Fox s. Quäker.

Fragment, Muratorisches s. Kanon Muratori.

Fragmente, Wolfenbüttelsche. — Vgl. die Litteratur bei den Artikeln Goeze und Lessing. — Die Werke Lessings werden nach der Hempelschen Ausgabe citiert; in ihr sind im 15. Teile (1873) auch die „Fragmente“ mit einer Einleitung von Christian Groß abgedruckt. David Friedr. Strauß, Herm. Sam. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862; Carl Mönckeberg, Herm. Sam. Reimarus und Joh. Christian Edelmann, Hamburg 1867; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Bd, 2. Aufl., Heidelberg 1867, S. 759 bis 772. — Ueber Reimarus vgl. außerdem seine hernach anzuführende Biographie. Ferner: Lexikon der hamb. Schriftsteller, Bd 6 (1873), S. 192 bis 199, und die hier erwähnten Schriften.

„Wolfenbüttelsche Fragmente“ oder „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten“, — so werden zunächst diejenigen Abschnitte eines größeren, die biblische Geschichte und Lehre vom Standpunkte des Deismus oder der sog. natürlichen Religion aus bestreitenden Werkes genannt, welche Lessing vom Jahre 1774 an veröffentlichte; hernach hat man einzeln auch wohl das ganze Werk so genannt und dann dessen Verfasser den „Fragmen-

tisten". Schon im Herbste des Jahres 1771, als Lessing zum Besuche in Berlin war, versuchte er für das Werk, soweit er es in Händen hatte, einen Verleger zu finden, obwohl seine Freunde Nicolai und Mendelssohn ihm die Herausgabe widerrieten; es wäre damals schon zum Druck desselben gekommen, wenn die Censur, obwohl sie den Druck nicht hindern wollte, sich nicht doch geweigert hätte, ihr vidi unter dasselbe zu setzen. Bald darauf beschloß Lessing die Herausgabe von Beiträgen „Zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel", deren erster dann im Jahre 1773 und wie die folgenden „im Verlage der fürstlichen Waisenhausbuchhandlung" zu Braunschweig erschien. Für die Veröffentlichung dieser Beiträge erhielt er auf sein Ansuchen durch eine Resolution des Herzogs vom 13. Februar 1772 volle Censurfreiheit, „da man von dem Supplikanten wohl versichert sei, daß er nichts werde drucken lassen, was die Religion und guten Sitten beleidigen könne". In diesen „Beiträgen" veröffentlichte Lessing nun Abschnitte aus dem genannten Werke, indem er die Teile desselben, die er handschriftlich besaß, für Bestandteile der Wolfenbüttler Bibliothek ausgab. Das geschah zuerst im Jahre 1774 im dritten Beitrag. Nachdem er hier S. 119 bis 194 (der neuen Auflage von 1793) durch das 17. Stück „von Adam Neusern, einige authentische Nachrichten", in welchem die traurigen Folgen der Verfolgungssucht an dem Beispiele des genannten Unitariers und Renegaten dargestellt werden, die Leser höchst geschickt darauf vorbereitet hat, läßt er als 18. Stück von S. 195 bis 226 den Aufsatz „von Duldung der Deisten: Fragment eines Ungenannten" folgen, den er mit einem kurzen Vorwort und Schlußwort (zusammen 7 Seiten, während das Fragment 22 Seiten umfaßt) begleitete; er sagt selbst im Anfang des Vorwortes (S. 197; bei Hempel S. 83), die Geschichte Neusers habe ihn an dieses Fragment „eines sehr merkwürdigen Werks unter den allerneuesten Handschriften unserer Bibliothek" so lebhaft erinnert, daß er sich nicht enthalten könne, es als Probe daraus mitzuteilen. Der ganze vierte Beitrag vom Jahre 1777 enthält dann als 20. Stück „Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend" (S. 261 bis 494), wozu Lessing auf 49 Seiten (S. 494 bis 543) Bemerkungen hinzufügte, welche er im Inhaltsverzeichnis als „Gegensätze des Herausgebers" bezeichnete; dies „Mehrere" umfaßt die fünf Fragmente: von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln; Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine genügende Art glauben könnten; Durchgang der Israeliten durchs rote Meer; daß die Bücher ATs nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren; über die Auferstehungsgeschichte. Während das Fragment von der Duldung der Deisten verhältnismäßig nicht viel Aufsehen erregt hatte, verursachten diese fünf Fragmente nun bald eine gewaltige Bewegung und verwickelten Lessing, der trotz seiner abwehrenden Zusätze doch für seinen Ungenannten verantwortlich gemacht ward, in die bekannten Streitigkeiten. Lessing hatte inzwischen im Anfang des Jahres 1778 noch ein weiteres Fragment „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger" als ein besonderes Buch in demselben Verlage herausgegeben; fernere Veröffentlichungen aus dem Werke wurden ihm dadurch unmöglich gemacht, daß ihm im Juli 1778 die Censurfreiheit, die ihm übrigens nur für die „Beiträge" erteilt war, genommen ward sowohl für die Herausgabe anderer als auch für seine eigenen Schriften; nicht einmal auswärts sollte er, wie ihm dann auf wiederholte Eingaben im August 1778 eröffnet ward, in Religionssachen ohne Genehmigung des Fürstlichen Geheimen Ministerii ferner etwas drucken lassen, — vgl. die Akten in O. v. Heinemann, Zur Erinnerung an G. E. Lessing, Lpz. 1870, besonders S. 76 und 81, — ein Verbot, dem Lessing übrigens nicht nachkam; „ich thue das nicht, mag auch daraus entstehen, was da will" (Brief an Karl G. Lessing vom 20. Okt. 1778). Die sieben von Lessing herausgegebenen Fragmente sind nach seinem Tode in Berlin vom J. 1784 an mehrfach wieder gedruckt; eine 4. Auflage erschien im J. 1835. Diejenigen Teile des Werkes, welche Lessing besessen, aber nicht veröffentlicht hatte, gab nach einer in seinem Nachlaß vorgefundenen Abschrift C. A. E. Schmidt, (Berlin) 1787, heraus; der Name Schmidt ist ein Pseudonym, hinter dem sich der Kanonikus Andreas Riem in Braunschweig verbarg. Die Originale, die Lessing hatte abliefern müssen, scheinen verschwunden zu sein.

Der Verfasser dieser Aufsätze ist nicht unbekannt geblieben, obwohl Lessing die Vermutung absichtlich auf falsche Spuren leitete. Schon am 13. Oktober 1777 schrieb Hamann an Herder (Hamanns Schriften, herausgeg. von Friedrich Roth, 5. Teil, Berlin 1824, S. 256): „Daß der Anonymus in Lessings drittem und viertem Stücke der sel. Reimarus ist, wird Ihnen vermutlich bekannt sein". Lessing hatte in seinen einleitenden Worten zu dem Fragment über die Duldung der Deisten angedeutet, daß nach seiner Meinung vieles dafür spräche, den Joh. Lorenz Schmidt, gest. 1750 in Wolfenbüttel, den

Herausgeber der sog. Wertheimschen Bibel (Bd III, S. 80, 26), für den Verfasser zu halten, der vor etwa dreißig Jahren, als diese Papiere geschrieben sein möchten, sich gerade „unter dem Schutze eines einsichtsvollen und gütigen Fürsten" in Wolfenbüttel aufgehalten habe (3. Beitrag S. 198, bei Hempel S. 84). Daß aber der Verfasser kein anderer ist, als 5 der schon von Hamann genannte Hermann Samuel Reimarus, ist durch das Zeugnis des eigenen Sohnes desselben, des Arztes und nachherigen (seit 1796) Professors der Naturgeschichte am akademischen Gymnasium zu Hamburg, Johann Albert Heinrich Reimarus (gest. am 6. Juni 1814), unzweifelhaft festgestellt. Dieser übergab nämlich ein Jahr vor seinem Tode der Hamburgischen Stadtbibliothek das vollständige Werk, zu welchem die von 10 Lessing herausgegebenen Fragmente als Teile oder Vorarbeiten gehören, in zwei Exemplaren, von welchen das eine, ganz und gar vom Verfasser eigenhändig geschriebene für die Hamburger Stadtbibliothek, das andere, eine vom Sohne veranstaltete Abschrift desselben, für die Göttinger Bibliothek bestimmt war, und sprach dabei in einem, dem nach Göttingen bestimmten Exemplare beizulegenden Briefe es offen aus, daß sein Vater, Herm. Sam. 15 Reimarus, der Verfasser dieses Werkes sei. Dieser Brief des jüngeren Reimarus ist veröffentlicht von Joh. Gottfr. Gurlitt in der Leipziger Litteraturzeitung 1827, Nr. 55 vom 3. März Sp. 433ff. und von W. Klose in Niedners ZhTh 1850, 4. Heft, S. 519ff. In der im J. 1815 veröffentlichten lateinischen Autobiographie des Joh. Alb. Heinr. Reimarus, welcher als Anhang ein Abdruck der zuerst im J. 1769 erschienenen, von J. G. 20 Büsch geschriebenen Lebensbeschreibung des Herm. Sam. Reimarus und ein Verzeichnis der Schriften des letzteren hinzugefügt ist, sind auf Seite 66 und 67 des Anhanges die von Lessing und Schmidt herausgegebenen Fragmente als „scripta H. S. Reimari post obitum eius foras data" aufgeführt, und da der Herausgeber dieses Werkes, der Bibliothekar und Professor C. D. Ebeling in Hamburg, der ganzen Sachlage nach, — er war 25 Freund und Kollege des jüngeren Reimarus, — ein unzweifelhaft glaubwürdiger Zeuge in dieser Angelegenheit ist, so ist kaum begreiflich, wie man noch nach dem Jahre 1815 über die Person des „Fragmentisten" unsicher sein konnte. Vielleicht ist das nur daraus zu erklären, daß dieses Leben des jüngeren Reimarus gleichzeitig in deutscher Übersetzung erschien, und daß diese deutsche Ausgabe, welcher der Anhang, der sich auf den älteren 30 Reimarus bezieht, nicht beigegeben ist, Ursache war, daß die lateinische so gut wie unbeachtet blieb. Weitere Beweise davon, daß H. S. Reimarus Verfasser der Fragmente und des Werkes, dem sie angehören, ist, liegen jetzt in Lessings Briefwechsel vor; vgl. besonders den Brief Lessings an J. A. H. Reimarus vom 6. April 1778 und die Briefe des letzteren an Lessing, sowie die Briefe an und von Elise Reimarus, der Tochter von Herm. 35 Sam. R. (die von ihnen geschriebenen in der 2. Abt. des 20. Bandes der Hempelschen Ausgabe von Lessings Werken, Berlin (1879); die an sie geschriebenen ebenda in der 1. Abt. und auch schon bei Lachmann und bei Maltzahn im 12. Bande), ebenso den Briefwechsel zwischen dem Kammerherrn Aug. Ad. Friedr. von Hennings, gest. 1826, und Elise Reimarus (herausgegeben von W. Wattenbach im Neuen Lausitzischen Magazin 1861, 40 S. 193ff.); außerdem vgl. Gurlitt a. a. O., der sich u. a. auf eine mündliche Mitteilung seines Kollegen J. A. H. Reimarus aus dem Jahre 1802 beruft. Nach allen diesen übereinstimmenden und völlig beweisenden Zeugnissen verdienen diejenigen, welche die Fragmente anderen Verfassern zuweisen wollten, keine weitere Beachtung.

Hermann Samuel Reimarus wurde am 22. Dezember a. St. 1694 zu Ham- 45 burg geboren. Sein Vater, Nikolaus R., geb. 1663, stammt aus Stolzenburg, 22 km nordwestlich von Stettin gelegen, woselbst der Großvater, Philipp, Pastor gewesen war. Auch Vater und Großvater dieses letzteren waren in Pommern Pastoren gewesen. Nikolaus R. kam im J. 1688 von Kiel, wo er studiert hatte, als Hauslehrer nach Hamburg, ward dann daselbst Lehrer am Johanneum und hat sich in dieser Stellung in besonderer Weise 50 die Liebe und das Vertrauen seiner Schüler erworben; er muß ein tüchtiger Schulmann gewesen sein. Aus seiner Ehe mit Johanna Wetken, einer Tochter aus einer der angesehensten Hamburgischen Familien, ist Herm. Samuel das älteste Kind. Dieser wurde, nachdem er in der Klasse seines Vaters dazu vorbereitet war, vom damaligen Rektor Joh. Alb. Fabricius in die Prima aufgenommen und besuchte hernach das akad. Gymnasium, 55 wo außer Fabricius besonders Johann Christoph Wolf und die beiden Edzardi seine Lehrer waren. Um Ostern 1714 ging er nach Jena, wohin ihm Wolf eine Empfehlung an Buddeus mitgegeben hatte, und Michaelis 1716 nach Wittenberg, wo er sehr bald Magister und im J. 1719 Adjunkt der philosophischen Fakultät wurde. Ehe er dieses Amt antrat, machte er eine wissenschaftliche Reise durch Holland und England, von der er gegen Ostern 60 1722 nach Wittenberg zurückkehrte. Schon im folgenden Jahre nahm er eine Berufung

zum Rektor der Stadtschule in Wismar an, welches Amt er am 6. Juli 1723 mit einer Rede über den Satz, „daß alle Menschen gleich glücklich seien", antrat. Am 6. November 1727 wurde er als Professor der orientalischen Sprachen an das Gymnasium seiner Vaterstadt berufen, und in dieser Stellung, die er am 3. Juni 1728 antrat, verblieb er bis zu seinem Tode. Er lebte in Hamburg in so angenehmen Verhältnissen, daß er trotz mancher 5 Widerwärtigkeiten, die er in seinem Amte hatte, es nicht wieder verließ; einen Ruf nach Göttingen an Gesners Stelle lehnte er ab. Schon am 11. November 1728 hatte er sich mit der zweitältesten Tochter seines früheren Lehrers und jetzigen Kollegen Fabricius, Johanna Friederike (geb. den 5. Juli 1707, gest. nach dem 29. Januar 1780), verheiratet; am Jahrestage der Hochzeit, zugleich dem Geburtstage des Schwiegervaters, am 11. Nov. 10 1729, wurde ihm sein erster Sohn, der schon oben mehrfach genannte Johann Albert Heinrich, geboren. Von den weiteren sechs Kindern wuchsen nur noch zwei Töchter heran, von denen die ältere, Margarete Elisabeth, geb. 1735, gewöhnlich Elise genannt, unverheiratet blieb; sie ist die bekannte Freundin Lessings; die jüngere, Hanna Maria, geboren 1740, heiratete im Jahre 1760 einen Bremer Kaufmann Thorbecke. Reimarus stand in 15 großer Achtung; er war befreundet mit den gebildetsten Männern der Stadt; sein Haus bildete später den Mittelpunkt für einen Kreis von Gelehrten und Kaufleuten, die an bestimmten Tagen sich dort versammelten und sich über wichtige Angelegenheiten oder auch wissenschaftliche Fragen besprachen. Sein Amt, dessen verschiedenen Verrichtungen er sich mit großer Gewissenhaftigkeit unterzog, und in welchem er seine Thätigkeit weit über das 20 ihm zunächst zugewiesene Fach ausdehnte, ließ ihm doch Zeit genug, mit seinen Studien ein Gebiet des Wissens nach dem andern zu umfassen. Ausgehend von philologischen Studien, die ihn in der Art der Polyhistorie seiner Lehrer Wolf und Fabricius an sich nicht befriedigten, deren reife Frucht aber seine berühmte Ausgabe des Dio Cassius ist (Hamburg 1750 und 1752, 2 Bde Folio), wandte er sich schon in Jena mit Vorliebe philo- 25 sophischen Untersuchungen zu, welche er dann hernach besonders mit naturwissenschaftlichen verband. Außer einer großen Anzahl meist lateinischer Gelegenheitsschriften, unter denen die sog. Leichenprogramme, d. h. kurze Biographien verstorbener Senatoren, Pastoren und Professoren, zu deren Abfassung er amtlich verpflichtet war, für seine Auffassung der die Zeit bewegenden Fragen von Bedeutung sind, hat er nur drei größere Werke und diese 30 erst in der späteren Zeit seines Lebens herausgegeben, im J. 1754, in seinem 60. Lebensjahre, „die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet", 1756 „die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet", und 1760 „all- 35 gemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe, zum Erkenntnis des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst"; alle drei in Hamburg erschienen, die mittlere zuerst nur mit den Anfangsbuchstaben seines Namens und Titels. Sie erschienen dann in wiederholten Auflagen selbst noch nach seinem Tode, auch in Übersetzungen in die englische und holländische Sprache; von den „vornehmsten 40 Wahrheiten" erwähnt Lessing (Werke, Berlin bei Hempel, Bd 19, S. 476) sogar eine lateinische Übersetzung, die aber vielleicht nicht gedruckt ist; jedenfalls haben sie großen Beifall gefunden; vgl. Allg. Deutsche Bibliothek, Bd VIII, 2. Abt., Berlin 1769, S. 276. Sein Standpunkt ist im wesentlichen derjenige des Philosophen Wolff, aber er geht weiter als dieser. „Wer ein lebendiges Erkenntnis von Gott hat", so beginnt der erste Para- 45 graph der Wahrheiten der natürlichen Religion, „dem eignet man billig eine Religion zu: und sofern dieses Erkenntnis durch die natürliche Kraft der Vernunft zu erhalten ist, nennt man es eine natürliche Religion"; das Dasein Gottes, die Absichten Gottes in der Welt, die Richtigkeit der Zweifel gegen die göttliche Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele, die Vorteile der Religion u. s. f. werden dann ausführlich mit Gründen der Vernunft er- 50 wiesen. Seine Absicht ist dabei eine apologetische; er habe nicht ohne Befremdung bemerkt, so heißt es im Vorbericht, daß seit wenig Jahren eine ganz ungewohnte Menge kleiner Schriften, mehrenteils in französischer Sprache, über die Welt gestreuet sei, worin nicht sowohl das Christentum, als vielmehr alle natürliche Religion und Sittlichkeit verlacht und angefochten wird. Dieser Spottsucht, deren Gefahr er erkannte, will er entgegentreten; 55 er glaubt, das dadurch zu können, daß er die Wahrheiten der natürlichen Religion, die „das Christentum nicht allein voraussetze, sondern auch zum Grunde lege und in das Lehrgebäude seiner Geheimnisse einflechte", zu vernünftiger Erkenntnis bringt. Aus dem Gesagten wird deutlich, wie er dazu kam, das große Werk, das er handschriftlich hinterließ, eine „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" zu nennen; der 60

Standpunkt hat sich aber hier doch insofern geändert, als in diesem Werke die Wahrheiten der sogenannten natürlichen Religion nicht hauptsächlich gegen den frivolen Materialismus, sondern wenigstens in der Gestalt, die der Verfasser ihm zuletzt gegeben hat, vielmehr gegen die Zumutungen des biblischen Christentums mit seinem Glauben an übernatürliche Offenbarung und Wunder in Schutz genommen werden, wobei er es im Vorbericht zu demselben geradezu ausspricht, daß er damit für seine Zeit Ähnliches zu thun glaube, wie die Apologeten der ersten Jahrhunderte in der ihrigen, wenn sie die christlichen Wahrheiten gegen die Angriffe der Heiden vernünftig verteidigten. In diesem Werke nun, an welchem Reimarus über zwanzig Jahre gearbeitet hat, — schon Brockes, der am 16. Januar 1747 starb, hatte Abschnitte aus demselben mitgeteilt bekommen, — unterwirft er die ganze biblische Geschichte einer völlig zersetzenden Kritik; Wunder waren für den deistischen Standpunkt, der in Reimarus nach Kuno Fischers Ausdruck in allen seinen positiven und negativen Bedingungen verkörpert ist, nicht möglich; geben die Propheten und Jesus und die Apostel vor, Wunder zu thun, so waren sie Betrüger, und diese Unlauterkeit findet er begreiflich, weil auch sonst so vieles, was die Bibel erzählt, ihn an dem moralischen Charakter der biblischen Personen irre werden läßt, da „ihre Handlungen so vielfach von den Regeln der Tugend, ja des Natur- und Völkerrechtes abweichen". Diesen letzten Satz an dem Verhalten aller wichtigeren Personen, von denen die Bibel erzählt, auch an dem des Heilandes, zu beweisen, scheut er nicht die umständlichste Mühe; die Art, wie er die Geschichten zerlegt, den Motiven zu den Handlungen nachgeht und immer die schlechtesten für die wahren hält, hat etwas Verletzendes, und wir müssen uns immer wieder ins Gedächtnis zurückrufen, daß der Verfasser nach dem sichern Zeugnis seiner Zeitgenossen selbst persönlich ein höchst ehrenwerter Mann gewesen ist. Nehmen wir hinzu, daß er gleichfalls nach glaubwürdigen Angaben, trotz dieser seiner Ansicht von der Entstehung der jüdischen und christlichen Religion durch Betrug, sich selbst immer zur Kirche und zum Abendmahl gehalten hat, so finden wir in seinem Leben einen solchen Widerspruch, daß wir uns nicht wundern, daß ihm nicht zum Bewußtsein kam, wie er, um den vermeintlichen Widerspruch zwischen der Vernunft und dem Wunder zu lösen, seine Zuflucht zu einem viel unbegreiflicheren Widerspruch nahm, nämlich dem, daß Jesus und seine Apostel die reinste und beste Sitten- und Religionslehre, d. h. die wahrhaft vernünftige, sollen vorgetragen haben und dabei selbst sollen ganz niedrig gesinnte, zu den schlechtesten Mitteln greifende Männer gewesen sein. Daß man um dieses seines Resultates willen geradezu geurteilt hat, ein so braver und vernünftiger Mensch und so klarer Kopf wie Reimarus könnte nicht der Verfasser der Fragmente sein, ist wenigstens begreiflich; vgl. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts III b, S. 182, angeführt von Strauß, Reimarus, S. 276, Anm. — Auf den Inhalt der „Apologie" näher einzugehen, ist nicht nötig; die Buch- und Kapitelüberschriften hat Klose in der ersten Aufl. dieser Encyklopädie und in der ZhTh 1850, S. 521 f., angegeben, freilich nicht ganz vollständig und mitunter sehr verkürzt. Reimarus wollte das Werk nicht drucken lassen; er wollte nicht zu Unruhen Anlaß geben; „die Schrift mag," so sagt er, „im Verborgenen, zum Gebrauch verständiger Freunde liegen bleiben; mit meinem Willen soll sie nicht durch den Druck gemein gemacht werden, bevor sich die Zeiten mehr aufklären". Einzelne Teile hat er mehrfach umgearbeitet und das Ganze erst kurz vor seinem Tode in der letzten Ausführung vollendet; das von ihm geschriebene Exemplar dieser letzten Bearbeitung besteht jetzt, nachdem der Sohn es im Jahre 1782 hat binden lassen, aus zwei starken Quartanten, die nach Kloses Zählung 972 und 1072 (unpaginierte) Seiten haben; dem zweiten Bande ist ein sehr genaues Register, das auf die Bücher und Kapitel verweist, auf 48 Seiten hinzugefügt; die Schrift ist von mittlerer Größe, sehr fest, deutlich und gleichmäßig. Als Lessing im April des Jahres 1767 nach Hamburg kam, lebte Reimarus noch; aber nichts weist darauf hin, daß sie sich kennen gelernt haben; von ihrem Verfasser hat Lessing die Fragmente sicher nicht erhalten. Reimarus versammelte am 19. Februar 1768, als er noch bei leidlicher Gesundheit war, seine nächsten Freunde um sich und teilte ihnen ganz unerwartet mit, er habe sie zu einer Abschiedsmahlzeit geladen, da er fühle, sein Ende nahe; nach drei Tagen erkrankte er, am 1. März starb er. Bald nach seinem Tode scheint Lessing nun die Bekanntschaft seines Sohnes und seiner Tochter gemacht zu haben. Nach Äußerungen in einem Briefe Lessings an den Sohn vom 10. April 1770 (noch aus Hamburg, vor seiner Abreise nach Wolfenbüttel), der erst neuerdings bekannt geworden ist (vgl. Mitteilungen des Vereins für Hamburgische Geschichte, Jahrgang 3, Nr. 4, April 1880; und: Lessings Briefe; Nachträge und Berichtigungen, herausg. von Karl Chr. Redlich, Berlin 1886, S. 17, Nr. 193 a), ist als sicher anzunehmen, daß der Sohn wußte, daß

Lessing Abschnitte aus dem Werke seines Vaters in Händen hatte und mit nach Wolfenbüttel nahm (vgl. auch den Brief Reimarus' an Lessing vom Dezember 1770 oder Januar 1771, Hempel Bd 20, Abt. 2, Nr. 221). Ob Lessing sie von dem Sohne selbst oder von Elise oder von beiden erhalten hatte, ist dann gleichgiltig; die gewöhnliche Erzählung, daß Elise sie Lessing ohne Wissen ihres Bruders gegeben habe, ist danach nicht haltbar. 5 Gewiß ist auch, daß Lessing den Namen des Verfassers der „Fragmente" von Anfang an wußte. Was Lessing erhalten hatte, waren einzelne Abschnitte in der Handschrift des Verfassers, Vorarbeiten, die in der schließlichen Gestalt des Werkes sich nur zum Teil wörtlich vorfinden, teilweise stark überarbeitet sind, und von denen ein Stück sich in ihr in dieser Form gar nicht vorfindet; doch haben in der Umarbeitung die eigentlichen Haupt- 10 gedanken keine Abänderung erfahren. Die Erlaubnis zur Veröffentlichung einzelner Aufsätze aus den in seinen Händen befindlichen Papieren hat Lessing nur zögernd und unter der ausdrücklichen Bedingung erhalten, daß der Name ihres Verfassers durch ihn nie bekannt werde. Das vollständige Werk wurde sorgsam von der Familie bewahrt und nur wenigen gezeigt; eine Gesellschaft von Freidenkern, „die Gemeinde", wie es in den Briefen 15 heißt, hatte von ihm Kunde; und das „compegit bibliopegus initiatus 1782" auf dem ersten Blatt des auf der Hamb. Stadtbibliothek befindlichen Exemplares zeigt noch, wie vorsichtig man war. Im Jahre 1779 bekam Lessing aus dieser letzten Bearbeitung von Elise diejenigen Kapitel abgeschrieben, die sich auf den Durchzug durch das rote Meer bezogen, in welchen namentlich auch die Angaben über die Zahl der Israeliten u. s. f., 20 gegen welche Semler seine Polemik gerichtet hatte, wesentlich anders waren, als in dem Fragment, das er hatte drucken lassen. Weiteres hat Lessing aus dieser letzten Bearbeitung des Werkes nicht erhalten. Abschriften einzelner Teile des Werkes, doch wahrscheinlich nur in ihrer früheren Gestalt, in der die Abschnitte mehr für sich etwas Ganzes waren, scheinen eingeweihten Freunden sogar schon vom Verfasser mitgeteilt zu sein; sie mögen dann unter 25 der Hand vervielfältigt sein, und hierauf werden die Worte Schmidts (Riems, s. oben) von den vielen vorhandenen Abschriften zu beziehen sein. Im Jahre 1779 war der Buchhändler Ettinger in Gotha bereit, das Ganze herauszugeben; auf die Anfrage, die Lessing dieserhalb an die Familie richtete, antwortete Elise mit einem entschiedenen „Nein", die Gemeinde wolle sich nicht dazu bewegen lassen. Besonders wichtig blieb ihnen immer, 30 daß nicht bekannt werde, wer der Verfasser sei, weil sie fürchteten, die Familie werde dann ihren guten Namen verlieren; hauptsächlich mußte auch die alte Mutter, so lange sie lebte, geschont werden (vgl. die Briefe von Joh. Alb. Heinr. und Elise Reimarus an Lessing, Ausg. Hempel, Bd 20, 2. Abt., namentlich Nr. 504, 510 u. a.). Von dem ganzen Werke in seiner letzten Bearbeitung giebt es außer der einen Abschrift, die der jüngere Reimarus 35 vor 1802 hatte nehmen lassen (s. oben), noch einige wenige aus späterer Zeit; eine solche ist im Besitze des Herrn Cipriano Francisco Gaedechens in Hamburg. Klose beabsichtigte, es in der Zeitschrift für historische Theologie abdrucken zu lassen; nachdem aber in den Jahrgängen 1850, 1851 und 1852 etwa ein Drittel des Werkes gedruckt war, unterblieb die Fortsetzung, wie er selbst sagt, wegen der Unlust des Publikums mehr zu hören. Ein- 40 zelnes aus den übrigen Teilen hat dann Strauß nach dem Exemplar des Herrn Gaedechens mitgeteilt; obwohl dieses letztere wahrscheinlich nie mit der Originalhandschrift verglichen ist, so ist doch anzunehmen, daß es mit ihr genau übereinstimmt.

Die Gründe, die Lessing zur Herausgabe der Fragmente bewogen, sind sehr verschieden beurteilt; vgl. Herder, Werke zur Phil. und Gesch., in der kleinen Ausgabe, Bd 15, 45 S. 156; ferner G. R. Röpe, Johann Melchior Goeze, Hamburg 1860, S. 152 ff. Über den Fragmentenstreit, in den Lessing durch sie geriet, siehe hernach die Artikel Goeze und Lessing. **Carl Bertheau.**

Franck, Johann, Liederdichter 1618—1677. — Jänichen, Lusatia liter. in Hoffmann, SS rer. Lusat. II, 337; A. Knapp, Ev. Liederschatz II, 849; J. L. Pasig, Joh. Francks 50 geistl. Lieder (Grimma 1846); AdB VII, 211 f.; H. Jentsch, J. Franck von Guben. Quellenmäßiger Beitrag ꝛc. (Guben 1877); ders., Neues Lausitzer Magazin LII, 191 ff. u. LIII, 1—58.

Johann Franck — der Name kommt auch in der Schreibweise Frank vor, die Vorfahren schrieben sich Francke, auch von Francke — entstammt einem angesehenen, vormals begüterten Gubener Geschlecht. Er ist am 1. Juni 1618 geboren, hat die Schulen von 55 Guben, Cottbus, Stettin und Thorn besucht, 1638—1640 in Königsberg die Rechte studiert und ausgenommen einen längeren Aufenthalt in Prag, sein Leben in der Vaterstadt zugebracht, die ihn bald zum Ratsherrn, dann zum Bürgermeister erwählte. Er starb am 18. Juni 1677 als Bürgermeister und Landesältester der Niederlausitz. Seinen zwei-

hundertsten Todestag ehrte seine Heimat durch Errichtung eines schlichten Denkmals an der Stadt- und Hauptkirche.

Die Schrecken des dreißigjährigen Krieges sind nicht ohne Einfluß auf die Weltanschauung Francks geblieben. Aus seinen Liedern spricht ein lebhaftes Gefühl von der Nichtigkeit der irdischen Dinge. Der Schmerz über Sünde und Schuld des Menschen, ebenso wie die Liebe zu Jesu und die Freude in Gott kommen zu ergreifendem Ausdruck. Gut lutherisch in seiner Glaubensauffassung ist er doch fern von jeder dogmatischen Schärfe und konfessionellen Härte. Seine Kirchenlieder sind mit biblischem Geist gesättigt und auf Psalmenton gestimmt.

Bereits in Thorn war Franck mit Heinrich Held aus Guhrau und durch ihn mit den älteren schlesischen Dichtern bekannt geworden. In Königsberg trat er in Beziehung zu der Schule Simon Dachs. Mit den litterarischen Kreisen in Frankfurt a. O. und in Berlin unterhielt er lebhafte Verbindungen. In seiner nächsten Umgebung fand er an dem poetischen Salzhauptmann Klingebeil von Grünwald und Kantor Chr. Peter anregende und gesinnungsverwandte Genossen.

Seine ältesten Dichtungen aus der Thorner und Königsberger Zeit sind Gelegenheitsgedichte, wie die beiden Oden auf D. Abraham Calovs Hochzeit. Außer einer Reihe von lyrischen Gesängen dichtete er schon damals fünf geistliche Lieder, wie „Mein liebstes Seelchen sei gerüst" und „O Traurigkeit, o Herzensschnen". In des befreundeten Joh. Weichmann „Sorgenlägerin" sind zuerst Francksche Lieder mit Melodien versehen gedruckt worden.

1648 gab er in den „Poetischen Werken", die er dem Kurfürsten Johann Georg von Sachsen widmete, eine Sammlung seiner weltlichen und geistlichen Dichtungen heraus, welche seit seiner Heimkehr nach Guben entstanden waren. Hier finden sich neben einer Reihe Tondichtungen von Psalmen eine größere Anzahl kirchlicher Festlieder auf die Thatsachen der Erlösung und des christlichen Lebens, sowie Morgen-, Abend-, Trauer- und Lobgesänge u. a. Die Lieder: „Komm Heidenheiland, Lösegeld", „O großer Gott in Himmels Thron", „O Jesu Christ, mein Trost und Heil." Eigenartig ist die „Vater-Unser-Harfe" in drei Chören, darin finden sich 333 metrische Umschreibungen des Vaterunsers, bekannten Melodien angepaßt. Professor Buchner in Wittenberg beförderte die Herausgabe des Werkes. Eine Anzahl der ansprechendsten Lieder komponierte Johann Crüger in Berlin und führte sie durch seine Gesangbücher in die Gemeinde ein, so u. a. „Brunnquell aller Güte", „Jesu, meine Freude", „Dreieinigkeit, der Gottheit wahrer Spiegel". In Runges Gesangbuch von 1653 findet sich unter fünfzehn Liedern Francks auch das „Meinen Jesu will ich lieben", das seine eigene Geschichte hat. Vor allem aber war es der Gubener Kantor Chr. Peter, der in seinem Gesangbuch „Andachtcymbeln" die von ihm ihn in Musik gesetzten Kirchengesänge Francks zum Gemeingut machte. Peter hat auch zwölf Gesänge, die sich in keinem anderen Gesangbuch einen Platz errungen haben, aufgenommen; er hat im ganzen fünfundvierzig Francksche Lieder komponiert. Kurz vor seinem Tode (1674) hat Franck eine abschließende Sammlung seiner Dichtungen herausgegeben, zwei Bände „Teutsche Gedichte, bestehend im geistlichen Zion oder neuen geistlichen Liedern und Psalmen nebst beigefügten, teils bekannten, teils lieblichen neuen Melodien, samt Vaterunser-Harfe, wie auch irdischen Helicon oder Lob-, Lieb- und Leidgedichte und die verneuerte Susanna", gewidmet dem Herzog Christian von Merseburg und der herzoglichen Familie.

Während Francks weltliche Dichtungen sich nicht über das Maß des damals Gewöhnlichen erheben, sind unter seinen geistlichen Liedern nicht wenige, die an Tiefe der frommen Empfindung, Innigkeit des Glaubens und Volkstümlichkeit dem Besten, was der protestantische Kirchengesang hervorgebracht, anzureihen sind. Einige von ihnen sind Gemeingut der evangelischen Christenheit geworden wie „Schmücke dich, o liebe Seele" und „Jesu, meine Freude". Etwa 30—40 haben sich durch den Wechsel der Zeiten hindurch behauptet oder neuerdings wieder Raum geschafft. Das Gubener Gesangbuch von 1745, das viel zur Erhaltung der Franckschen Gesänge beigetragen, enthält auch ein Prosa-Gebet des in seiner Vaterstadt unvergessenen Dichters. **A. Werner.**

Franck, Sebastian, gest. 1542 oder 43. — Die ältere Litteratur ist Alemannia V, 135 ff.; VI, 49 zusammengestellt. Daraus ist hervorzuheben: H. W. Erbkam, Gesch. d. prot. Sekten im Zeitalter der Ref., 1848, 286 ff.; Ed. Cunitz, S. F. (Nouvelle Revue de Théol. V, 351 ff.); C. A. Hase, S. F. von Wörd, der Schwarmgeist, 1869 (reiche Auszüge aus F.s Schriften, im biographischen Detail und in der Beurteilung nicht immer befriedigend); Chr. Sepp, Ge-

schiedk. Nasporingen, 1872, I, 158 ff. (wertvoll); Fr. Latendorf, S. F.s erste namenlose Sprichwörtersammlung vom J. 1532, 1876. Von Franz Weinkauff stammt der ausgezeichnete Anfang einer Biographie in den Artikeln der Alemannia, Bd V—VII und der A. in AdB. VII, 214 ff. Der inhaltsreiche handschriftliche Nachlaß Weinkauffs über F. ist in der Univ.-Bibl. Bonn aufbewahrt, er ist im folgenden benützt. Von neueren Arbeiten sind zu erwähnen: J. H. Maronier, Het inwendig Woord, 1890; Dilthey im Archiv f. Gesch. d. Philos. V, 389 ff.; Edwin Tausch, S. F. von Donauwörth und seine Lehrer (Diss.) 1893. Versuch einer Würdigung seiner religiösen und theologischen Anschauungen: A. Hegler, Geist und Schrift bei S. F., 1892. S. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. III³, 688 ff. Ueber F.s Aufenthalt in Straßburg s. a. Camill Gerbert, Gesch. d. Straßburger Sektenbewegung zur Zeit der Ref., 1889; über seinen Aufenthalt in Ulm: C. Th. Keim, Die Ref. der Reichsstadt Ulm, 1851, 269 ff. Bibliographie bei Hase l. c. 295 ff., zuverlässiger wiewohl noch nicht ganz vollständig in K. Goedeke, Grundriß z. Gesch. d. deutschen Dichtung II², 8 ff.

S. F. ist im Jahr 1499 in der Reichsstadt Donauwörth geboren und hat auf der Universität Ingolstadt (inskr. 26. März 1515) und in Heidelberg in dem der Universität inkorporierten Dominikanerkolleg Bethlehem studiert. Er hat hier mit seinen späteren Hauptgegnern Martin Frecht und Bucer verkehrt, die beide demselben Kolleg angehörten, aber zugleich an der Universität immatrikuliert waren. Seine Ausbildung in Bethlehem geschah im Geist der Scholastik des ausgehenden Mittelalters, wozu schon früh Einwirkungen des Humanismus hinzugekommen sind. Später war er (nach einer Angabe Frechts in den Ulmer Verhandlungen) „geweihter Priester" im Augsburger Bistum. Dann taucht er 1527 als evangelischer Frühmesser in dem Nürnbergischen Flecken Gustenfelden auf. Hier hat er 1528 Andreas Althamers (s. d. A. Bd I S. 413, 6) gegen die Schwärmer gerichtete Diallage übersetzt oder vielmehr deutsch bearbeitet. Wie Althamer steht er auf dem streng lutherischen Standpunkt und polemisiert gegen die Sakramentierer wie gegen die Wiedertäufer; nur in der noch lebhafter als bei jenem ausgesprochenen Klage über den Mißbrauch, der mit der Schrift und der evangelischen Gnadenlehre getrieben wird, liegt ein Ansatz zu seiner späteren Stellung. Auch in der nächsten Schrift: „Von dem gräulichen Laster der Trunkenheit" (s. darüber Otto Haggenmacher, Progr. d. Kantonsschule Zürich, 1892) steht er noch auf lutherischem Boden; aber es finden sich hier schon scharfe Worte über die Lässigkeit der Prediger und mit Entschiedenheit fordert er die Einführung des Bannes. Weiter geht er in seiner nächsten größeren Schrift, der Türkenchronik (1530); hier bespricht er die „10 oder 11 Nationen oder Sekten der Christenheit", von denen keine die volle Wahrheit habe, und am Schluß deutet er an, daß neben den drei „Glauben", die jetzt großen Anhang haben, dem lutherischen, zwinglischen und täuferischen, schon der vierte auf der Bahn ist, daß man alle Predigt, alle äußerlichen Ceremonien, die Sakramente, auch den Bann aus dem Weg räumen und eine unsichtbare geistliche Kirche, in Einigkeit des Geistes unter allen Völkern versammelt und ohne äußerliches Mittel durch Gottes ewiges unsichtbares Wort regiert, errichten will. Damit erscheint F. als Vertreter eines mystischen Spiritualismus, mit dem er zum kirchlichen Protestantismus in einen scharfen Gegensatz tritt.

Es ist noch nicht aufgehellt, wie diese entscheidende Wendung zu stande kam. Gewiß ist nur, daß F. noch 1528 sein Amt niedergelegt hat und zunächst nach Nürnberg, wo er sich am 17. März 1528 mit Ottilie Behaim verheiratet hat, im Herbst 1529 nach Straßburg übergesiedelt ist. Nach Andeutungen Frechts hätte er „der Täufer halben" aus Gustenfelden weichen müssen. In der bewegten und freien Luft der beiden Reichsstädte haben seine Anschauungen eine vollständige Wandlung durchgemacht. Aus dem Theologen wird der Volksschriftsteller, der an kein Amt gebunden die reichen Schätze des Wissens, welche die Gelehrten in Geschichte, in Erd- und Volkskunde angehäuft haben, dem Volk übermitteln will. Der Lutheraner hat sich in einen Gegner jedes kirchlich gebundenen Christentums verwandelt, der Gottes Wahrheit unter allen Völkern, in der Natur und Geschichte wie in der Bibel findet. Wie weit er schon in Nürnberg mit der Opposition gegen Luther, mit Anhängern Denks, mit Täufern u. s. w. bekannt geworden ist, steht dahin; wahrscheinlich ist schon für diese Zeit eine lebhafter Verkehr. Dagegen ist er sicher in Straßburg in einen regen Austausch mit den geistesverwandten Gegnern der kirchlichen Reformation getreten, speziell ist er, wie wir aus einem Brief an Campanus vom 4. Februar 1531 wissen (s. d. A. Campanus Bd III, S. 697, 55) mit Servet und mit Hans Bünderlin aus Linz bekannt. Unter dem Einfluß des letzteren sowie Schwenkfelds kommt sein Spiritualismus zur vollen Entfaltung, wie er am rücksichtslosesten in jenem Brief ausgesprochen ist: die ganze äußerliche Kirche ist sofort nach der Zeit der Apostel mit allen ihren Einrichtungen vom Antichrist verderbt worden. Es ist Gottes Wille nicht, daß sie

wieder aufgerichtet wird, es genügt die innerliche Erleuchtung durch Gottes Geist. Wir müssen alles umlernen, was wir vom Papst, Luther, Zwingli gelernt haben.

In der Gärung und Unruhe jener Jahre, im Verkehr mit den radikalen Geistern, die sich damals in Straßburg zusammendrängen, entschlossener und weitblickender geworden, vollendet er sein erstes großes Werk, das in Straßburg 1531 erschienen ist, die Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel. Der 1. Teil umfaßt die Zeit von Adam bis Christus, der 2. handelt von Kaisern und weltlichen Händeln, der 3. von den Päpsten und geistlichen Händeln. Das Werk ist eine oft sehr unselbstständige Kompilation; der größte Teil des Stoffes ist der Chronik des Nürnberger Arztes Hartmann Schedel entnommen; an abenteuerlichen Erzählungen im Stil der mittelalterlichen Historienbücher fehlt es nicht. Aber in der Anordnung, in den leitenden Ideen, in den Urteilen über die kirchlichen Erscheinungen der Vergangenheit und Gegenwart, wie über die politischen und socialen Zustände der Völker findet sich so viel Originelles, daß das Werk, das ein viel gelesenes Volksbuch und selbst wieder Quelle für spätere Sammelwerke wurde, trotz Melanchthons Spott über diese **indocta historia** eine Ehrenstelle in den Anfängen der protestantischen Geschichtsschreibung beanspruchen darf (vgl. H. Bischof, S. F. und deutsche Geschichtschreibung, 1857 und F. X. Wegele, Gesch. d. deutschen Historiographie, 1885, S. 186 ff.). Die Bedeutung der Geschichtsbibel liegt außer in den vielen Nachrichten über Zeitgeschichte und Volksbräuche vor allem in der Einleitung und in der „Ketzerchronik“ des 3. Teils. In der letzteren hat F. mit dem Anspruch auf Unparteilichkeit — ein Schreiber, kein Censor will er sein — alle die Glaubensmeinungen Revue passieren lassen, die nach dem Urteil der Päpste, wenn es konsequent wäre, als ketzerisch gelten müßten. Er stellt die ganze bunte Gesellschaft zusammen, zugleich um die wahnwitzige Überhebung Roms, wie um die Verkehrtheit des Anspruchs einer jeden „Sekte“ auf den Besitz der reinen vollkommenen Wahrheit ins Licht zu rücken, die noch keiner ganz erraten hat. Zwischen den Reformatoren treten die Täufer und Schwärmer auf, zwischen den von der Kirche verworfenen Ketzern, den Marcion, Arius, Huß, Wiklif, stehen die großen Säulen der Kirche, Augustin, Ambrosius u. s. w., sofern sie anders lehren als die jetzige römische Kirche. Alles in alphabetischer Ordnung, mit Auszügen aus ihren Schriften, und alles von feiner Ironie durchleuchtet. Besonders ausführlich werden Luthers Lehren, ebenfalls mit seinen eigenen Worten, wiedergegeben, manchmal so, daß der Widerspruch zwischen seinen freien und den dogmatisch gebundenen Äußerungen über dieselben Dinge leise angedeutet wird. F. will nicht alle Ketzer unbesehen in Schutz nehmen, aber er mißtraut den kirchlichen Berichten über sie und er meint: die Wahrheit muß als Ketzerei aufs höchste verfolgt werden; Christen sind allweg der Welt Ketzer gewesen, darum stehen sie mit großen Ehren in diesem Register. Und die Christen selbst werden vielfach von den frommen Heiden beschämt, deren Wahrheitszeugen, die Sibyllen, Philosophen und Dichter, neben den Propheten des Alten Bundes stehen. Die Gewaltthätigkeit der Fürsten und des Adels geißelt F. mit scharfen Worten (Vorrede vom Adler), aber nicht weniger den Unverstand des tollen Pöbels, der den Glauben wechselt wie ein Gewand, und den Übermut und die Blindheit der „Gelehrten Verkehrten“. Aus den Schriften der Reformatoren und Humanisten, aus den Flugschriften seiner Zeit, den Beschlüssen der Reformkonzilien, den Beschwerden deutscher Reichstage sammelt er ein reiches Material zur Anklage gegen Rom und zur Forderung einer entschiedenen Reform in Staat und Gesellschaft. Von dem Elend der socialen und der Zerrüttung der kirchlichen Zustände ist er tief durchdrungen, aber von Gewalt rät er ab und schließt immer wieder mit der schwermütigen Erkenntnis, daß alles nichts helfe, daß die Welt rettungslos im Argen liege. Denn die Welt ist Gottes Fastnachtspiel. Das Recht der freien Meinung über göttliche und menschliche Dinge hat er unbedingt gefordert und während er das Papsttum als den nackten, verratenen, unverschämten Teufel behandelt und die Einrichtungen der alten Kirche als eine aus heidnischen und jüdischen Lappen zusammengeflickte Maskerade dem Gelächter preisgiebt, will er auch vor dem verkappten Teufel warnen, der unter allerlei Schrift verkleidet sich jetzt gefährlicher als je einschleicht und ein neues Papsttum aufrichtet.

Diese freimütigen Urteile haben sofort Aufsehen erregt. Keine Partei, die nicht dadurch betroffen war. Schon im November hat Ferdinand seinen Bruder auf die Gefährlichkeit der Chronik aufmerksam gemacht, die voll Gift sei und den Umsturz einer jeden Herrschaft befördere; die Notwendigkeit eines strengen Preßgesetzes wurde daran illustriert. Ebenso hat sich Albrecht von Mainz über die Chronik beklagt und Herzog Georg von Sachsen verbot sie in seinem Land. Dann ist es Erasmus gewesen, der — was übrigens F., wie es scheint, nie erfuhr — beim Rat in Straßburg Klage erhoben hat, da auch er

in diesem aufrührerischen Buch als Ketzer vorkam und vielfach auf seine Urteile darin Bezug genommen war. Am 18. Dez. 1531 wurde darüber beraten und der Stättemeister Jakob Sturm (s. d. A.) erklärte die Klage über die Chronik, in der das h. römische Reich samt Adel und Fürsten verspottet werde, für berechtigt. F. wurde daraufhin gefangen gesetzt und seine Chronik konfisziert, doch wurde er auf eine am 30. Dez. vor dem Rat verlesene Supplikation hin freigelassen, aber aus Straßburg ausgewiesen und der Verkauf seiner Chronik verboten. Auch als er im Frühjahr 1532 von Kehl aus um die Zurücknahme der Ausweisung und um die Erlaubnis zum Druck seines „Weltbuches", das als 4. Teil seiner Chronik erscheinen sollte, bat, wurde beides abgelehnt und den Straßburger Buchdruckern der Druck verboten. Kümmerlich hat F. in der nächsten Zeit sich und die Seinigen in der Reichsstadt Eßlingen als Seifensieder ernährt, übrigens mit den beiden Predigern Jakob Otther und Jakob Ringlin, sowie mit einigen Räten des Reichskammergerichts befreundet. Nachdem er im Sommer 1533 mehrmals die Ulmer Wochenmärkte mit seiner Seife besucht hat, richtet er im Herbst eine Bittschrift an den Bürgermeister und die „fünf Geheimen" der Stadt Ulm (Alem. IV, 24 ff.), es möge ihm die Niederlassung in Ulm oder im ulmischen Städtchen Geißlingen gestattet werden. Ein Amt begehre er in diesen gefährlichen Zeiten nicht. „Was ich vom Herrn hab', das will ich schriftlich dem Volk Gottes mitzuteilen nit vergraben, dieß will aber ein freien Mann haben, der mit keinem Amt verstrickt sei, damit nit jemand acht, er hab diesem oder jenem zu lieb geschrieben und deß Lied gesungen, deß Brot er esse." F. fand Gönner in dem freisinnigen einflußreichen Bürgermeister Bernhard Besserer und seinem Sohn Georg und wurde in Ulm aufgenommen, auf seine Bitte hin ihm auch am 28. Okt. 1534 das Bürgerrecht verliehen, doch mit der Bedingung, daß er oder der Rat seinethalben nicht vom Kaiser oder König angefochten werde und aus seinem Schreiben der Stadt kein Nachteil entstehe.

Kurz darauf beginnen in Ulm die Kämpfe, die sich eben um F.s Schriftstellerei drehen. Er hatte sofort das Seifensieden aufgegeben und ist im Sommer 1534 mit dem Druck seiner Werke in Hans Varniers Druckerei beschäftigt. Während in Tübingen bei Ulrich Morhart sein Weltbuch erschien (1534), veröffentlichte er bei Varnier seine „Paradoxa", 280 „Wunderreden", als „aller in Gott philosophierenden Christen rechte göttliche Philosophie und deutsche Theologie", der Welt unglaublich und trotzdem wahr; ebenso seine deutsche Übersetzung von des Erasmus Encomion Moriae, an welche er drei Traktate angehängt hat: eins handelt nach Agrippa De vanitate von der Eitelkeit aller menschlichen Künste und Wissenschaften; das zweite von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen; das dritte von dem Lob des thörichten göttlichen Wortes und dem Unterschied des inneren und äußeren Wortes — F. nennt diese Traktate zusammen die „Kronbüchlein". In diesen beiden Schriften, besonders in der ersteren, hat F. seine eigentümlichen Ideen am deutlichsten ausgeprägt. Von dem Gedanken ausgehend, daß der Buchstabe der Schrift Verwirrung stiftet und die verschiedenen Sekten hervorbringt, daß die Schrift im Geist verstanden werden muß, die aus ihr geschöpfte Weisheit aber alsdann für die Welt ein Paradoxon ist, entwickelt er auf den Bahnen des Areopagiten, Eckarts, Taulers, der deutschen Theologie gehend, seine mystisch-spekulativen Theorien über das Verhältnis von Gott und Welt, Gott und Sünde, Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Fleisch, Christus und Antichrist, oft in kecker herausfordernder Zuspitzung, um durch die Paradoxie zu reizen und den Leser vom blinden Nachglauben zum eigenen Nachdenken zu bringen, zugleich mit der sinnigen Beschaulichkeit und dem schwermütigen Ernst, der ihm eigen ist. Hatte der erste Ulmer Geistliche, Martin Frecht, auch durch Bucer gewarnt, schon bisher bei den noch unbefestigten Zuständen in Ulm, der weitverbreiteten Abneigung gegen strenge kirchliche Zucht, der Sympathie mancher angesehener Männer mit täuferischen und schwärmerischen Gedanken bedenklich zu F.s Aufenthalt in Ulm gesehen, so wendet er sich jetzt klagend an Bucer, dieser sich an Melanchthon und Melanchthon an Philipp von Hessen (s. a. CR II, 823). Dieser hat in einem Schreiben vom 31. Dez. 1534 vom Rat die Ausweisung F.s als eines Wiedertäufers und Aufrührers verlangt. Seine Lage wurde dadurch verschlimmert, daß Varnier die Paradoxa, ohne sie der Zensur Frechts und der anderen Schulpfleger zu unterwerfen — nur die vier ersten hatte F. dem Frecht als Probe übersandt — auf die Messe in Frankfurt gebracht hatte. So fiel die Entscheidung, offenbar nach schweren Kämpfen im Rat — es war erst ein milderer Beschluß gefaßt worden —, am 3. März 1535 dahin, daß er bis 24. Juni die Stadt verlassen solle und inzwischen nichts drucken dürfe. Sobald F. dieser Beschluß eröffnet wurde, hat er in einer Supplikation gegen diese Rechtsverletzung protestiert. Er sei ein Christenmann und gelte als

Biedermann, sei keines Aufruhrs überführt, auch kein Ketzer und Täufer, habe vielmehr einige Täufer zurechtgebracht. Gegenüber der Anklage, daß ihm der Kaiser ungünstig sei, beruft er sich auf die Freundschaft von Räten am Reichskammergericht und am kaiserlichen und königlichen Hof. Er bittet, nur noch seine Chronik über Deutschland drucken zu dürfen, als eine reine Historie, in der nichts vom Glauben komme. Dann wolle er eine Druckerei errichten und sich davon nähren. Der Rat gab der Bitte nach und beauftragte am 16. Juni einen Ausschuß, das Irrige und Anstößige in F.s Büchern anzuzeigen und von ihm Verantwortung darüber zu verlangen. Die Schulpfleger haben dann unter Frechts Leitung aus F.s Schriften, besonders aus den Paradoxa und den Kronbüchlein, seine Irrtümer zusammengestellt. Vor allem war die Verachtung des äußeren Wortes und des Predigtamtes angemerkt, womit er die Ansichten Denks, Hezers, ja Münzers wieder aufnehme. Auch auf die litterarische Polemik Bucers und Amsdorfs gegen F., auf das Verbot der Paradoxa in Sachsen, Hessen, Straßburg, wie auf den Zusammenhang mit Schwenkfelds Irrlehren wird hingewiesen. In einer ausführlichen und eindrucksvollen „Deklaration" hat F. die Vorwürfe zu entkräften gesucht. An seiner Forderung der Glaubensfreiheit hält er unter Berufung auf Luther, Erasmus u. s. w. entschieden fest. Frecht dagegen forderte die Verpflichtung F.s auf ein Glaubensbekenntnis, das von Bucer in 10 Artikeln zusammengestellt war und mit einem Widerruf und einer Entschuldigung F.s gedruckt werden sollte. Allein der alte Besserer fürchtete die wachsende Tyrannei der Theologen und war von der Aussicht auf neue Glaubensartikel wenig entzückt; auch wurde er in dieser Stimmung durch den damals als Gast bei ihm weilenden Schwenkfeld bestärkt. So erklärt er, man könne F., der sich entschieden weigerte, auf diese Artikel nicht verpflichten, die ja der Rat selbst gar nicht angenommen habe; es genüge, wenn F. seine Zustimmung zur Ulmer Kirchenordnung erkläre. Inzwischen war auch der Augsburger Patrizier Jörg Regel, der Täuferpatron, der mit F. befreundet war und ihm Geld zur Errichtung einer eigenen Druckerei vorgestreckt hatte, in einer Supplikation für ihn eingetreten. Am 5. Nov. beschloß der Rat, sich mit F.s Versprechen zufrieden zu geben, daß er nichts gegen die Ulmer Kirchenordnung und die Prädikanten schreiben und alle eigenen und fremden Schriften vor dem Druck der Zensur unterwerfen werde.

Zweieinhalb Jahre hatte F. Ruhe. Er hat in dieser Zeit als Buchdrucker genügendes Einkommen gefunden und hat weitere große kompilatorische Werke verfaßt, die er auswärts, in Frankfurt und Augsburg, drucken lassen mußte, da ihm in Ulm die Erlaubnis verweigert wurde. Vorübergehend hat er auch daran gedacht, sich in Heilbronn niederzulassen. In seinem eigenen Verlag erschienen nur kleinere Schriften, wie die 613 Gebote und Verbote der Juden, eine Bearbeitung einer lateinischen Schrift Seb. Münsters, und das satirische Gedicht St. Pfennings Lobgesang. Im August 1538 erschien in Frankfurt seine deutsche Chronik, „Germaniae Chronicon"; schon vorher war die „Guldin Arch" in Augsburg, am 15. März 1538, herausgekommen. Die letztere gab sofort wieder den Theologen zu schaffen. Unter einzelnen Titeln („Von Gott", „Von Christo" u. s. f.) sind hier Aussprüche der h. Schrift, der Väter, der erleuchteten Heiden zusammengestellt. Neben Augustin findet sich Hermes Trismegistos, neben Thomas Orpheus, neben Tauler Plato, neben der deutschen Theologie die Sibylle. Doch überwiegen die christlichen Zeugnisse bei weitem. Das Ganze soll ein „Wald der Schrift", eine „geistliche Apotheke", eine „Konkordanz" sein, in der die Schrift sich selbst auslegt. Die Vorrede schließt mit einer scharfen Polemik gegen die Theologen, die mit ihren Kommentaren die Schrift zuschütten, alles definieren wollen, dem h. Geist keinen Raum lassen, jetzt seit Jahren über die Sakramente streiten, wie früher über die Erbsünde der Maria, und den Christen ihre selbsterfundenen Artikel als Gesetz auflegen, während doch in der alten Kirche die Anerkennung der 12 Artikel des Glaubens und der 10 Gebote genügte. Dadurch wird die christliche Freiheit, die Selbstständigkeit der Laien, die Innerlichkeit des Glaubens, die christliche Liebe zerstört. Solche Angriffe mußten den Kampf um so mehr erneuern, als inzwischen manche auswärtigen Theologen die Nachgiebigkeit gegen F. scharf getadelt hatten, wie auch Luther in den Tischgesprächen seinem Unwillen und Mißtrauen gegen die Ulmer Ausdruck gab, daß sie den bösen, vergifteten Buben halten (Loesche, Anal. 60).

Diesmal richtet sich der Sturm gegen F. und Schwenkfeld zugleich. Am 15. Juli 1538 wurde F. durch das Polizeigericht der geschworenen „Einunger" erklärt, er müsse die Stadt verlassen. F. hat dagegen in einer ausführlichen Eingabe an den Rat vom 26. Juli protestiert. Er beklagt sich, daß er nicht einmal verhört worden sei. Seine vor 3 Jahren gegebene Zusage habe er gehalten, mit der Auslegung, daß nur seine in Ulm, nicht auswärts gedruckten Schriften der Ulmer Zensur unterlägen. Nur einige in Ulm gedruckte

Kleinigkeiten, einen Almanach, einen Bauernkalender u. s. w. habe er nicht vorgelegt, um die Schulherren nicht damit zu überlaufen. Seinen Glauben habe er aber in der Goldenen Arche niedergelegt und mit Schrift und Vätern bewährt; sie habe auch schon großen Beifall gefunden. Wollte er sich nach dem Mißfallen einzelner Weniger richten, so müßte er jeden Tag etwas Neues glauben. Einen Anhang habe er nicht und wolle er nicht haben; es vergehen oft Monate, ohne daß er mit jemand ein Wort vom Glauben rede. „Ain jeder ist mir lieb, der nach Got eyffert vnd erber lept, frag auch nicht, was ain jeder glaub, sonder wie er leb." Wiederum untersuchte eine vom Rat eingesetzte Kommission die ganze Angelegenheit, wobei sich die Gegner F.s vor allem darauf beriefen, daß er jenes 1535 gegebene Versprechen gebrochen habe — ein Nachweis, der freilich nicht ganz gelang. Man ersieht aus den Verhandlungen, daß durch die Zensur F. die Existenz nahezu unmöglich gemacht wurde, ferner, daß zwar Frecht entschieden die Vertreibung F.s forderte, bei dem er immer neue Ketzereien entdeckte und dessen Berufung auf sein tadelloses Leben er mit dem Vorwurf der Gleißnerei und mit Andeutungen über seine zweifelhafte Vergangenheit (s. o.) beantwortete, daß dagegen der Rat nicht an das strenge Urteil heran wollte, sondern einen Ausgleich suchte. Nach langem Schwanken führte ein Entlassungsgesuch Frechts und der anderen Geistlichen die Entscheidung herbei: Anfang Januar 1539 wurde vom Rat beschlossen, F. zu eröffnen, daß er die Stadt zu verlassen habe. Noch einmal haben sich die beiden Gegner gemessen. Frecht hat am 23. Juni einen höhnischen Brief an F. geschrieben, worin er ihn zur Änderung seines Sinns auffordert und ihm Verleumdung Melanchthons vorwirft. In seiner an den Rat gerichteten Antwort hat sich F. über Frechts gehässiges Verhalten beschwert und zum Schluß als ein guter Ulmer Ulm Gottes Segen gewünscht, obwohl er, ohne des Rats Schuld, viel Leid hier erfahren. „Mit Gott scheid' ich von hinnen". Frecht hatte die Genugthuung, daß auf dem Theologenkonvent in Schmalkalden am 25. März 1540 eine von Melanchthon abgefaßte Erklärung gegen F. und Schwenkfeld beschlossen wurde, in der F. Absonderung von der Kirche, Verachtung der Bibel und des Predigtamtes, die fanatische Lehre, daß alle Kirchen gleich seien, sowie der stoische Satz von der Gleichheit aller Sünden vorgeworfen wird (CR III, 983 ff.).

Man begreift, daß durch diese Erfahrungen F.s Urteil noch herber, seine Stimmung noch trüber geworden ist. Aber seine Thatkraft war noch nicht gelähmt. In einem Brief, den er bei einem vorläufigen Aufenthalt in Basel an den Berner Stadtschreiber Eberhard von Rumlang am 22. Mai 1539 gerichtet hat (Alem. IV, 27 ff.), legt er seine Lage dar und frägt an, ob er in Bern ein Auskommen als Buchdrucker finden könne. Andernfalls will er nach Basel übersiedeln. Offenbar hat ihn Rumlang nicht ermuntert und so ist er Anfang Juli 1539 mit seiner Familie, seiner Frau und vier Kindern, sowie einer stattlichen Druckerei von Ulm nach Basel gezogen. Aus Basel hat er auf Verlangen eines Johann von Beckestein aus Oldersum einen Brief an die Christen in Niederdeutschland geschrieben (eine Abschrift des lat. Originals im Königsberger Archiv). Er ermahnt sie, das Reich Gottes nicht außer sich, sondern in sich zu suchen, alle Menschen zu achten, die ihnen ihren Glauben frei lassen, auch wenn sie Gott noch fern stehen und ihn mit falschem Eifer anbeten, und sie nicht durch Predigen, sondern durch ihren Wandel zu gewinnen. Mit offenbaren Sündern sollen sie insoweit den Verkehr abbrechen, als sie an ihren Sünden nicht teilnehmen. Nur ausnahmsweise habe er über seinen Glauben geschrieben. „Aegre alioqui patiar fidem meam passim circumferri, cum nulli in terris sectae addictus sim neque tutum sit, in tam periculosis temporibus omnibus quidvis credere." Als typographus bezeichnet sich F. in der Unterschrift. Ein lat.-griechisches NT (1541, ein 2. Abdruck 1542, 8°) zeigt ihn mit dem Basler Drucker Nikolaus Brylinger associert. Über seine letzte Zeit fehlen direkte Nachrichten. In einer gegen ihn gerichteten Schrift Johann Freders (Ein Dialogus, dem Ehestand zu Ehren geschrieben, Wittenberg 1545) rechtfertigt sich dieser, daß er in der ersten, 1543 erschienenen niederdeutschen Ausgabe dieser Schrift gegen F. als gegen einen Lebenden polemisiert habe, während F. doch nach glaubwürdigem Zeugnis schon gestorben gewesen sei, als jene 1. Aufl. erschien. Demnach wäre F. Ende 1542 oder im Jahr 1543, wahrscheinlich in Basel, gestorben.

F.s letzte Jahre sind wieder sehr fruchtbar an großen und kleinen Schriften gewesen; manches kam jetzt zum Druck, was schon länger her in Ulm vorbereitet war. Im Jahr 1541 erschienen in Frankfurt a. M. bei Egenolph die 2 Teile seiner Sprichwörter. F. hat stets für das Sprichwort besondere Vorliebe gehabt, es ist ihm eine Äußerung der im Gemüt des Menschen schlummernden Gottesweisheit. Gegen die Hofprediger, die wie alles Unchristliche, was die Fürsten thun, auch den Krieg rechtfertigen, wendet er sich unter dem

Pseudonym Friedrich Wernstreit im Kriegsbüchlein des Friedens (1539). Das „Handbüchlein" ist eine kurze Zusammenfassung der Hauptpunkte der christlichen Lehre. In der Auslegung des 64. Psalmes hält er scharfe Abrechnung mit den Schriftgelehrten, welche die Schrift mißbrauchend die wahren Nachfolger Christi als Ketzer verjagen. Die neue, wenig veränderte Aufl. der Paradoxa (August 1542) ist „allen Prädikanten" noch besonders gewidmet, damit sie ihr Urteil daran schärfen. Das Verbütschierte Buch (1539) ist eine Art Konkordanz, die jedoch so angeordnet ist, daß die Widersprüche im Schriftbuchstaben hervortreten: der „Schriftkrieg", die Zusammenstellung der Schrift und „Gegenschrift" soll dazu dienen, vom Buchstaben weg auf den Geist zu führen. F.s Spiritualismus hat hier mit seinem Sammeleifer einen merkwürdigen Bund geschlossen. Den Schluß bildet eine Apologie seiner bisherigen Bücher. Finden sich in ihnen Irrtümer, so war es ihm doch um die Wahrheit zu thun. Halten ihn einige für einen Ketzer und Irrkopf, so ist er sich doch bewußt, daß er allein Gott Rechenschaft schuldet, daß er sich unparteiisch gegen jedermann gehalten und Liebe, nicht Haß gesucht hat. Klagen etliche, daß ihre Artikel sich in seinen Büchern nicht finden, so beruft er sich auf den freien Geist Gottes, der sich nicht in ein Bockshorn zwingen läßt, und auf das Recht der christlichen Gemeinde, selbst zu prüfen. Das Verderben kommt aus dem parteiischen Geist, der überall seine Sekte für die Wahrheit ausgiebt. Dagegen findet er überall Brüder, unter dem Papsttum, den Täufern, unter allen Sekten und Völkern. Einige weitere Werke F.s sind zu seinen Lebzeiten nicht mehr gedruckt worden; merkwürdigerweise sind sie, während sich ihre Spur in Deutschland ganz verloren hat, in Holland aufbewahrt worden und zum Teil nur in holländischer Sprache auf uns gekommen. So die nur hdſ. (Bibliothek der Remonstrantengemeinde in Amsterdam) vorhandene lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie, die F. aufs höchste gerühmt hat und der er nun ein humanistisch gefärbtes Gewand überwirft, um dem Weltpublikum diesen einfältigen deutschen Theologen vorzuführen, der in Erkenntnis der tiefsten göttlichen Geheimnisse doch hinter keinem Lateiner und Griechen zurücksteht. Ferner die von W. Kammerlink, Herbold Tomberg u. a. ins Holländische übersetzten, in Gouda 1611, 1617 u. 18 gedruckten Traktate von dem Reich Christi, von der Welt, des Teufels Reich, von der Gemeinschaft der Heiligen. Sie sind breit geschrieben und geben ganz die bekannten Gedankengänge der deutschen Mystik, nur durch Polemik verschärft, wieder. Sie zeigen, daß F. unter dem gemütlichen Druck der letzten Jahre sich immer mehr in die Stille einer weltabgewandten Mystik zurückgezogen hat, in deren Einsamkeit er sich mit der Gemeinschaft der durch kein sichtbares Band zusammengehaltenen, in Welt und Zeit verstreuten, verfolgten und leidenden Gotteskinder getröstet.

Franck hat keine Anhänger hinterlassen, wie er keiner Partei angehören wollte. Wie er alle Parteien zurückstieß, die Altgläubigen, die Lutheraner, die Schweizer, die Täufer, und in allen Unchristliches fand (vgl. auch sein Lied: Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied III, 817), so haben ihn alle ausgestoßen. Der Geist des einsamen Mannes war den kirchlichen Führern seiner Zeit unverständlich; sie erkannten — mit Recht — die Unvereinbarkeit seiner Ideen mit ihrer Theologie, den Widerspruch zwischen seinem abstrakten Idealismus und dem neu errichteten Kirchentum. Daß er bei Seite stand und kritisierte, wo sie arbeiteten, mußte sie erbittern. Luther hat — am ausführlichsten in der Vorrede zu jener Schrift Freders — das Verdammungsurteil über ihn gesprochen. Er habe, so lange F. lebte, nichts wider ihn schreiben wollen, weil er den bösen Menschen zu hoch verachtet habe und gedacht, sein Schreiben würde bei allen Vernünftigen, sonderlich bei Christenleuten nichts gelten und in kurzem vergehen, wie der Fluch eines zornigen Menschen. Er tadelt den Pessimismus, mit dem er als des Teufels liebstes Lästermaul über alles herfällt, den Mangel jedes positiven christlichen Gehalts in seinen Schriften, den Enthusiasmus, der sich mit seinem Geist über alles wegsetzt. Wer seine Bücher mit Lust liest, kann keinen gnädigen Gott haben. Ähnlich urteilen die meisten anderen protestantischen Theologen, die von F. Notiz nehmen (Amsdorf, Bucer, Speratus, Poliander, Calvin, Beza u. s. w.), nur daß sie für seinen Subjektivismus noch weniger Verständnis zeigen, als Luther; sie schelten ihn einen Dilettanten, einen geschäftigen Müssiggänger, einen unklaren Kopf, einen Pantheisten und Vernichter der Gottesordnung. Selbst Schwenkfeld hat getadelt, daß F. die Grenzen zwischen dem Naturwirken Gottes und seiner Heilswirksamkeit verwische. Von Katholiken hat Cochlaeus gegen ihn geschrieben. Aber trotz allen Verdammungsurteilen durch protestantische und katholische Gelehrte und Versammlungen sind F.s Schriften bis ins 17. Jahrhundert hinein in zahlreichen Ausgaben verbreitet gewesen, ein Beweis dafür, daß im deutschen Bürgertum nicht bloß seine populären Darstellungen der Geschichte und Weltkunde, sondern auch seine freisinnigen Ur-

teile noch da und dort Sympathie fanden. Noch länger und stärker als in Deutschland haben F.s Ideen in den Niederlanden nachgewirkt, wo sie in Philipp Marnix von St. Aldegonde einen heftigen Gegner, in Caspar Coolhaes einen begabten Verteidiger, in Coornhert u. a. Nachfolger und Fortbildner gefunden haben (s. Maronier und H. C. Rogge, Caspar Janszoon Coolhaes, 1856). Hier waren seine Schriften schon seit Mitte des 16. Jahrhunderts in zahlreichen Übersetzungen verbreitet und sind im Kampfe für die Glaubensfreiheit eine willkommene Waffe gewesen. Unter den deutschen Gelehrten der orthodoxen Periode ist F.s Andenken beinahe nur noch in den Verzeichnissen der Irrlehrer als eines Antiskripturarius und Anstifters des bösen Mysticismus lebendig geblieben; aber auch da waren Neuere in die erste Linie getreten, wie Val. Weigel, die freilich F. kennen und benützen. Dann hat Gottfr. Arnold, wiewohl mit zurückhaltendem Urteil, die Aufmerksamkeit wieder auf ihn gelenkt, und seitdem sich Lessing an seinen Sprichwörtern erfreut hat, haben seine Schriften wieder mehr und mehr das gelehrte Interesse auf sich gezogen. Wenn die Theologen vielfach unbillig über ihn geurteilt haben, der kein Theologe sein wollte und keiner war, so haben die Kulturhistoriker nach Hagens Vorgang in noch stärkerem Maß F., insbesondere seine philosophische Bedeutung überschätzt.

F. ist kein originaler Denker in höherem Stil gewesen. Manche kraftvolle eigentümliche Wendung, manches überraschende Bild gehört ihm an, aber die Gedanken von Gott als dem namenlosen Wesen aller Dinge, das in allen Kreaturen wirkt und dessen Wort im Grund jedes Herzens schlummert, von dem Bösen, das vor Gott keine Wirklichkeit ist und doch im Menschen durch seinen Eigenwillen zur Wirklichkeit wird, von der Erlösung nicht durch Christi einmaliges Versöhnungsopfer — Gott ist lauter Liebe und zürnt nicht — sondern durch das Leiden und die Gelassenheit, wodurch der Mensch dem Eigenwillen abstirbt und den göttlichen Funken im Seelengrund durch Gottes Geist zu einer das Leben läuternden und das Denken erleuchtenden Flamme werden läßt, von dem Christus, auf dessen Historie nichts, auf dessen Kraft alles ankommt, der in uns leben, leiden und sterben muß — das alles hat F. aus der älteren spekulativen Mystik geschöpft. Um in der Geschichte der Mystik wirklich Epoche zu machen, dazu ist F. zu wenig religiöse Natur gewesen. Die Weite dieser mystischen Gedanken, der Mangel einer scharfen begrifflichen Fassung der Probleme ist bei ihm noch viel stärker, als bei älteren Vertretern der spekulativen Mystik; noch weniger sind die Widersprüche bei ihm ausgeglichen. Macht man Ernst mit seinen Gedanken, so stößt man überall auf einen entschiedenen Pantheismus, aber er will den christlichen Gottesglauben nicht fahren lassen; er ist der Prophet des Individualismus, dessen Recht er gegen jede Gemeinschaft rücksichtslos vertritt, aber nach seiner Theorie ist die Individualität, das Annehmen der „Persönlichkeit", schließlich die Wurzel der Sünde; entzückt geht er den Spuren des unmittelbaren göttlichen Wirkens in der Natur und Geschichte nach, aber da, wo die Offenbarung Gottes am reinsten zu erwarten ist, in der Geschichte der Religion, sieht er am Ende nichts als Täuschung und Verderben, sieht den Teufel in der Kirche wirksamer als Gott. Ein klar durchdachtes philosophisches oder gar theologisches System ist bei F. nicht zu finden. Aber gerade das Zusammenströmen heterogener Gedanken in einer mit der starken Fähigkeit, Eindrücke von überallher aufzunehmen, ausgerüsteten Natur macht F. zu einer interessanten Erscheinung. Fast alles, was seine Zeit bewegte, spiegeln seine Schriften wieder. Zur Mystik kommen die Einflüsse des Humanismus. Er kennt eine große Anzahl humanistischer Schriftsteller, Erasmus, Wimpheling, Agrippa, Vives sind ihm ebenso vertraut, wie die Italiener, Beroaldus, Picus von Mirandula, Ficinus Einfluß auf ihn gehabt haben. Durch den Humanismus ist der Trieb in ihm erweckt worden, die Wahrheit überall zu suchen, durch jedes Vorurteil und jeden Schein hindurchzudringen, keine Schranke, welche Überlieferung und theologische Satzung aufrichtet, anzuerkennen, durch keine Partei sich den Blick beengen zu lassen. In wenigen Männern ist der stürmische Mut, die Wahrheit um jeden Preis zu sagen, der Trotz, der sich, jede Anlehnung an eine Gemeinschaft verschmähend, auf das Recht der freien Persönlichkeit zurückzieht, so stark ausgeprägt wie bei F. Ebenso hat F. vom deutschen Humanismus die Richtung auf die populäre Schriftstellerei erhalten. Mit einer weiten, aber nicht tiefen und nicht methodisch sicheren Bildung begabt, drängt er sofort dazu, die mühsam zusammengetragene Weisheit in Schriften zu verbreiten, in seinen Lesern die unsichtbare Gemeinde von gottfrommen und erleuchteten Menschen zu sammeln, die in keiner Kirche vorhanden ist; in vielem der erste Typus des modernen Litteraten. Oberflächlichkeit, Mangel an Schulung und Verarbeitung läßt sich in dieser Schriftstellerei nicht verkennen, aber ebensowenig ein glühender Patriotismus, ein treffendes Urteil über die Schäden seines Volkes und seiner Zeit, eine freimütige, nach Unparteilichkeit strebende,

warmherzige und charaktervolle Art. So ist er kein tiefer Denker gewesen, aber ein Schriftsteller von großer Begabung, oft derb, nie gemein, weitschweifig, dann wieder pointiert und mit feiner Satire, immer lebendig, kraftvoll, anschaulich schreibend, vielleicht der erste deutsche Prosaist seiner Zeit nach Luther. Alles in allem eine bewegliche mitteilungsfähige Persönlichkeit, in der sich in gewisser Hinsicht mehr moderne Empfindung ankündigt, als in den Reformatoren. Von den religiösen Kämpfen seiner Zeit tief ergriffen, hat er doch keine positive Lösung der Probleme gefunden, mit denen die großen Geister seiner Zeit rangen. Das Dogma der neuen Kirche war und blieb ihm in seinem inneren Zusammenhang fremd, er hat es ebenso entschieden bekämpft, wie er das Dogma der alten Kirche, Trinitätslehre und Christologie, durch spekulative Umdeutung beseitigt hat. Seine Stärke liegt in der Kritik, die er an den Härten und Einseitigkeiten des neuen kirchlichen Systems und seiner Träger übt, weiterhin in der Vertretung gewisser formaler Gedanken, die er schärfer als der kirchliche Protestantismus herauskehrt: er wird niemals müde, das Recht der Persönlichkeit in Glaubenssachen, die Verwerflichkeit der Gewalt, die Verantwortlichkeit des Individuums, die ihm keine Gemeinschaft, keine Überlieferung abnimmt, zu verkündigen. Kein anderer hat so scharf nachgerechnet, ob das Prinzip der Innerlichkeit und Freiheit des Glaubens, von dem der Protestantismus ausgegangen war, in dem Bau der neuen Kirche und der neuen Theologie gewahrt sei oder nicht. Aber gerade hier ist sein Urteil unbillig, da er von den Aufgaben des wirklichen Lebens so gut wie ganz absieht, auf den Inhalt der Gedanken kaum eingeht, an denen für die Reformatoren alles hing, da er endlich auf das Problem, das ihm sein Spiritualismus stellt: wie entsteht die religiöse Gewißheit? die Antwort schuldig bleibt. Und jenem Prinzip hat nicht er die Bahn gebrochen; was er hier ausspricht, hat er von Luther gelernt, dessen Gedanken, oft in wörtlicher Wiederholung sich in allen seinen Schrift nachweisen lassen. Und selbst in der polemischen Verwendung mystischer und reformatorischer Gedanken sind ihm andere, wie Karlstadt, Schwenkfeld, Denk und Bünderlin vorangegangen. Seine Bedeutung besteht nach dieser Seite vielmehr darin, daß in ihm die spiritualistische Opposition gegen die Kirchen der Reformation zur reinsten Entfaltung kommt; sie ist weder, wie bei den Täufern, mit dem Versuch einer Gemeindebildung, noch wie bei Schwenkfeld mit einem eigenen dogmatischen System, noch, wie bei Münzer, mit revolutionären Bestrebungen verquickt; sie hält sich rein im Gebiet des Gedankens, ihre Waffe ist die Litteratur. Um so größer ist der Kreis der Ideen, an die sie anknüpft. Aus manchen Gedanken der Reformation selbst, aus dem Humanismus, aus der deutschen Mystik, aus dem Unabhängigkeitsgefühl des Bürgers, aus der Beobachtung der sozialen Mißstände, aus dem Zorn des deutschen Patrioten zieht sie ihre Kraft. Und wie die Betrachtung dieser Opposition dazu dient, das Bild des kirchlichen Protestantismus der Reformationszeit schärfer zu umgrenzen, so kündigen sich in F. Gedanken an — vielleicht besser: es kündigt sich in ihm eine Stimmung an, die später dem kirchlichen Denken gefährlich werden sollte. Indem er mit Sätzen der antiken, speziell stoischen Moralphilosophie und mit den Kategorien der Mystik die scharfen Umrisse der evangelischen Heilslehre verwischt, in der Gotteslehre auf die areopagitischen Ideen zurückgeht, die eigentümlich christlichen Lehren geflissentlich in eine höhere, allgemeinere, überall vorhandene Wahrheit aufzulösen sucht, bildet er ein Mittelglied zwischen der Philosophie der älteren Renaissance und den Anfängen der pantheistischen Spekulation der Neuzeit. In solchen Zusammenhängen brechen hier und da in seinen Schriften die Funken hervor, die den Reiz derselben ausmachen und in denen wir das erste Aufleuchten manches in der neuen Zeit bedeutungsvoll gewordenen Gedankens erkennen. **Hegler.**

Francke, August Hermann, der weltbekannte Gründer der nach ihm benannten Stiftungen in Halle, gest. 1727. — Die Schriften F.s, meist erbaulichen und praktischen Inhalts, sind sehr zahlreich; zu einer besonderen Ausgabe aller Werke ist es nicht gekommen. Die Predigten sind teils einzeln, teils in einigen Sammlungen erschienen. Die bis zum Jahre 1702 erschienenen Schriften, abgesehen von den polemischen, sind in dem Sammelwerk: „Oeffentliches Zeugnis vom Werk, Wort und Dienst Gottes", 3 Bde 1702, vereinigt. Eine Fortsetzung hierzu bildet: „Segensvolle Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und getreuen Gottes", 1709. Sodann die nach seinem Tode erschienenen Epicedia 1727. Mehr wissenschaftlichen Charakter tragen: Idea studiosi theologiae, 1712; Monita pastoralia, 1717; Methodus studii theol., 1723; Lectiones paracirticae, 1726 ff.; weiteres von F. in der Zeitschrift: „F.s Stiftungen", herausg. von Schulze, Knapp, Niemeyer, 1792 ff., 3 Bde; F.s pädagogische Schriften, herausg. von Kramer, 1876; Beiträge zur Gesch. F.s, mit dem Briefwechsel F.s und Speners, herausg. von Kramer, 1861; Kramer, Vier Briefe F.s;

1863; derselbe, Neue Beiträge zur Gesch. F.s, 1875; H. E. F. Guericke, A. H. F., Eine Denkschrift zur Säkularfeier seines Todes, 1827; Die Stiftungen F.s in Halle, eine Festschrift, herausg. von dem Direktorium der Stiftungen, 1863. — Die wichtigste neuere Biographie ist von Kramer, 1880—82 erschienen: A. H. F., Ein Lebensbild, 2 Bde; ein verdienstvolles Werk, welches doch wegen seiner pietätvollen Neigung, ein Lichtbild ohne Schatten zu zeichnen, 5 hier und da der Berichtigung bedarf. Diese Berichtigung ist zum Teil vollzogen in W. Schraders umfassendem Werk: Gesch. der Friedrichsuniversität in Halle, 2 Teile 1894. Zahlreich sind kürzere Abrisse, z. B. das jüngst erschienene Lebensbild von Förster, 1898, sowie populäre Darstellungen, z. B. von A. Stein (Nietschmann), 1880; vgl. auch A. Ritschl, Gesch. des Pietismus, Bd II. und Kramers Aufsatz in der AdB Bd VII, 1878. 10

Die Familie Franckes war in Heldra, im hessischen Thüringen, ansässig. Der Großvater A. H. F.s war Bäcker und kam auf seiner Wanderschaft nach Lübeck, wo er durch Verheiratung mit einer Bäckerwitwe zu Wohlstand gelangte. Sein Sohn Johannes F. studierte Rechtswissenschaft, kam in seiner Vaterstadt zu Ansehen und Würden und vermählte sich mit der Tochter eines angesehenen Patriziers, Alma Gloxin 1651. Dieser Ehe ent- 15 stammt A. H. F., geboren 12. März (den 22. neuen St.) 1663. Da sein Vater im Jahre 1666 durch Herzog Ernst den Frommen von Gotha als Justizrat in dessen Dienste gezogen wurde, so kam der dreijährige Knabe von Lübeck zurück in das thüringische Stammland, verlor aber seinen Vater schon 1670. Die frommen Einflüsse des Elternhauses, die nach des Vaters Tode besonders von der älteren Schwester Anna ausgingen, 20 weckten in ihm die Neigung für das Studium der Theologie, zu welchem er, nachdem er durch Privatlehrer und dann auf dem Gothaischen Gymnasium vorgebildet war, bereits im Jahre 1679 für reif erachtet wurde. Nach einem halbjährigen Aufenthalt in Erfurt begab er sich noch in demselben Jahre nach Kiel, wo Professor Kortholt, ein der Richtung Speners zugethaner Theologe, in dessen Haus F. Aufnahme fand, von Einfluß auf ihn 25 wurde. Die Aufzeichnungen, welche F. in seinen späteren Lebensjahren über diese und die folgende Zeit seines Studiums gemacht hat, lassen erkennen, wie streng er es bereits damals mit der Selbstbeobachtung und Selbstzucht nahm und nach einem vollkommenen Christentum strebte, das allerdings stark die Züge der Weltflucht trug. Nach einem fast dreijährigen, ernsten Studien gewidmeten Aufenthalt in Kiel und einem zweimonatlichen in 30 Hamburg, wo er sich im Hebräischen bei dem Gelehrten Edzardi vervollkommnete, kehrte er nach Gotha zurück, immer mit sich unzufrieden als ein „bloßer natürlicher Mensch, der viel im Kopfe hatte, aber vom rechtschaffenen Wesen, das in Jesu Christo ist, weit genug entfernt war" (Aufzeichnungen F.s bei Kramer a. a. O. S. 17). Zu Ostern 1684 setzte er seine Studien in Leipzig fort, erweiterte namentlich auch seine Sprachkenntnisse und er- 35 langte 1685 die Magisterwürde, indem er sich zugleich mit einer Disputation **de grammatica ebraea** habilitierte und als Dozent Collegia zu lesen anfing. In Leipzig war es bereits, wo die eigentümliche religiöse Richtung des jungen Dozenten klaren Bestand gewann, und zwar durch eine ernste Vertiefung in die heil. Schrift, zu deren Verständnis sich F. mit einigen andern jüngeren Theologen, namentlich mit dem späteren Professor der 40 Theologie in Halle, M. Paul Anton, zusammenschloß. Merkwürdigerweise war es der heftige Gegner Speners, J. B. Carpzov in Leipzig, der in einer Predigt Anstoß zur Gründung des **collegium philobiblicum** bot, in welchem die auf der Universität ziemlich vernachlässigten exegetischen Übungen A und NTs getrieben werden sollten, — ein durchaus gesundes und unverfängliches Unternehmen, welchem der kürzlich als Oberhofprediger 45 nach Dresden versetzte Spener Beifall und guten Rat bezüglich der fruchtbaren und praktischen Gestaltung der biblischen Lektüre angedeihen ließ. Das collegium fand Beifall und wachsende Beteiligung, und wie F. gesteht, daß er jetzt erst recht die großen in der H. S. dargereichten Erkenntnisse erfaßt habe, während er früher mehr um die Schale als um den Kern bekümmert gewesen sei, so fanden auch andere Beteiligte reichen Gewinn in 50 den gemeinsamen Bibelstudien. Dennoch sagt F. später von diesem Leipziger Aufenthalt, daß sein Christentum damals noch schlecht und lau gewesen sei, und daß er mehr den Menschen zu gefallen bemüht gewesen sei, als dem lebendigen Gott; auch im Äußerlichen habe er sich noch der Welt gleichgestellt, in überflüssiger Kleidung und anderen Eitelkeiten. „Ich liebte die Welt, und die Welt liebte mich". Er rechnet es sich zum Vorwurf an, 55 daß er mit der Welt damals in Frieden gelebt und von ihr keine Verfolgungen erlitten habe, und kann sich nicht erinnern, daß er bis zum Jahre 1687 eine ernstliche und gründliche Besserung vorgenommen hätte. Noch fällt in jene Zeit die Bekanntschaft mit einigen Schriften des Mystikers Molinos, die er, durch äußere Anlässe bewogen, in das Lateinische übertrug. Er erkannte manches Zusagende und Wahre, ihm Congeniale in 60

diesen mystischen Büchern, ohne doch, wie man später fälschlich ihm vorwarf, die Grundgedanken dieser Mystik sich anzueignen.

Es entsprach F.s Wünschen, daß er auf Weisung seines Oheims Gloxin, Leipzig im Oktober 1687 verlassen und sich nach Lüneburg begeben konnte, um dort unter Leitung des gelehrten Superintendenten Sandhagen seine biblischen Studien fortzusetzen. Diese stille Lüneburger Zeit sollte für ihn von entscheidender Bedeutung werden, jedenfalls hat er sie später selbst als den Wendepunkt seines inneren Lebens bezeichnet. Aufgefordert, eine Predigt zu übernehmen, wählte er den Text Jo 20, 31, fühlte sich aber bei der Ausarbeitung unabweislich vor die Frage gestellt, ob er den Glauben, von welchem er Zeugnis geben wolle, auch selbst habe. Sein ganzes Leben erschien ihm verderbt, es kam ihm vor, als habe er sich bisher durch seinen Unglauben oder Wahnglauben selbst betrogen; dadurch geriet er in einen schweren, inneren Zwiespalt, bis er eines Sonntags abends nach einem inbrünstigen Gebet aller Sorge entnommen und mit „einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet wurde". „Mir war zu Mute, als wenn ich tot gewesen wäre, und siehe, ich war lebendig geworden!" So konnte er bald danach die Predigt mit großer Freudigkeit halten. F. hat bis zu seinem Lebensende nicht gezweifelt, daß jene Stunde die Stunde seiner Bekehrung war; und so wenig er forderte, daß jede Bekehrung in dieser Weise geschehen müsse, so war es für seine energische Natur doch von großer Bedeutung, daß er selbst mit vollem Bewußtsein diese seine Bekehrung nachweisen konnte. Daher hat er auch stets Lüneburg als seine geistliche Geburtsstadt, sowie Lübeck als seine leibliche bezeichnet. Noch vor Ostern im Jahre 1688 finden wir F. wieder in Hamburg, wo er unter dem Einfluß des trefflichen und gelehrten, auch Spener befreundeten Pastors Joh. Winkler seine exegetischen Studien fortsetzte, auch Gelegenheit fand, ein Vierteljahr lang sich im Unterricht kleiner Kinder zu üben, was für sein späteres Wirken nicht ohne Bedeutung war. Gegen Ende dieses Jahres ging er dann nach Leipzig zurück, nicht ohne sogleich, dem Wunsche seines Herzens folgend, von da zu einem zweimonatlichen Aufenthalt im Hause Speners nach Dresden sich zu wenden. Ist auch F. das, was er für die evangelische Kirche werden sollte, nicht erst jetzt durch Spener geworden, so hat doch dieser vertraute Verkehr mit dem kongenialen Mann zweifellos einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt. Fortan sind beide Männer durch ein Band herzlicher Zuneigung und unerschütterlichen Vertrauens verbunden geblieben und haben sich in ihren Bestrebungen wechselseitig außerordentlich gefördert, wie der Briefwechsel zwischen ihnen, welcher die Jahre 1689 bis 1702 umfaßt, einleuchtend erweist (bei Kramer, Beiträge zur Geschichte A. H. F.s, S. 193 ff.).

Nachdem F. im Februar 1689 nach Leipzig zurückgekehrt war und seine frühere akademische Thätigkeit wieder aufgenommen hatte, begann sein Einfluß in weiteren Kreisen fühlbar zu werden; die Frucht der stilleren Zeit seiner Zurückgezogenheit und des Verkehrs mit Spener machte sich bald bemerklich. Seine Vorlesungen, vorwiegend exegetische, hatten einen ungewöhnlichen Zulauf, und das größte Auditorium konnte kaum alle, die ihn hören wollten, fassen. Unverkennbar ging von ihm und seinen gleichgesinnten Freunden durch diese Vorlesungen, aber auch durch Predigten und persönlichen Verkehr mit den Studenten, eine tiefgreifende Bewegung aus, die eine Vertiefung der Frömmigkeit durch eine bewußte Hingabe an Christum im lebendigen, persönlichen Glauben bewirken wollte. Damit beginnen aber auch die schmerzlichen Erfahrungen, an denen F.s Leben reich ist. Daß es einem Mann, der kaum dreißigjährig, schon so ungewöhnliche Erfolge hatte, nicht an Neid fehlte, läßt sich denken; aber man thäte seinen Gegnern Unrecht, wollte man ihren Widerspruch lediglich auf neidische Anwandlungen über die Erfolge eines jüngeren Kollegen zurückführen. Manches in der von F. und seinen Freunden hervorgerufenen Bewegung war nicht einwandfrei; es fehlte nicht an Übertreibungen, welche bei der akademischen Jugend nicht gerade schwer zu nehmen und hoch zu werten sind, aber doch Anlaß zu Bedenken boten: die Verachtung des Urteils der Welt und weltlicher Sitte war noch das geringere, das schlimmere war jenes Symptom, das bei allen großen religiösen Bewegungen sich als fatale Kehrseite der begeisterten Anhänger einzustellen pflegt: Verachtung der Wissenschaft und Mißtrauen gegen ernstes philosophisches Studium, verbunden mit Selbstgefälligkeit und einer Neigung zum Pharisäismus bei manchen, die nur oberflächlich erfaßt waren. F. selbst trug hieran keine Schuld, aber manche seiner Zuhörer glaubten wohl, im Besitz der Gnade Christi, als erleuchtete Vertreter der wahren pietas, anderer Hilfsmittel entraten und auf andere geringschätzig blicken zu können. Damals geschah es, daß den Anhängern F.s und seiner gleichgesinnten Freunde von den Gegnern dieser neuen Richtung der Name „Pietisten" zum Spott beigelegt wurde, — nicht als ein neuer Name, denn

schon in Frankfurt zu Speners Zeiten hatte man ihn dort gebraucht, — aber jetzt wird der Name Parteibezeichnung, und besonders geschah dies unter dem Einfluß des Mannes, welcher der leidenschaftlichste Gegner der Franckeschen Bewegung in Leipzig war, Pastor und Professor J. B. Carpzov (s. d. A. Bd III, S. 727,52). Zunächst verbot die dem Einfluß Carpzovs sich beugende Fakultät F. die Fortsetzung der collegia biblica, außer- 5 dem aber wurde eine förmliche Untersuchung gegen ihn eingeleitet, welche durch ein umfassendes Zeugenverhör das Gefährliche des von F. vertretenen Standpunktes ergeben sollte. Es war ein unwürdiges Verfahren, dessen Feindseligkeit Christ. Thomasius, von F. um sein Gutachten gebeten, rücksichtslos aufdeckte. Dies Gutachten reichte F. mit einer freimütigen Verteidigungsschrift an den Kurfürsten ein, und beschränkte sich vorläufig auf Vorlesungen 10 philosophischen Inhalts. Das Jahr 1690 brachte ihm eine unter den damaligen Umständen willkommene Wendung seines Lebens. Der zu Anfang dieses Jahres erfolgte Tod seines Oheims Glorin führte F. nach Lübeck zurück und dort empfing er von Erfurt aus den Ruf, an die dortige Augustinerkirche als Diakonus zu kommen. Erklärlich war dies durch den Umstand, daß der Senior des geistlichen Ministeriums in Erfurt, Prof. Breit- 15 haupt, F. befreundet und Anhänger Speners war, und daß F. kurz vorher, in der Adventszeit 1689, bei einem Besuch in Erfurt, mehrmals dort gepredigt hatte. F. nahm den Ruf an die überaus kärglich besoldete Pfarrstelle an und siedelte um Ostern 1690 in seine neue Heimat über, die ihm freilich keine rechte heimatliche Stätte werden sollte. Bedenklich war schon, daß die Mehrzahl der Erfurter Geistlichen seiner Anstellung widerstrebt hatte, weil 20 die Leipziger Vorgänge in der gegnerischen Beleuchtung abschreckend wirkten, und namentlich Carpzov in einer gehässigen Schrift seinen Groll gegen F. auch nach Erfurt übertrug. Trotzdem kam es zur Ordination und Einführung in das Amt, in welchem F. in ungewöhnlicher Weise seine erfolgreiche Thätigkeit im Geiste des pietistischen Christentums entfaltete. Predigt, Jugendunterricht, Seelsorge nahmen ihn bald gänzlich in Anspruch, 25 und sein Einfluß wurde bald so merklich, daß der ohnehin nur notdürftig zurückgedrängte Gegensatz wieder neue Nahrung bekam, zumal das von ihm geweckte neue geistliche Leben in seinen Predigten mit großer Entschiedenheit empfohlen und gegen seine Gefahren gekennzeichnet wurde. Waren doch auch Studenten von Leipzig und Jena ihm nach Erfurt gefolgt, und machte sich über die Grenzen der Stadt hinaus der Einfluß des seltenen 30 Mannes geltend. Der Rat der Stadt wurde von den F. abholden Geistlichen bestimmt, eine Kommission einzusetzen, „um den in letzter Zeit eingerissenen schädlichen und weit aussehenden Wesen bei Zeiten vorzukommen und solche Irrung mit der Hilfe Gottes gründlich auszutilgen". Auf die Verhandlungen dieser Kommission, welche nicht ohne Befangenheit und Parteilichkeit geführt wurden, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden; 35 das Ergebnis stand von vornherein fest, denn die Gegner waren für jede Belehrung und ruhige Erwägung unzugänglich. Verschärft wurde diese Gegnerschaft durch unter Carpzovs Auktorität verfaßtes, aber ohne seinen Namen veröffentlichtes Pfingstprogramm der Leipziger Universität von 1691 (s. Bd III, S. 728, 57), in welchem die Pietisten im allgemeinen und F. im besonderen einen überaus heftigen Angriff erfuhren. Es half nichts, 40 daß der Angegriffene in demselben Jahre eine „Abgenötigte Fürstellung der ungegründeten und unerweislichen Beschuldigungen in Unwahrheiten" &c. ausgehen ließ, eine überzeugende, ruhige, doch entschiedene Rechtfertigung in 41 Sätzen; es half auch nichts, daß Breithaupt und einige ihm Gleichgesinnte im Ministerium, sowie eine große Zahl aus der Gemeinde für ihn warm eintraten: der Kurfürst von Mainz, unter dessen Regiment Erfurt stand, 45 ließ der Majorität des Rats und der Geistlichkeit freie Hand und verfügte gegen den als Unruhstifter und gefährlichen Demagogen ihm geschilderten Mann Amtsentsetzung im September 1691. Er mußte noch in demselben Monat Erfurt verlassen und wandte sich nach Gotha, ungebrochenen Mutes und mit innerer Freudigkeit und Ruhe. Ist die Tradition auch nicht ganz sicher, daß er bei dieser Verbannung sein schönes Lied: „Gott 50 Lob, ein Schritt zur Ewigkeit" gedichtet hat, so giebt es doch die Stimmung trefflich wieder, in der er sich damals befand.

Lange sollte F.s Heimatlosigkeit nicht währen: seine Freunde und Gesinnungsgenossen waren zahlreich und einflußreich genug, um einem so bewährten Theologen eine neue Stätte zu bereiten. Vor allem war es Spener, der sich des Freundes annahm und sich 55 noch eine wesentliche Förderung seiner Interessen von ihm versprach. Er lud F. nach Berlin ein, und in den 6 bis 7 Wochen, während welcher sich F. dort in Speners Hause aufhielt, gelang es, ihn in maßgebenden Kreisen bekannt zu machen und für ihn die Pfarrstelle zu Glaucha vor Halle und zugleich eine Professur für griechische und orientalische Sprachen an der in der Entstehung begriffenen Universität bereit zu stellen. So 60

war der Boden gefunden, auf welchem nach Gottes Vorsehen die weltgeschichtliche Bedeutung F.s sich entfalten sollte. Am 7. Jan. 1692 zog F. in seine neue Heimat ein. Ermutigend war von vornherein dies, daß er auf einen wohl vorbereiteten Boden und in eine ihm kongeniale Gemeinschaft eintrat; außer Breithaupt waren noch andere Männer Spenerscher Richtung
5 dort in akademischen Würden oder Pfarrämtern; auch das war wichtig, daß die Pfarrstelle in Glaucha, — trotz der unmittelbaren Nähe Halles eine selbstständige bürgerliche Gemeinde — königlichen, nicht städtischen Patronats war, und daß er als einziger Geistlicher dieser Gemeinde von den Fatalitäten einer übelgesinnten Kollegialität unbehelligt blieb. Vor allem war die Verbindung seines geistlichen Amtes mit dem akademischen von
10 höchster Bedeutung; wie sehr das eine durch das andere gefördert ist, wird der weitere Verlauf seines Lebens zeigen. Zwar der Anfang der Halleschen Wirksamkeit war nicht sehr erfreulich, und ein Nachspiel der früheren antipietistischen Angriffe sollte ihm auch hier nicht erspart werden. Die orthodoxe Stadtgeistlichkeit, in der der heftige und unduldsame Pfarrer Roth tonangebend war, ließ es nicht an Verdächtigungen und Schmähungen gegen den
15 Pietismus im allgemeinen und gegen Breithaupt und Francke im besonderen fehlen. Aber eine unter dem Vorsitz des Universitätskanzlers von Seckendorf gegen Ende des Jahres 1692 zusammengetretene Kommission fand nichts für F. und seine Freunde Belastendes, und wenn es auch fernerhin nicht an Mißtrauen bei der Halleschen Geistlichkeit gegen den Pietismus und F.s eigentümliche Wirksamkeit fehlte, auch der Inspektor des geistlichen
20 Ministeriums D. Olearius ihm unfreundlich gesinnt blieb, wobei F. nicht von einiger Rechthaberei und Rücksichtslosigkeit freigesprochen werden kann, so hatte er doch im Ganzen freiere Bahn für sein Wirken, das sich nun in ungeahntem Umfange entfaltete.

Zunächst war seine pfarramtliche Thätigkeit in Predigt, Jugendunterweisung und Seelsorge eine intensive, tiefeingreifende. Der armen, heruntergekommenen, der Seelsorge
25 sehr bedürftigen Gemeinde von Glaucha widmete er sich mit bewundernswerter Hingabe. In seinen Predigten, zu denen bald auch zum Verdruß der Halleschen Geistlichkeit zahlreiche Glieder anderer Gemeinden sich einstellten, bildete das große Thema der pietistischen Theologie von Sünde und Gnade den mit virtuoser Vielseitigkeit behandelten Mittelpunkt. Frei von der damals üblichen Ausstattung mit rhetorischem Schmuck und gelehrter Dog-
30 matik waren sie freie Ergüsse seines innersten Wesens, Zeugnisse seiner eigenen Erfahrung. F. pflegte sie nicht vorher auszuarbeiten, sondern nur zu meditieren, sie sind daher ungleichmäßig, oft von ungebührlicher Länge; aber für ihre ungewöhnliche Wirksamkeit spricht, abgesehen von andern Zeugnissen, ihre ungemeine Verbreitung. Sie pflegten von Studenten nachgeschrieben und dann gedruckt zu werden und sind teils einzeln, teils in Samm-
35 lungen erschienen, welche mehrere Auflagen erlebten (vgl. Kramer, Neue Beitr. S. 187 ff.). Es lag ihm nicht bloß an der unmittelbaren Wirkung, an der Erbauung der eigenen Gemeinde: er wollte dazu beitragen, eine angemessenere Predigtweise, als sie die übliche scholastische Kanzelberedsamkeit der herrschenden Orthodoxie darbot, zur Geltung zu bringen; und daß ihm dies gelungen ist, so daß auch seine Gegner von ihm zu lernen nicht umhin
40 konnten, ist eine der wesentlichsten Früchte seines pfarramtlichen Wirkens.

Von besonderem Segen wurde die Verbindung des geistlichen Amtes mit der akademischen Thätigkeit F.s. Hat er durch sein energisches biblisches Studium und sein Bemühen, die akademische Jugend in dasselbe einzuführen, den Beweis geliefert, daß die Verdächtigung seiner Gegner, der Pietismus als solcher sei ein Feind der soliden Wissen-
45 schaft, grundlos sei, so hat doch seine praktische Thätigkeit darauf hin gewirkt, die Einführung in die h. Schrift für die Studenten lebensvoll, praktisch, den geistlichen Beruf fruchtbringend zu gestalten; andererseits hat seine wissenschaftliche Arbeit heilsam auf Predigt und Unterricht in seinem Pfarramt zurückgewirkt. An der 1694 eröffneten neuen Universität wirkten von Anfang an Theologen vorwiegend im Sinne Speners, welcher auf die
50 Berufung der Professoren einen bedeutenden Einfluß ausübte. Zwar gehörte F. zuerst nicht zur theologischen Fakultät, trat vielmehr erst 1698 in diese ein, indessen waren es doch von Anfang an biblische Vorlesungen, die er hielt, und jedenfalls verdankte die theologische Fakultät ihr wachsendes Ansehen und ihre Blüte vorwiegend dem Wirken F.s. Wie ganz anders, als ehedem in Leipzig konnte jetzt seine Denkart sich geltend machen, da er
55 mit einer Anzahl geistesverwandter Männer an der akademischen Jugend arbeiten konnte. Außer dem von Erfurt her befreundeten Breithaupt war es noch der von Jena berufene Baier, an dessen Stelle aber bereits 1695 der F. befreundete Anton trat. Diese drei durch die gleichen theologischen Überzeugungen und durch Bande der Freundschaft verbundenen Männer haben der jungen Fakultät, welche sie bis 1707 allein zu vertreten hatten, das
60 charakteristische Gepräge des Pietismus gegeben, nicht ganz frei von Einseitigkeit im Ge-

tendmachen des Spenerschen Gefühlschristentums, aber einmütig in der Überzeugung, durch Geltendmachung der in den „pia desideria“ ausgesprochenen Grundgedanken die evangelische Kirche neu beleben, und in der studierenden Jugend mit dieser Neubelebung den Anfang machen zu müssen. Lebendige Einführung in die hl. Schrift, Erschließung der in ihr liegenden Heilsgedanken ohne die dogmatische Schablone der Orthodoxen, und damit verbunden die damals oft vernachlässigte praktische Anleitung zu einer fruchtbringenden Ausrichtung des Predigtamtes, nicht zu vergessen das Dringen auf frommen Wandel und gottseliges Leben, — das waren die Faktoren, mit welchen die genannten Theologen das akademische Studium zu beleben gedachten. Und wenn jenem Dringen auf gottseliges Leben nicht selten etwas von der asketischen Weltflüchtigkeit oder der negativen Sittlichkeit des Pietismus anhaftet, so muß man angesichts der ungemeinen Befruchtung des Studiums, und dem sittlichen Ernst, welcher von F. und seinen Freunden ausging, doch mild über die verhältnismäßig geringen Auswüchse urteilen. Die Haltung und Geistesart der Fakultät blieb auch ferner unverändert, als 1709 als neue Mitglieder dem Lehrkörper Lange und J. H. Michaelis, und 1716 Herrnschmidt zugesellt wurden, denn sie teilten völlig F.s Anschauung. Die Methode des theologischen Studiums (vgl. F.s „Timotheus zum Fürbilde allen theol. stud. vorgestellet“ 1695. Idea stud. theol. 1712. Methodus stud. theol. 1723 u. a.) kann bei F. im Prinzip keine andere sein, als die, welche in seinen Anleitungen zur Frömmigkeit überhaupt zur Geltung gebracht wird; dies hat Ritschl (a. a. O. II, 253 ff.) mit Recht nachgewiesen. Die Übungen der Frömmigkeit sind zugleich Förderungen des theol. Studiums, das nicht Verstandes- und Gedächtnissache ist, sondern das Gemüt und den Willen angeht; vor allem ist das Gebet das Hauptmittel, um in die Studien einzuführen. Es ergiebt sich hieraus die etwas einseitige Bevorzugung der exegetischen Vorlesungen vor den systematischen, und die geringe Wertung, welche F. der Kirche im Verhältnis zur Heilsordnung und Theologie einräumt, — ein Mangel des Pietismus überhaupt. F.s Vorlesungen erstreckten sich auf Hermeneutik, Erklärung biblischer Bücher (besonders Psalmen, Ev. Johannis, Römerbrief) Homiletik und paränetische Gegenstände; die lectiones paraeneticae wurden einmal wöchentlich von ihm zu einer Zeit gehalten, wo keine andere theol. Kollegia gehalten wurden, damit möglichst viele daran teilnehmen konnten. Hier redete er „wie ein Vater mit seinen Kindern“, freimütig, ohne Vorbereitung, herzlich über die verschiedensten Fragen des christlichen Lebens. Diese Vorlesungen wurden nachträglich gesammelt und aufgeschrieben und sind in 7 Bänden erschienen, — darin neben Goldkörnern seelsorgerischer, pastoraler Weisheit doch auch viel Spreu.

Seine Hauptthätigkeit gehörte doch von Anfang an seiner Gemeinde und wie er als Seelsorger in hervorragender Weise sich bewährte, so führten ihn die Verhältnisse seiner Gemeinde und innere Begabung dazu, auch als Pädagog eine führende Stellung einzunehmen. Die von ihm entfaltete Seelsorgearbeit war eine nach unsern Begriffen übermäßige, das Maß einer Manneskraft überschreitende und ließ sich nur durch eine sorgfältige Zeiteinteilung, höchste Anspannung der Kraft und durch Heranziehung von Hilfskräften durchführen. An den Sonntagen und Festtagen zweimal, sowie an allen Freitagen wurde gepredigt, täglich wurden Betstunden, zuerst im Pfarrhause, dann in der Kirche gehalten, fast täglich fanden Katechisationen mit Kindern statt, woran sich auch Erwachsene zu beteiligen pflegten, daneben gingen geordnete Besuche in den Gemeinden, und die mit persönlicher Anmeldung verbundenen Privatbeichten. Als er zu Anfang des Jahres 1695 einst die Summe von 4 Thalern und 16 Groschen in der von ihm im Pfarrhause angebrachten Armenbüchse fand, sprach er die bekannten Worte: „Das ist ein ehrlich Kapital, davor muß man etwas Rechtes stiften, ich will eine Armenschule anfangen“. Zu Ostern 1695 wurde die Armenschule im Pfarrhause mit Hilfe eines armen Studenten eröffnet, und dieses von christlicher Barmherzigkeit gebotene Unternehmen ist thatsächlich das Senfkorn gewesen, aus dem der gewaltige Baum der F.schen Stiftungen sich entwickeln sollte. Die Zahl der Kinder, welche zum Unterricht kamen, wuchs schnell; auch Kindern von Bürgern, welche Schulgeld zahlten, wurden ihm anvertraut, es mußten weitere Räume hierfür gemietet, weitere Lehrkräfte herangezogen werden. Dies sind die Anfänge der Armen- und Bürgerschulen, welche nach den Geschlechtern getrennt wurden. Als dann von auswärts ihm Knaben zur Erziehung anvertraut wurden, entstand seit 1696 das Pädagogium, und ziemlich gleichzeitig machte er den Anfang mit der Waisenanstalt, weil er bei vielen Kindern, welche der häuslichen Pflege entbehrten, die Fruchtlosigkeit eines bloßen Unterrichts ohne Erziehung beobachtet hatte. Eine für diesen Zweck gemachte Schenkung von 500 Thalern ermöglichte es F., neun Kinder aufzunehmen und zunächst in Bürgerhäusern unterzubringen,

wo sie der Aufsicht des Studiosen Neubauer befohlen wurden. Als dann noch drei weitere Waisen hinzukamen, wurde ein neben der Pfarre gelegenes Haus angekauft und als Waisenhaus eingerichtet. Weitere Gaben setzten ihn in den Stand, einen Freitisch für Studierende einzurichten, welche dafür ihre Kraft den Stiftungen F.s zur Verfügung 5 stellten. Diese jungen Männer bildeten das **seminarium praeceptorum**, das der Aufsicht eines Inspektors unterstellt wurde. Im Jahre 1697 wurde dann auch der Anfang mit der Gründung einer höheren Schule gemacht, welche für die akademischen Studien vorbereiten sollte, und nach dem in ihr besonders getriebenen Gegenstande die lateinische Schule genant wurde. — Das Wachstum und die fast rapide Entwickelung dieser mannig- 10 fachen Anstalten hatte etwas Wunderbares und stellte F. vor die neue Aufgabe der Leitung und Ordnung, der er mit großartigem Organisationstalent in bewundernswürdiger Weise gerecht geworden ist. Sein Gottvertrauen und seine Liebe, mit der er das Werk fortsetzte, weckten aller Orten den gleichen Sinn und namhafte Gaben der Liebe flossen ihm von fern und nah zu. F. selbst hat es nur als gnädige Gebetserhörung ansehen können, daß 15 er nicht bloß die laufenden Kosten zu decken im stande war, sondern auch Geld für den Ankauf von Grundstücken und Errichtung von Häusern verwenden konnte. Es war besonders wertvoll, daß er 1698 ein früheres Wirtshaus „zum güldenen Adler" mit großem Garten ankaufen und für die damals schon auf 101 gestiegenen Waisenkinder herrichten lassen konnte. Da es ihm gelang, auch noch angrenzendes Land zu erwerben, konnte er 20 für die verschiedenen Zweige seiner Thätigkeit die geeigneten Räumlichkeiten schaffen. Das imposante Vorbergebäude, das oben die der Sonne zufliegenden Adler mit der Losung Jes 40, 31 („die auf den Herrn harren ꝛc.") trägt, wurde 1698 begonnen und bis zu Ende des Jahrh. fertig gestellt. Die meisten der Gebäude, welche die „F.schen Stiftungen" ausmachen und sich dem Beschauer wie eine kleine Stadt darstellen, sind noch von F. 25 selbst gegründet. Im Jahre seines Todes wurden in den Anstalten mehr als 2200 Kinder unterrichtet, darunter 134 verwaiste (100 Knaben und 34 Mädchen); 167 Lehrer und 8 Lehrerinnen nebst 8 Inspektoren waren in den Stiftungen thätig, gegen 250 Studenten hatten dort ihren Mittagstisch. Zu den Schulanstalten kam noch die Buchhandlung und die Apotheke mit der Medikamenten-Expedition, welche berühmte und vielbegehrte Geheim- 30 mittel des auch als Liederdichter bekannten Chr. Fr. Richter vertrieb und dadurch den Anstalten beträchtlichen Gewinn verschaffte.

Noch zwei weitere überaus wichtige und segensreiche Unternehmungen wurden durch F.s weitschauenden und energischen Geist in eine allerdings losere Verbindung mit seinen Stiftungen gebracht und haben nicht wenig dazu beigetragen, ihren Ruhm zu erhöhen und 35 sie gleichsam aus der lokalen und territorialen Sphäre in eine höhere, ökumenische zu erheben. Das eine betrifft das damals in deutschen Landen noch fast unbekannte und — abgesehen von der Brüdergemeinde — heimatlose Missionsinteresse. Die von Friedrich IV. von Dänemark unternommene Mission in Trankeber in Ostindien trat durch besondere Fügungen, welche hier nicht näher dargelegt werden können, mit F. in Verbindung, und 40 das Waisenhaus mit seinen zahlreichen Helfern und Lehrern wurde eine Zeit lang die wichtige Pflegestätte für Sendboten des Evangeliums in Indien. Treffliche Männer, deren Namen in der Missionsgeschichte einen guten Klang haben — es sei nur an Ziegenbalg, Plütschau, C. F. Schwarz erinnert —, sind aus F.s Schule hervorgegangen und haben neben der Brüdergemeinde den Ruhm, die Missionsgeschichte der neuern Zeit für 45 Deutschland inauguriert zu haben. — Das andere Unternehmen ist die von F.s treuem und thatkräftigem Verehrer, Baron von Canstein (s. d. A. Bd III S. 710, 44) in das Leben gerufene Bibelanstalt, die, 1710 gegründet, bis heute eine außerordentlich segensreiche Thätigkeit zur Verbreitung der hl. Schrift entfaltet hat.

Es konnte nicht fehlen, daß diese außerordentliche Thätigkeit des seltenen Mannes be- 50 wundernde Aufmerksamkeit erregte und den viel geschmähten Pietismus kraft des Thatbeweises seines Wertes zu Ehren brachte. Aber ganz fehlte es doch an Anfechtungen nicht, und wer nicht einseitig, lediglich von der Bewunderung für den großen Gottesmann erfüllt, wie Kramer in seinen Darstellungen, sondern nüchtern urteilt, wird gut thun, auch im Charakter und Wirken F.s diejenigen Punkte zu finden, welche den Gegnern zum An- 55 stoß gereichten. Es ist von vornherein nicht denkbar, daß ehrenwerte Theologen, wie Löscher und viele Vertreter der Hallischen Geistlichkeit, lediglich aus Rechthaberei oder Eifersucht zu Gegnern F.s wurden. Gewiß ist das Gottvertrauen F.s der eigentliche Nerv seines Wirkens, aber er verstand es doch auch vortrefflich, die Gunst der Umstände und der Menschen zu benutzen; und wenn er alle Spenden, die ihm zu teil wurden, als Ge- 60 betserhörungen auffaßte, lief doch manchmal Selbsttäuschung mit unter. F.s große Welt-

klugheit und sein eminent praktischer Sinn paarten sich in eigentümlicher Weise mit Gottvertrauen und Gebetskraft; daß er die Gunst der Einflußreichen und Mächtigen neben der Gnade seines Gottes nicht verschmähte (es besuchten bis 1746 das Pädagogium 25 Grafen und 69 Freiherren), kann ihm zwar niemand zum Vorwurf machen, mahnt nur zur Nüchternheit in der Beurteilung. Wie er seine religiöse Richtung als die einzig richtige, unfehlbare, einseitig den Zöglingen der Anstalten, wie den Theologiestudierenden einflößte und dadurch den jungen Leuten oft ein ungesundes Gepräge von Enge und Schärfe aufdrückte, so gewann die theolog. Fakultät überhaupt unter seinem Einfluß etwas von Unduldsamkeit gegen andere Richtungen. War er in den früheren Kämpfen der Angegriffene, so schritt er in dem bekannten Streit mit seinen Hallischen Amtsbrüdern zur Offensive und brach den Streit vom Zaun, allerdings, wie er glaubhaft versichert, in seinem Gewissen gedrungen, die traurigen Zustände der Stadtgemeinden zur Sprache zu bringen. Schon in einer 1698 gehaltenen Predigt über die falschen Propheten, und noch mehr in einer am 2. Februar 1699 gehaltenen Predigt sprach er eingehend über die Hallesche Geistlichkeit und beschuldigte sie mit unverkennbarer Deutlichkeit der Lauheit und Untreue im Amt. Eine Beschwerde des Stadtpfarrers Olearius u. a. über diese angemaßte Bevormundung erwiderte F. mit neuen Beschuldigungen, die er näher zu begründen unterließ, und als das Stadtministerium auf eine Untersuchung drang, um jene unbewiesenen Anklagen nicht auf sich sitzen zu lassen, zugleich auch die Rechtgläubigkeit einzelner Fakultätsmitglieder bezweifelte, mußte eine kurfürstliche Kommission im März 1700 zur Schlichtung des Streits zusammentreten. Man einte sich endlich in einem Vergleich, in welchem jeder Teil die Rechtgläubigkeit des andern anerkannte, und für die von F. beanstandeten Dinge (Beichtstuhl, Handhabung der Adiaphora u. a.) Vorsicht empfohlen wurde; dies geschah nicht, ohne daß F. einen schonenden, zweifellos verdienten Tadel für seinen öffentlichen, nicht genügend begründeten Angriff empfing. Zur Erhaltung des Friedens sollten regelmäßige Zusammenkünfte zwischen den Stadtgeistlichen und der Fakultät stattfinden; — ob sie wirklich stattgefunden haben, ist zu bezweifeln, denn der Streit, ob auch äußerlich beigelegt, war nicht prinzipiell überwunden. Aber F.s Stellung gewann fortan an Einfluß und Festigkeit, und der 1713 erfolgte Besuch Friedrich Wilhelms I., welcher als König F. in hohem Maße schätzte, während er als Kronprinz durch unfreundliche Einflüsse gegen F. eingenommen war, trug nicht wenig dazu bei, die Stimmen der Gegner zum Schweigen zu bringen. Als dann 1715 F. sogar zum Pfarrer an St. Ulrich gewählt wurde und damit ein Mitglied der Halleschen Stadtgeistlichkeit wurde, hörten jene städtischen Feindseligkeiten auf. Interessante Symptome der gründlich veränderten Stimmung gegen ihn waren einmal eine Reise, welche er 1717 nach Süddeutschland unternahm, wo er allenthalben mit großer Verehrung aufgenommen wurde; sodann ein im Sommer 1719 unternommener Besuch in Leipzig, das ihn ehedem ausgestoßen hatte, wo er nun als Gast die ehrenvollste Aufnahme fand und um eine Gastpredigt in der Paulinerkirche gebeten wurde. — Auf den Kampf, welchen Löscher in Dresden, einer der tüchtigsten und lautersten Vertreter der lutherischen Orthodoxie, einleitete, soll hier, weil er mehr den Pietismus im allgemeinen, als Francke im besondern anging, nicht näher eingegangen werden (s. den A. Löscher). Auch in dem Streithandel mit dem Philosophen Chr. Wolff, dessen Einfluß auf die Studierenden F. und seine Freunde, namentlich der unbesonnene und leidenschaftliche Lange, schon lange mit Mißtrauen und Eifersucht beobachteten, nimmt F. keine rühmliche Stellung ein, denn auf Nebenwegen durch gute Freunde in des Königs Umgebung wußte er einen königlichen Befehl zu erwirken, welcher Wolff absetzte und des Landes verwies (November 1723). Wenn er in diesem harten Befehl einen Erfolg seines Gebets erkannte, weil nun die Verführung jugendlicher Gemüter durch Wolffs gottlose Lehren abgethan sei, so klingt das ziemlich pharisäisch.

War F.s akademischer Einfluß in den zwanziger Jahren im Rückgang, so erfreute sich seine Lieblingsschöpfung, das Waisenhaus, einer unveränderten Blüte; und was F. hier als Pädagog geleistet hat, verdient noch zum Schluß hervorgehoben zu werden. Frei von allen äußern, auch behördlichen Einflüssen, konnte F. in der Jugenderziehung seine eigensten Gedanken zur Verwirklichung bringen. Selbstverständlich war in allem Unterricht ihm Endzweck, „daß die Kinder zu einer lebendigen Erkenntnis Gottes und Christi und zu einem rechtschaffenen Christentum mögen wohl angeführt werden". Ohne wahre Liebe gegen Gott und Menschen erschien ihm alles Wissen wertlos (s. Kramer, F.s pädagogische Schriften), und ein Unterricht ohne Erziehung war ihm undenkbar. Daß es Aufgabe jeder Schule, höherer und niederer sei, neben christlicher Bildung auch christliches Leben zu fördern, war bisher noch nicht so bestimmt ausgesprochen worden. Jeder öde

Formalismus war ihm zuwider, und wie er der Jugend die Religion zur Sache des Herzens zu machen suchte, so bemühte er sich auch, sie vom abstrakten Lehrstoff zu dem ihrer Fassungskraft Entsprechenden zu leiten. Ihm ist die Einführung des Unterrichts in den sog. Realien zuzuschreiben, und das einseitige Klassensystem suchte er durch eine angemessene Begünstigung des Fachsystems unschädlich zu machen. Allerdings treten auch in der Erziehung die Einseitigkeiten des Pietismus zu Tage, und auch Kramer kann sein Auge vor ihnen nicht verschließen. Es ist bei der ungewöhnlichen Menschenkenntnis F.s schwer zu verstehen, daß er den jugendlichen Geist in die ungesunden Bahnen eines gewaltsamen Christentums zu drängen suchte, wenn durch Kirchenbesuch und Gebet in übertriebenem Maße auf die Jugend religiös eingewirkt wurde, und die negative pietistische Frömmigkeit ein allzu großes Mißtrauen gegen alles, was „Welt" heißt, insonderheit gegen die „Mitteldinge" begünstigte. Auch sein streng durchgeführtes System der Beaufsichtigung hat eine bedenkliche Ähnlichkeit mit der jesuitischen Erziehungsweise. Aber in der glaubensfreudigen, weitblickenden und energischen Persönlichkeit des seltenen Mannes, der es verstand, die rechten Männer als Mithelfer am Werke der Jugenderziehung zu finden, lag doch zugleich das Korrektiv für jene Mißgriffe, welche nur als Schatten seiner Tugenden aufgefaßt werden können. Denn alles, was an F.s Charakterbild unliebenswürdiges und mangelhaftes aufgezeigt werden mag, kann doch den Gesamteindruck nicht zerstören, welchen jeder von dieser großen Persönlichkeit gewinnt, daß er die großen Gedanken des Pietismus in Kraft und Leben umzusetzen und eine neue, lebensvolle Periode der evangelischen Kirche heraufzuführen berufen war. Welche gewaltigen Nachwirkungen der Mann warmen Herzens und dienender Liebe gehabt hat, wie er unermüdlich mit Ernst und Güte durch schriftlichen und persönlichen Verkehr auf Unzählige eingewirkt hat, wie zahlreiche Schulen und Waisenhäuser unter seiner Mitwirkung ins Leben gerufen wurden, wie auch das Schulwesen der Brüdergemeinde, deren Stifter ja auch ein Zögling F.s war, indirekt von ihm beeinflußt war, und wie auch die Schulgesetzgebung Preußens unter Friedrich Wilhelm I. und seiner Nachfolger die nachhaltigen Einwirkungen der F.schen Gedanken offenbart, — das soll alles hier nur nur angedeutet werden. Selbst auf dem Gebiet des Kirchenliedes ist er zwar nicht bahnbrechend, aber doch anregend gewesen; die „Hallesche Schule", jener blühende Zweig der pietistischen Kirchenliebdichtung, hat ihren Hauptvertreter in F.s Mithelfer und Schwiegersohn Freylinghausen. Aber zwei Lieder von ihm haben doch einen Ehrenplatz im Liederschatz der evangelischen Kirche behauptet: das Neujahrslied: „Gott Lob, ein Schritt zur Ewigkeit", das er nach seiner Vertreibung aus Erfurt gedichtet haben soll, und das Vertrauenslied: „Was von außen und von innen". F. hatte sich 1694 mit Anna Magdalene v. Wurm vermählt und lebte in glücklicher Ehe; die ihm gleichgesinnte energische und charaktervolle Frau überlebte den Gatten mit ihren zwei Kindern Gotthilf August, welcher dem Vater in der Leitung der Stiftungen gemeinsam mit Freylinghausen folgte, und Johanne Sophie Anastasia, welche seit 1715 mit Freylinghausen vermählt war. F.s Gesundheit war schon früh erschüttert, so daß er durch längere Reisen sie zu befestigen genötigt war; seit 1725 treten ernstlichere und schmerzhafte Anfälle ein, durch einen sehr quälenden Harnzwang verursacht. Von einem im November 1726 eintretenden Schlagfluß mit Lähmung der linken Hand erholte er sich allerdings zu Anfang des folgenden Jahres wieder, so daß er zu der gewohnten Arbeit, namentlich seiner paränetischen Vorlesung zurückkehren zu können hoffte; aber im Mai traten die alten Beschwerden mit erneuter Heftigkeit auf und ließen die Hoffnung auf Genesung schwinden. Nachdem er noch einmal in großer Schwachheit das Abendmahl mit der Gemeinde gefeiert hatte, endete der Tod das mit großer Ergebung und unerschütterlicher Glaubensfreudigkeit getragene Leiden des ausgezeichneten Mannes am Trinitatissonntag, 8. Juni 1727. Auf dem schönen alten Stadtgottesacker in einem zum Erbbegräbnis bestimmten Gewölbebogen ruht er mit seiner Frau und seinem Sohne.

D. **Th. Förster-Halle** †.

Franco, Gegenpapst, s. Bd. III S. 291, 1—31.

Frank, Franz Hermann Reinhold (von) gest. 1894, Professor in Erlangen und hervorragender Vertreter der lutherischen Theologie. — Ueber Frank vgl. R. Seeberg, F. H. R. v. Frank, ein Gedenkblatt, Leipzig 1894; Nippold, Neueste Kirchengeschichte III, 1^3, 495 ff.; Carlblom, Zur Lehre von der christl. Gewißheit, Leipzig 1874; Ussing, den christelige vished, Kopenhagen 1883; Bois, de la certitude chrétienne, Paris 1887; Gottschick, Die Kirchlichkeit der sog. kirchl. Theologie, Freiburg i. B. 1890, S. 110 ff.; Pfleiderer, Die Entwicklung der protest. Theologie von Kant an, Freiburg i. B. 1891, S. 183 ff.; Seeberg im Anhang zur 3. Aufl. von Franks Gesch. u. Kritik d. neueren Theologie, 1898, S. 351 ff. Franks Schriften s. unten.

1. Franz Hermann Reinhold Frank (später infolge der Verleihung des baierischen Kronenordens: v. Frank) wurde am 25. März 1827 zu Altenburg geboren. Sein Vater, der aus einer Altenburger Bürgerfamilie herstammte, war damals Stiftsprediger und Lehrer am freiadeligen Magdalenenstift bei Altenburg. Seine Mutter Charlotte, geb. Beuthner, entstammte einer alten Pastorenfamilie. Im Elternhause herrschte der sittlich ernste Geist des frommen Rationalismus, dazu kamen Elemente der älteren mystischen Frömmigkeit, wie sie sich unter den „Stillen im Lande" unter Einwirkung der Schrift und der älteren Erbauungslitteratur, wie Scrivers „Seelenschatz", erhalten hatte. Sie wurden durch Franks Mutter repräsentiert. So wurde früh in dem begabten Knaben der Sinn für Religion und Sittlichkeit geweckt. Frank hat einen guten Teil seiner Knabenzeit auf dem Lande zubringen können, da sein Vater im Jahr 1835 einem Ruf als Pastor nach Zschernitz in der Nähe von Altenburg gefolgt war. Hier durchlebte Frank in froher Jugendlust eine glückliche Kindheit. Geistig wie körperlich gleich günstig veranlagt, machten ihm weder die Unterrichtsstunden, die zunächst der Vater erteilte, Mühe, noch fehlte es an Lust und Kraft alle Freuden des ländlichen Lebens zu durchkosten. Ostern 1839 bezog Frank das Gymnasium zu Altenburg. Ostern 1845 bestand er die Maturitätsprüfung und bezog darauf die Universität Leipzig. Mit großem Fleiß hat er sich hier dem Studium der Theologie, der Philosophie sowie auch der Philologie gewidmet. Von entscheidender Bedeutung für Franks ganzen Lebensgang wurde indessen der große innere Umschwung, der sich infolge der Einwirkungen von Harleß schon in den ersten Semestern seines akademischen Studiums in ihm vollzog. Aus dem frommen rationalistischen Jüngling wurde ein für das lutherische Bekenntnis und die ältere protestantische Theologie begeisterter Theologe. Mit voller Entschiedenheit trat er alsbald auch seinem Vater gegenüber für die neu gewonnene Überzeugung ein. Ist es dabei zunächst auch nicht ohne Mißverständnisse ababgegangen, so hat Frank doch später die Freude erlebt, daß sein Vater dem lutherischen Bekenntnis immer näher rückte. — Nach fleißigem Studium bestand Frank im Jahre 1848 das theologische Examen vor dem Konsistorium zu Altenburg. Er blieb weiter in Leipzig mit theologischen und philosophischen Studien beschäftigt. Im Jahre 1850 wurde er hier Doktor der Philosophie, 1851 Licentiat der Theologie auf Grund der Abhandlung: de dogmaticis s. scripturae principiis ad ordinandam administrandamque ecclesiam. Studien aus der Geschichte der Philosophie und die Beschäftigung mit der älteren protestantischen Theologie füllten diese Zeit aus. Frank hatte jetzt schon die Absicht den akademischen Lehrberuf zu erwählen. Äußere Gründe hielten ihn davon zurück und nötigten ihn im Herbst 1851 die Stelle des Subrektors an der Gelehrtenschule zu Ratzeburg, dann im J. 1853 das Amt eines Religionslehrers am Gymnasium zu Altenburg anzunehmen. Mit heiligem Ernst faßte er diesen Beruf auf (s. seine „Schulreden"), hatte aber auch für alle kirchlichen Angelegenheiten reges Interesse. Das zeigte sich besonders an dem kräftigen Protest, den er wider das rationalistische Altenburger Gesangbuch richtete, s. die anonyme Schrift: „Das Altenburgische Gesangbuch beurteilt nach der Lehre der hl. Schrift" 1855. — Im Jahre 1857 wurde Frank als außerordentlicher Professor für Kirchengeschichte und systematische Theologie an die Universität Erlangen berufen. Im folgenden Jahr wurde er zum ordentlichen Professor für die genannten Fächer, im J. 1875, nach Thomasius Tode, zum ordentlichen Professor der systematischen Theologie ernannt. Fast 37 Jahre lang hat er mit allen Kräften der Erlanger Universität gedient. War es ihm anfangs nicht leicht geworden bei den Studenten Eingang zu finden, so hat er, seit er die systematischen Fächer, auf die seine Begabung ihn hinwies, las, bald große Scharen von Zuhörern um sich versammelt und auf viele von ihnen maßgebenden Einfluß gewonnen. Nicht nur als theologischer Führer, sondern auch als sittlicher Charakter hat er weitreichende Einwirkungen ausgeübt. Mit dem Pathos seiner Redeweise hatte er etwas von einem „Zeugen" an sich, man merkte seinen Worten die feste eigene Überzeugung immer an. So tief Frank mit seinem ganzen Wesen in der alten Wahrheit des Evangeliums Wurzel geschlagen hatte, so wenig stand er dem modernen Leben mit seinen Aufgaben und Interessen fern. Frank war durch und durch ein Kind seines Jahrhunderts und ein moderner Mensch. Wie man das an seiner Theologie spüren kann, so gilt es auch von seinen kirchlichen und politischen Anschauungen. Alles Reaktionäre, alles äußerlich Autoritative auf diesen Gebieten lag ihm fern. Er lebte in seiner Zeit und mit derselben. Die wissenschaftlichen und ästhetischen, die politischen und kirchlichen Interessen der Gegenwart fanden bei ihm Widerhall und Verständnis und er hat sich bis an sein Ende bemüht zu lernen und fortzuschreiten.

Im Jahre 1859 hat sich Frank mit Sophie Schmid, der ältesten Tochter seines Kollegen Heinrich Schmid verheiratet. Sieben Kinder sind dieser Ehe entsprossen, vo

denen zwei vor des Vaters Tode gestorben sind. Ein glückliches, echt christliches Familienleben herrschte in diesem Hause. Mochte Frank auch nach außen hin den Eindruck einer gewissen unnahbaren Strenge machen, so lag eine solche in Wirklichkeit ihm ganz fern, zumal was das häusliche Leben anlangt. In heiterer harmloser Geselligkeit im Kreise der Sei- 5 nigen fühlte er sich wohl; er verstand es, sich mit der Jugend an ihren Erfolgen und Aussichten zu freuen, aber er wußte auch dem Kleinen und Alltäglichen die Weihe der Ewigkeit aufzudrücken. Auch des Verkehres mit seinen Kollegen hat sich Frank erfreut und die Liebe vieler unter ihnen, die Achtung aller sich erworben. Es lag ja etwas Abgeschlossenes und Reserviertes in seinem Wesen, von den Problemen seiner Wissenschaft 10 oder gar von religiösen Dingen pflegte er nicht zu reden im geselligen Verkehr und doch zwang seine Persönlichkeit mit ihrer ruhigen Würde jedem, der ihr näher trat, das Gefühl der Verehrung ab. Es war eine jener ethisch verklärten Erscheinungen, in deren Gegenwart das Gemeine, Niedrige und Nichtige sich nicht hervorwagen dürfen. Am 7. Februar 1894 ist Frank gestorben.

15 2. Unsere Aufgabe ist nun weiter die, in einigen Zügen die Bedeutung der Theologie Franks zu würdigen. Man kann dieselbe kurz in die Formel fassen, daß er der Dogmatiker der „Erlanger Theologie“ gewesen ist. Frank hat zweimal einen inneren Umschwung erlebt. In Leipzig wurde er für die alte Wahrheit, in Erlangen durch die Anregungen Hofmanns für die „neue Weise alte Wahrheit zu lehren“ gewonnen. Wie näm- 20 lich Hofmann das Christentum als einen Komplex subjektiv erlebter geistlicher Realitäten, sowie als das Produkt besonderer geschichtlicher Veranstaltungen Gottes verstehen lehrte („Heilsgeschichte“) und dadurch, indem er mit jenem Gedanken Schleiermachers Anregungen, mit dieser Idee der auf Hegel zurückweisenden historischen Betrachtungsweise folgte, den Zusammenhang der positiven theologischen Arbeit mit den geistigen Interessen und Be- 25 dürfnissen seiner Zeit aufrecht erhalten hat, so hat Frank seine ganze Theologie an jenem ersten Gedanken Hofmanns orientiert und hat durch die durchgeführte Anwendung desselben der religiösen Erkenntnis der Kirche gedient. Frank hat aber nicht nur jene Hofmannschen Gedanken angewandt, sondern er ist auch von dem Bedürfnis geleitet worden, die überkommene lutherische Lehre als Wahrheit zu erweisen. Der Verfasser des „Systems der 30 christlichen Gewißheit“ war zugleich Verfasser der „Theologie der Konkordienformel“ (4 Teile, Erlangen 1858—64). Für die geschichtliche Betrachtungsweise erklärt dieser Umstand sowohl die große und weitreichende Wirkung, die Frank auf die deutschen Lutheraner — selbst auf die Repristinatoren des Luthertums des 17. Jahrh. — ausübte, als die Schranke, die seine Auffassung bedrückte. Einerseits nämlich finden fast alle Formeln der älteren 35 Dogmatik bei Frank Schutz an der „Gewißheit“ des Christen, andererseits aber wird der unbefangene Beurteiler den Eindruck nicht los, daß die altkirchlichen und lutherischen Formeln, die Frank der Gewißheit entnimmt, in dieser Besonderheit jedenfalls nicht in ihr enthalten sind. — Überblicken wir jetzt in Kürze die Grundgedanken des grundlegenden Werkes von Frank, des „Systems der christlichen Gewißheit“ (2 Bde, 1. Aufl. 1870/3; 40 2. Aufl. 1881/3). Die große Frage, die in diesem Werk beantwortet werden soll, ist die Frage nach der Begründung des Glaubens. Schon die scharfe Stellung dieses Problemes ist von größter Bedeutung. Die Antwort wird durch die Gewißheit des Christen geboten. Der Christ ist in einen neuen Lebensstand versetzt, der das Widerspiel seines früheren rein natürlichen Lebensstandes darstellt. Diese Umwandelung wird kurz bezeichnet als 45 Wiedergeburt und Bekehrung. Dieses neuen Lebensstandes nun wird der Christ gewiß oder er befindet sich in einem Zustand des Versichertseins bezüglich jenes neuen Lebensstandes. Diese Gewißheit seiner selbst schließt nun aber, da der neue Lebensstand kein an sich in uns werdender ist, in sich die Gewißheit von einer jenen bewirkenden und erhaltenden Kausalität. Diesem Wege ergeben sich drei Gruppen der Objekte der christlichen Gewißheit, 50 nämlich 1. die immanenten Objekte als die dem Subjekt inhärenten Wirkungen jener Kausalität (Erkenntnis der Sünde, Wirklichkeit des neuen Lebens) d. h. 2. der transscendenten Objekte (Gott als der der Art jener Wirkungen entsprechende schlechthin überweltliche kausierende Faktor; Trinität; der gottmenschliche Sühner, dessen Notwendigkeit aus der Notwendigkeit des göttlichen Sichselbstgleichbleibens der Sünde und aus der Thatsache 55 der Gnade dem Sünder gegenüber abgeleitet wird), sowie 3. die transeunten Objekte (Wort, Sakramente, Kirche), d. h. die geschichtlichen und konkreten Medien, in denen der Glaube die Wirkung jener überweltlichen Kausalität erfährt. — Jeder dieser drei Gruppen stellt Frank eine Entwicklungsstufe der modernen natürlichen Erkenntnis als ihr Widerspiel entgegen, indem er zugleich auf diese Weise die innere Notwendigkeit der geschichtlichen Ent- 60 wicklung zu erweisen gemeint ist: der Rationalismus leugnete die Wirklichkeit der beson-

deren religiösen Erfahrung des Christen, der Pantheismus schnitt demgemäß die nun überflüssig gewordene Kausalität des persönlichen Gottes fort und der Kriticismus (Frank denkt dabei besonders an den Standpunkt von Baur und Strauß) müht sich die Kirche und das kirchliche Leben als rein natürliche Größen, denen keine spezifische Inhärenz jener transscendenten Kausalität zukommt, zu erweisen. — Auf diesem Wege soll einerseits die Notwendigkeit sowie die Richtigkeit der natürlichen Gegensätze gegen das Christentum, andererseits die schlechthinige Gewißheit des Christen von den „Realitäten" des „geistlichen Kosmos" erwiesen werden. Die Frage: warum glaube ich? ist beantwortet und die Gesamtheit der Glaubensobjekte ist als innerlich notwendig festgestellt. Sie sind beschlossen in der Ichsetzung des neuen Menschen und sie sind demselben gewiß in dem Maß der Gewißheit dieses Ich von sich selber. Die Anklage auf Subjektivismus, die von kirchlicher Seite her gegen diese Gedanken erhoben wurde, hat Frank mit Recht immer scharf abgewiesen, denn weder war sein Absehen darauf beschränkt bloß Bestimmtheiten des frommen Selbstbewußtseins auszusagen, noch konnte er zugestehen, daß die Aussage von objektiver Realität anders als auf dem Wege subjektiver Erfahrung und Vergewisserung gewonnen werden könne. Ebensowenig läßt sich der gegen Frank erhobene Vorwurf des Intellektualismus (Hofmann, Gottschick) aufrecht erhalten, denn prinzipiell hat er auf das schärfste den Irrtum verworfen, als bestände das Christentum in einer Anzahl von Lehrsätzen. Es ist nur scheinbar Intellektualismus, wenn alle Subtilitäten der lutherischen Dogmatik aus der Gewißheit hergeleitet werden, in Wirklichkeit liegt hier nur eine Überschätzung des neuverwandten Erkenntnisprinzipes bezw. Unvorsichtigkeit in seiner Handhabung vor. Nicht darin liegt zunächst der Fehler Franks, daß er formulierte Lehrsätze aus dem religiösen Bewußtsein abzuleiten unternahm, sondern darin, daß diese Formulierung darüber hinausreichte, was die religiöse Erfahrung als solche wirklich in sich faßt und worüber sie Rede zu stehen vermag.

Sind so die Realitäten des christlichen Glaubens gewonnen, so ist die Aufgabe der Dogmatik oder des „Systems der christlichen Wahrheit" (2 Bde 1. Aufl. 1878/80; 3. Aufl. 1893/4) eine verhältnismäßig einfache. Es handelt sich darum, die so vergewisserten Objekte in ihrem inneren Zusammenhang zu erfassen und darzustellen. Dies geschieht nun nicht mehr von der subjektiven Vergewisserung aus, sondern von der in dem „System der christlichen Gewißheit" als beherrschend erkannten ersten Ursache der christlichen Realitäten her. Daher wird die Franksche Dogmatik von dem Realprinzip, dem principium essendi oder Gott her, nicht von einem Erkenntnisprinzip oder Mittelbegriff aus, konstruiert. Die geläufig gewordene Unterscheidung von Materialprinzip (Rechtfertigung) und Formalprinzip (Schrift) verwirft Frank deshalb als irreführend, sowie auch deshalb, weil die systematische Erkenntnis von der Schrift erst im Zusammenhang des Systems selbst erfaßt werden könne. Neben das principium essendi (Gott) tritt nach ihm ein principium cognoscendi oder das gläubige Bewußtsein. Nun schließt aber letzteres sowohl die Anerkennung der Autorität der Schrift in sich als die kirchlich konfessionelle Bedingtheit. Daher hat Frank in reichlicher und sorgfältiger Weise die Schriftgedanken zum Ausbau seines Systems verwertet. Ebenso hat er seine Lehrentwickelung, wie schon bemerkt wurde, in genauem Zusammenhang zur lutherischen Kirchenlehre entworfen. Aber Frank hat dabei prinzipiell die klare Einsicht bezeugt, daß das Dogma als solches nicht die adäquate und abschließende Formulierung des zusammenhängenden religiösen Thatbestandes darstelle, sondern nur den Versuch der Kirche in einer besonderen Lage besonderen Gegensätzen gegenüber eine besondere Glaubenswahrheit als Realität zu bezeugen. Darin sei die Einseitigkeit aller Bekenntnisse begründet. So wenig es Aufgabe der Dogmatik sein kann, einfach die Schriftlehre zu reproduzieren, da die Schrift kein Dogma oder Lehrgesetz aufstelle, so wenig genügte sie ihrer Aufgabe durch eine systematisch geordnete Wiedergabe des Inhaltes der kirchlichen Dogmen. So angesehen fällt der Dogmatik eine über die biblische und historische Theologie hinausgreifende Aufgabe zu, sie dient an ihrem Teil dem Fortschritt der religiösen Erkenntnis der Kirche. Ist hiermit die Aufgabe der Dogmatik im Sinne Franks erkannt, so ergiebt sich aus den obigen Bemerkungen auch die Einteilung des dogmatischen Systems. Die Dogmatik stellt dar das Werden der Menschheit Gottes. Der erste Teil handelt vom „Prinzip des Werdens" und stellt die Lehre von Gott dar. — Der zweite Teil ist dem „Vollzug des Werdens" gewidmet, der in drei Abschnitten entfaltet wird: Generation (Schöpfung, Welt, Mensch), Degeneration (Sünde, Teufel), Regeneration nämlich: 1. die Menschheit Gottes als für den Gottmenschen werdende; 2. die Menschheit Gottes als in dem Gottmenschen gesetzte; 3. die Menschheit Gottes als aus dem Gottmenschen erwachsende, und zwar: a) die Menschheit Gottes als Objekt des Werdens d. h. die Gnaden-

mittel, b) die Menschheit Gottes als Subjekt des Werdens d. h. die Heilsordnung, c) die Menschheit Gottes als Objekt-Subjekt des Werdens d. h. die Kirche. — Der dritte Teil schildert „das Ziel des Werdens“ oder die Eschatologie. — Hier ist also gezeigt, wie es zu einer Menschheit Gottes kommt nämlich in einem Werdeprozeß, dessen 5 wirksames Subjekt Gott in den geschichtlichen Veranstaltungen seiner Gnade, dessen Objekt die allmählich Gottes werdende Menschheit ist. Das Prinzip dieses Werdeprozesses ist die absolute allwirksame göttliche Kausalität, das Ziel die Menschheit Gottes. Wenn man die geschichtliche Formulierung des Grundgedankens („Werden der Menschheit Gottes“) erwägt, so wird man hier der Einwirkung auch der heilsgeschichtlichen Betrachtung Hofmanns 10 gewahr. Aber auch im einzelnen bewährt Frank den Zusammenhang mit Hofmann und der Erlanger Theologie. So vor allem auch in der Versöhnungslehre: In Christo als dem anderen Adam ist die neue Menschheit prinzipiell gesetzt, sodaß also sein Handeln und Leiden als Handeln und Leiden der in ihm potenziell beschlossenen neuen Menschheit in Betracht kommt. Nun hat er in willigem Gehorsam das Los der Sünder ertragen. 15 Dieser in der Erfüllung des Gesetzes sowie der Ertragung seiner Straffolgen sich bewährende Gehorsam bewirkt die Sühnung, d. h. um Christi willen vergiebt Gott den an Christus im Glauben sich Anschließenden ihre Sünde. Das Thun Christi, das Sühnung unserer Sünde bewirkt, ist aber andererseits auch die Gott dargebrachte Satisfaktion, um derentwillen Gott die Sünde erläßt. Dabei besteht aber die satisfaktorische Leistung nicht 20 in der Ertragung der Höllenstrafen, wie die Alten meinten, sondern in der Ertragung des Loses des Sünders abgesehen von der äußersten Strafe, denn eben damit es zu dieser nicht komme, habe Christus sein Werk ausgeführt. Gerade die Äquivalenz seines Erleidens zu dem der Sünder erfordere diese Beschränkung der Satisfaktion. Man sieht, daß die Hofmannschen Gedanken in dieser Darstellung vorherschen, wiewohl Frank die Formel der 25 Satisfactio vicaria aufrecht erhält. — Soviel über Franks Dogmatik. Man kann von ihr sagen, daß die Bestrebungen der „Erlanger Theologie“ in ihr zu einem gewissen Ende gekommen sind.

Die systematische Lebensarbeit Franks fand ihren Abschluß in dem „System der christlichen Sittlichkeit“ (2 Bde 1884/7). Das „Werden des Gottesmenschen“ ist der leitende 30 Gesichtspunkt in diesem Werk. Auch in ihm treten viele besonders charakteristische Züge der Frankschen Theologie hervor. Der freie und tiefernste Geist evangelischer Ethik kommt in diesem Buch zu klarer und scharfer Aussage. Ohne daß je der streng systematische Fortschritt der Gedanken dadurch beeinträchtigt würde, ist eine Fülle feiner und scharfer Beobachtungen und gereifter Lebensweisheit in dem Werk dargeboten. Auch Theologen, 35 die der Frankschen Dogmatik nicht freundlich gegenüberstanden, haben seiner Ethik hohe Anerkennung gezollt. Andererseits begegnete man allerdings auch Urteilen, nach denen manches in dem mit echt lutherischer Freiheit geschriebenen Buch zu kühn, zu theoretisch und unpraktisch erschien. Das ist verständlich und darf gerade dem ethischen Stoff gegenüber nicht Wunder nehmen.

40 Die letzten Schriften Franks haben keinen wesentlichen Fortschritt über seine großen Systeme hinaus erbracht (s. Dogmatische Studien, Leipzig 1892; Vademecum für angehende Theologen, Leipzig 1892; dazu mehrere Artikel in der von Frank mitbegründeten „Neuen kirchlichen Zeitschrift“, sowie früher in der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“, deren eifriger Mitarbeiter Frank ebenfalls gewesen ist). Insbeson- 45 dere aber galt während des letzten Dezenniums seines Lebens Franks Arbeit der Bekämpfung der Ritschlschen Theologie (s. Zur Theologie A. Ritschls, 3. Aufl., 1891, der Schrift „Über die kirchliche Bedeutung der Theologie A. Ritschls 1888). Mit einer Schärfe und Bestimmtheit, die sich von Anfang an gleichgeblieben ist, hat Frank bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Bedeutung von Ritschls Arbeiten und bei offenem Auge 50 für die „Schuld“ der kirchlichen Theologie der kirchlichen Entwicklung und ihren Bedürfnissen gegenüber, auf bestimmte fremdartige und unevangelische Züge in der Theologie Ritschls hingewiesen. Er sah in ihr eine Erneuerung des Rationalismus und daher eine schwere Gefahr für die Gemeinde der Gegenwart. So sehr man in vielen Punkten hinsichtlich dieser Kritik verschiedener Meinung wird sein können, so sehr hat die Theologie 55 und Kirche Anlaß dieselbe Franks nicht unbeachtet liegen zu lassen. Frank hat in diesen Kämpfen manches harte und herbe Wort gesprochen; wer ihn gekannt hat, weiß, daß es der Sache und nicht den Personen galt. Ein theologischer Parteikondottiere ist Frank nie gewesen. Aber als ein systematischer Theologe von scharfgeschnittenen Anschauungen hat er natürlich die kirchlichen Erscheinungen der Vergangenheit und Gegenwart von seinem

Standort aus verstanden und beurteilt. Einen Beitrag hierzu bieten insbesondere die nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen über die „Geschichte und Kritik der neueren Theologie“, Leipzig 1894, 3. Aufl. 1898. **R. Seeberg.**

Franken. — 1. Quellen: Gregorii Turonensis Opera ed. Arndt u. Krusch in MG Scr. rer. Merov. I, Hann. 1885; Fredegarii chron. und die merowingischen Heiligenleben, herausg. v. Krusch a. a. O. 2. u. 3. Bd 1888 u. 1896; Capitularia reg. Francor. ed. Boretius. 1883. Diplomata reg. Franc. ed. K. Pertz. 1872. Diplomata, chartae. . . ad res Gallo-Francic. spect. ed. J. M. Pardessus, Paris 1841. 49. Concilia aevi Merovingici ed. Maassen, Hann. 1893. Epistolae Meroving. et Karol. aevi 1892. Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores ed. M. Bouquet, Paris 1738 ff. Le Blant, Inscriptions chrét. de la Gaule, Paris 1855 u. 65 und Nouveau recueil 1892; Kraus, Die christlichen Inschriften der Rheinlande, Freiburg 1890. 2. Darstellungen: Rettberg, KG Deutschlands, Göttingen I 1846 S. 258 ff.; Friedrich, KG Deutschlands, Bamberg 1867 u. 69 II S. 57 ff.; Hauck, KG Deutschlands I, Leipzig 1898 S. 99 ff.; vgl. Zeuß, Die Deutschen und die Nachbarstämme, München 1837; Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung 2. Aufl. von Dahn, Leipz. 1880 f.; Arnold, Ansiedelungen u. Wanderungen, Marburg 1875; ders., Deutsche Gesch. 2. Bd, Gotha 1881 u. 83; Kaufmann, Deutsche Gesch. bis auf Karl d. Gr. 2 Bde, Leipz. 1880—81; Lamprecht, Deutsche Gesch. 1. Bd, Berlin 1894 I; Schultze, Deutsche Gesch. 2. Bd, Stuttg. 1896; Stein, Gesch. Frankens, Schweinf. 1884; Waitz, Deutsche Verf.-Gesch. 3. Aufl. Kiel 1879 ff; Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgesch. 2. Aufl., Leipzig 1894; Brunner, Deutsche Rechtsgesch. 1. Bd, Leipz. 1887; Löning. Gesch. des deutschen Kirchenrechts 2 Bde, Straßburg 1878; Weyl, D. fränkische Staatskirchenrecht, Breslau 1888. Die französische Litteratur ist sehr reich; ich verweise auf A. Thierry, Récits des temps Mérovingiens 2 Bde, Paris 1840; G. Kurth, Hist. Poétique des Mérovingiens, Paris 1893 und dessen Abhandlungen in der Revue des quest. histor. Bd 44 u. 47; Prou, La Gaule Mérovingienne, Paris o. J.; Fustel de Coulanges, Hist. des institutions politiques de l'ancienne France, Paris 1875; Guizot, Histoire de la civilisation en France, in Cours d'histoire moderne, Brüssel 1843; Duchesne, L'Origine des diocèses episc. de la Gaule in Bullet. et mém. de la soc. nation. des antiq. 1889; Havet, Questions Mérovinigiennes, Paris 1885 ff.

Die deutschen Stämme chattischer Herkunft am mittleren und unteren Rhein bezeichneten sich seit der Mitte des 3. Jahrhunderts als Franken. Sie wurden rasch zu den gefährlichsten Feinden des römischen Reichs. Denn trotz aller Niederlagen, die sie durch die überlegene Kriegskunst der Römer erlitten, war ihr Vordringen nicht aufzuhalten. Zuerst gelang es ihnen am Niederrhein römisches Gebiet dauernd zu erobern: sie besetzten Batavien und Toxandrien, d. h. Holland, Seeland und Brabant. Man unterschied nun die salischen und die ribuarischen Franken; die erstere Bezeichnung ist wahrscheinlich = Seefranken, die letzteren, Uferfranken, wurde von den Anwohnern des Rheins gebraucht. Ohne daß sie eine staatliche Einheit gebildet hätten, setzten sie den Kampf um Land mit den Römern erfolgreich fort: nach und nach fiel ihnen das linke Rheinufer, das Flußgebiet der Schelde und Somme, das Moselthal zu; der Sieg über Syagrius bei Soissons i. J. 486 gab den letzten Rest der Römerherrschaft in Gallien in ihre Gewalt. Nun reichte ihr Gebiet bis an die Loire. Die Überwältigung der Goten i. J. 507 dehnte es bis an die Garonne aus, die Besiegung der Alamannen 496 und der Thüringer 531 fügte die weiten Landstriche zwischen dem Thüringer Wald und dem mittleren Neckar dem fränkischen Stammesgebiet zu; die Ostgrenze desselben bildete nun die Rednitz. Die Besiedelungsverhältnisse waren außerordentlich verschieden; alles fränkische Land auf dem rechten Rheinufer war rein deutsch, auf dem linken Rheinufer stand entweder eine Mehrheit von Franken einer Minderheit von Romanen und romanisierten Kelten gegenüber, oder umgekehrt eine mehr oder weniger große Majorität von Romanen einer fränkischen Minorität, jenseits der Loire nur noch vereinzelten fränkischen Grundherren. Demgemäß behauptete sich entweder das Romanische und die fränkische Minderheit wurde romanisiert oder die Franken bewahrten ihre deutsche Art und die romanische Minorität wurde aufgesogen.

Bei ihrem Vordringen auf Reichsgebiet trafen die Franken bereits auf organisierte christliche Gemeinden. Es ist wahrscheinlich, daß die Kirchen in Soissons, Amiens, Noyon, Tongern, Köln die Eroberung überdauerten, und es ist sicher, daß dies in Trier und den Nachbarbistümern der Fall war. Damit war eine Einwirkung des Christentums auf die Deutschen gegeben; aber sie führte nicht sofort zum Anschluß derselben an die Kirche. Hierfür entscheidend wurde erst die Taufe Chlodowechs.

Chlodowech, der i. J. 481 fünfzehnjährig seinem Vater Childerich in der Herrschaft über das salische Gaukönigtum in Tournai nachfolgte, wurde der erste König aller Franken. Man ermißt seine Bedeutung, wenn man sich erinnert, daß nicht nur der Sieg von

Soissons sein Werk war, sondern daß er auch das gotische Gebiet südlich der Loire eroberte und daß es ihm gelang die übrigen fränkischen Königreiche zu beseitigen und das ganze fränkische Volk unter seiner Herrschaft zu vereinigen. Daß er dem Christentum von Anfang an nicht feindlich gegenüberstand, bewies er, indem er nicht nur eine christliche Gemahlin, die Burgunderin Chrodechilde, erwählte, sondern auch die Taufe seiner Söhne zuließ. Das Letztere zeigt zugleich, daß er sich nicht verhehlte, daß der Übergang der Franken zum Christentum notwendig sei, um den Fortbestand des Reichs zu sichern. Nach einigem Zögern that er selbst den Schritt, den er, wie es scheint, anfangs glaubte vermeiden zu können: am 25. Dezember wahrscheinlich 496 ließ er sich taufen. Es ist bekannt, wie die von Gregor von Tours und den Späteren wiedergegebene Legende den Schritt des Königs motiviert: sie läßt ihn im Augenblick der höchsten Not im Kampf mit den Alamannen die Taufe geloben, wenn Gott ihm den Sieg verleihen würde, und nach dem Siege von Bischof Remigius in Rheims getauft werden. Jedoch die einzige glaubwürdige Quelle über die Bekehrung Chlodowechs, der Brief des Bischofs Nicetius an Chlodosuinda (MG Ep. III S. 122) weiß hiervon nichts. Vielmehr sieht der Bischof von Trier in der Taufe Chlodowechs das Ergebnis längerer Überlegung, erfolgt unter der Einwirkung seiner christlichen Gemahlin. Da wir wissen, daß es nicht an Bemühungen fehlte, den Frankenkönig für das arianische Christentum zu gewinnen (Aviti ep. 46 S. 75) — sie werden von Theoderich d. Gr. ausgegangen sein —, so ist die Nachricht des Nicetius zweifellos richtig. Nur waren es nicht allein religiöse, sondern überwiegend politische Erwägungen, die seinen Entschluß bestimmten. Sie waren aller Wahrscheinlichkeit nach auch dafür entscheidend, daß Chlodowech sich der katholischen, nicht der arianischen Kirche anschloß. Er konnte nicht übersehen, daß die Schwäche der gotischen Reiche ihren Grund zum großen Teil in dem kirchlichen Gegensatz hatte. Fehlte das religiöse Element bei seinem Übertritt nicht ganz, so ging doch die Ueberzeugung Chlodowechs schwerlich darüber hinaus, daß der Christengott der mächtigste Schutzherr seines Reiches sein werde.

Die Taufe Chlodowechs ist für die Geschichte der christlichen Kirche von der größten Bedeutung geworden; denn sie führte denjenigen unter den deutschen Stämmen dem Christentum zu, der während der nächsten Jahrhunderte die führende Stellung einnahm. Dadurch war der Sieg des christlichen Glaubens über das germanische Heidentum gesichert. Indem sodann Chlodowech der katholischen Kirche beitrat, wurde das Übergewicht derselben über die arianische so verstärkt, daß an einem Wetteifer der letzteren mit ihr nicht mehr gedacht werden konnte: es war entschieden, daß die Einheit der Kirche im Abendland erhalten blieb, oder genauer wiederhergestellt wurde.

Chlodowech hat, nachdem er Christ geworden war, die Annahme seines Glaubens von seinem Volke nicht gefordert. Gleichwohl führte sein Übertritt zu dem des Volks. Es ist leicht verständlich, daß sich derselbe hier schneller, dort langsamer vollzog. Schneller da, wo eine Minorität von Franken einer Mehrheit von Romanen gegenüberstand, langsamer da, wo die Deutschen die Überzahl hatten oder wo sie unvermischt mit fremden Bestandteilen wohnten. Man gewinnt eine ungefähre Vorstellung der Entwickelung, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es in der Mitte des sechsten Jahrhunderts in dem ehemaligen Gallien nicht an Heiden fehlte, daß in dem jetzigen Nordfrankreich und Belgien im Anfang des siebenten Jahrhunderts das Landvolk noch rein heidnisch war, daß das Christentum am Main ebenfalls erst im Laufe des siebenten Jahrhunderts Fuß faßte, und daß im Beginn des achten Jahrhunderts das Heidentum in Hessen noch überwog. Der Übergang des fränkischen Volkes zum neuen Glauben vollzog sich also sehr allmählich.

Doch galt das fränkische Reich seit Chlodowechs Taufe als christlich. Demgemäß blieb die Organisation der Kirche ungestört erhalten. Die gallischen und rheinischen Bistümer bestanden fort oder wurden erneuert. Aber zur Gründung neuer Bistümer in dem fränkischen Gebiet rechts des Rheins ist es nirgends gekommen: vielmehr dehnten die alten Bistümer von Köln, Trier, Mainz, Worms und Speier ihre Sprengel auf das diesseitige Ufer aus. Übernahm das fränkische Reich die bestehende Organisation, so blieben der Kirche auch alle die Rechte erhalten, die sie im römischen Reiche besessen hatte. Nur in einzelnen Punkten kam es zu einer neuen Rechtsbildung. Für die Folgezeit am wichtigsten war die nach längerem Kampfe zur Anerkennung gekommene Rechtsanschauung, daß die königliche Bestätigung für die Rechtmäßigkeit der Bischofswahlen notwendig sei (Ed. Chloth. v. 18. Oktober 614: Ut episcopo decedente in loco ipsius, qui a metropolitano ordinari debeat cum provincialibus, a clero et populo eligatur; si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur); sodann die mit Chlodowech einsetzende Übung, daß die Synoden von den Königen berufen wurden. Aus ihr

entsprang der Rechtssatz, daß für jede synodale Versammlung die königliche Erlaubnis unumgänglich sei (Sigib. ep. ad Desid. c. 644 MG Ep. III S. 212: Sic nobis cum nostris proceribus convenit, ut sine nostra sciencia synodalis concilius in regno nostro non agatur). Endlich die Beseitigung der päpstlichen Jurisdiktion: die Autorität des Papstes wurde aus einer rechtlichen zur moralischen; als solche stand sie im höchsten Ansehen. Aber selbst ein Mann wie Gregor d. Gr. konnte auf die Zustände in der fränkischen Kirche nur durch Vorstellungen einwirken, die er an den Hof richtete, nicht durch unmittelbare Anordnungen. Durch alles das erhielt die fränkische Kirche den Charakter einer Landeskirche. Sie hat ihn durch die ganze Merowingerzeit hindurch bewahrt. **Hauck.**

Frankenberg, Johann Heinrich, Graf v., gest. 1804. — A. Theiner, D. Kardinal Frankenberg. Freiburg 1850.

Graf Johann Heinrich Frankenberg, geb. den 18. September 1726 zu Großglogau in Schlesien, spielte als Vorkämpfer der katholischen Kirche in Belgien gegen die Kirchenpolitik Kaiser Josefs II. eine hervorragende Rolle. Er erhielt seine Erziehung in dem Jesuitenkollegium seiner Vaterstadt und stand auch während seines Universitätsstudiums in Breslau unter jesuitischer Leitung, begab sich, nachdem er schon im 19. Jahr die vier niederen Weihen erhalten hatte, nach Rom, um dort im deutsch-ungarischen Kollegium seine Studien fortzusetzen. Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er von dem apostolischen Vikar und Erzbischof von Görz zum Coadjutor und 10 Jahre später (den 27. Januar 1789) von Maria Theresia zum Erzbischof von Mecheln und bald darauf zum Mitglied des belgischen Staatsrats ernannt. In dieser Stellung trat er häufig bei festlichen Gelegenheiten als Prediger auf, und machte sich durch große Wohlthätigkeit beliebt. Das steigende Ansehen, das er sich erwarb, bewog Pius VI., ihm 1778 die Würde eines Kardinals zu verleihen, Kaiser Josef ließ ihn nach Wien kommen, um ihm mit eigener Hand den Kardinalshut aufzusetzen. Aber schon einige Jahre später finden wir ihn an der Spitze der heftigsten Opposition gegen die kirchlichen Reformversuche Josefs. Als dieser 1786 die bischöflichen Seminarien aufhob und ein unter Staatsaufsicht stehendes Generalseminar zu Löwen errichtete, wurde diese Einrichtung von der belgischen Geistlichkeit mit großem Mißtrauen und Unwillen aufgenommen, und Kardinal Frankenberg war der erste, welcher Vorstellungen an den Kaiser richtete. Dieser gab ihm kein Gehör, setzte die Errichtung des Generalseminars und eines von diesem abhängigen Filialseminars in Luxemburg durch und verordnete, daß nur diejenigen, welche einen 5jährigen Kursus in diesen Anstalten durchgemacht hätten, zu den höheren Weihen sollten gelangen können. Nun erneuerte Frankenberg seine Vorstellungen, indem er behauptete, es sei nur darauf abgesehen, durch das neue Seminar den Jansenismus einzuführen. Dies half aber nicht; die Bischöfe mußten die Zöglinge ihrer Seminare in dasselbe abliefern, erfüllten sie aber zum Voraus mit Vorurteilen und Widerwillen gegen die Anstalt und ihre Lehrer. Die Regierung ihrerseits machte auch Mißgriffe in der Wahl der Lehrer und stellte nicht nur Jansenisten, sondern fanatische Aufklärer an, welche in roher Weise gegen das, was ihre Zöglinge bisher gehört hatten, polemisierten und ihren Eifer in Beobachtung religiöser Ceremonien verhöhnten, auch in ihrem Wandel Blößen gaben. Die Unzufriedenheit der Zöglinge brach in offene Widersetzlichkeit aus, es wurde Militär gegen die jungen Theologen geschickt, ein Teil derselben in Haft genommen, andere verließen die Anstalt, und das Seminar, das mit 300 Zöglingen eröffnet worden war, löste sich faktisch auf. Der Kardinal, im Verdacht der intellektuelle Urheber der Widersetzlichkeiten zu sein, wurde nach Wien beschieden, um Rechenschaft abzulegen, dort einige Zeit festgehalten, aber, da die Gärung in Belgien immer mehr zunahm, nach Hause entlassen und bei seiner Rückkehr als Märtyrer gefeiert. Er fuhr fort gegen die Wiederrichtung des Generalseminars zu protestieren und stellte sein erzbischöfliches Seminar wieder her, aber das Generalseminar wurde erneuert, und dem Erzbischof bei 1000 Thaler Strafe verboten, in seinem Seminar Theologie lehren zu lassen. Er protestierte dagegen und erklärte das betreffende Dekret für ungiltig. Einem Befehl nach Löwen zu gehen, die dortige Lehrart zu untersuchen und zu erklären, was er an ihr auszusetzen habe, gehorchte er und gab eine ausführliche vom 26. Juni 1789 datierte Erklärung ab, worin er die Professoren, die Lehrbücher und den Unterricht als nicht orthodox und unzweifelhaft jansenistisch bezeichnete. Die Erklärung wurde gedruckt und in zahlreichen Exemplaren als Agitationsmittel verbreitet. Von dem kaiserlichen Minister Graf Trautmannsdorf beschuldigt, einen Feuerbrand unter das Volk geschleudert zu haben, beteuerte Frankenberg an der Veröffentlichung unschuldig zu sein und erklärte sich bereit, dem Verlangen des Ministers, er solle einen beschwichtigenden Hirtenbrief erlassen, zu will-

fahren. Aber anstatt wirklich beschwichtigend aufzutreten, rühmte er sich, daß er als treuer Hirte für den Glauben eingestanden sei und richtete eine Ermahnung an den Kaiser, den Unterricht des Klerus und der ganzen Jugend der Kirche zurückzugeben. Ein Versuch des Ministers ihn zu einer Änderung des Hirtenbriefes zu bewegen, war vergeblich. Die Aufregung in Belgien steigerte sich indessen, es brach ein allgemeiner Aufstand aus, als dessen Seele Frankenberg angesehen wurde. Der Minister erließ einen offenen Brief an ihn, worin er ihn als das Haupt einer Verschwörung bezeichnete, ihn seiner weltlichen Würden für verlustig erklärte und ihm befahl, das Kreuz des Stephansordens und das Dekret seiner Ernennung zum Staatsrat einzusenden. Frankenberg appellierte an den Kaiser, dieser starb, ehe der Brief des Erzbischofs an ihn gelangte, und die französische Revolution bemächtigte sich Belgiens, Frankenberg leistete ihr mutigen Widerstand, wurde aber dafür vom Konvent zur Deportation verurteilt und starb als Flüchtling am 11. Juni 1804 zu Breda im Holländischen 78 Jahre alt. **Kläpfel †.**

Frankenthaler Gespräch, das, mit den Wiedertäufern. — Protokoll das ist, Alle Handlung des gesprechs zu Franckenthal in der Churfürstlichen Pfaltz; mit denen so man Widertäuffer nennet, Auff den 28. May angefangen, vnd den 19. Junij dieses 1571. jars geendet. — Getruckt in der Churfürstlichen Statt Heidelberg, durch Joh. Mayer, im Jar 1571. — B. G. Struve, Ausführlicher Bericht von der Pfälzischen Kirchen-Historie, Frankf. 1721, S. 238 ff.; H. Altingii, Historia Ecclesiae Palatinae in Monumenta Pietatis et Literaria, Francof. ad M. 1701, pag. 213 und in d. Ausg. von A. M. Isinck, Groning. 1728, p. 111; C. F. H. Medicus, Gesch. d. ev. Kirche im Königr. Bayern, Suppl., Erlangen 1865, S. 45 f.; D. L. Wundt, Grundriß der Pfälz. Kirchengesch., Heidelb. 1796, S. 57 f.; K. Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus, Elberf. 1857, S. 318 f.; J. H. Ottii, Annales Anabapt., Basil. 1672 p. 157; H. Schyn, Uitvoeriger Verhandeling van de Geschiedenisse der Mennoniten — vertaald ende vermeerderd der Gerh. Maatschoen, II, Amsterdam 1744, S. 388 ff.; Fr. W. Cuno, Blätter der Erinnerung an Dr. K. Olevianus, Barmen 1887, S. 37 f.; A. Kluckhohn, Friedrich d. Fromme, Nördlingen 1879, S. 386; ders., Briefe Friedrich d. Fr., II, Braunschweig 1872, S. 410; L. Büttinghausen, Beiträge zur pfälz. Gesch. I, Mannheim 1776, vgl. auch G. Arnold, Kirchen- u. Ketzerhist. II.

Im Gebiete der Kurpfalz finden sich seit 1525 teils einheimische, teils zugewanderte Mitglieder der wiedertäuferischen Sekte vor, welche in der Folge durch Zuzüge, besonders nach der Katastrophe zu Münster, verstärkt wurden. Am zahlreichsten hatten sie sich längs der Haardt niedergelassen, nachdem sie durch den Friesen Menno Simons und andere von dem wilden Fanatismus der früheren Zeit geheilt worden waren. Mit allem Fleiße trieben sie den Landbau, weshalb sie dem Kurfürsten Ottheinrich nicht unwillkommen waren. In der Hoffnung, sie für die Kirche der Kurpfalz zu gewinnen, ließ er im Jahre 1557 ein Religionsgespräch mit ihnen zu Pfeddersheim abhalten. Zwar lief dasselbe ohne Erfolg ab, doch duldete man sie weiterhin unter der Bedingung, daß sie sich aller Unruhe und Neuerung enthalten würden. Da jedoch ihre Lehrer, die von Zeit zu Zeit aus Mähren zu ihnen kamen, oftmals bezeugten, sie wären von den Reformierten noch nie eines Irrtums überführt worden, besonders aber Leonhard Dax, vordem römischer Priester, in einer 1567 ausgegangenen Schrift Klage geführt, den Gründen, womit die Taufgesinnten ihre Lehre bisher verteidigt hätten, sei noch nicht die verdiente Aufmerksamkeit erwiesen worden, so sah sich der damalige Kurfürst Friedrich III., der Fromme genannt, veranlaßt, unterm 10. April 1571 ein Gespräch mit diesen Leuten auf den 28. Mai nach Frankenthal auszuschreiben. „Die ursach", schreibt er unterm 18. Juni d. J. an den Herzog Johann Friedrich den Mittleren zu Sachsen, „so mich bewogen, das ich gegen diesen buben das colloquium angestellt, ist diese, das sie mir meyner vnderthanen vil an sich gehenckt vnd verführt". Der anabaptistischen Propaganda und Prahlerei sollte durch das genannte Religionsgespräch energisch begegnet werden. Rechtzeitig wurde das Ausschreiben dazu von allen Kanzeln des Landes sowie auch durch öffentlichen Anschlag in allen pfälzischen Städten und Dörfern mit Angabe der Artikel, über welche disputiert werden sollte, bekannt gemacht. Auch hatte der Landesherr den wiedertäuferischen Lehrern und Vorstehern freies Geleite, freie Herberge und Zehrung für vierzehn Tage vor und nach dem Gespräche zugesagt. Von denselben fanden sich fünfzehn ein, deren Namen das nachher gedruckte und auch ins Holländische übersetzte Protokoll uns aufbewahrt hat.

Zur festgesetzten Zeit wurde das Gespräch in der vorher dazu hergerichteten Kirche des ehemaligen Klosters Groß-Frankenthal von dem Kanzler Christoph Ehem, dem die kurfürstlichen Abgeordneten Wenzeslaus Zuleger, Hans Rechklau von Landsberg und Otto von Hövel beigegeben waren, in Gegenwart des Kurfürsten, welcher den ersten Verhand-

lungen beiwohnte, eröffnet. Reformierterseits waren sieben hervorragende Prediger, der Mehrzahl nach Niederländer, welche teils in den pfälzischen Kirchendienst eingetreten waren, teils an den Fremdengemeinden dieses Landes wirkten, zu diesem Kolloquium berufen worden, nämlich der Hofprediger Petrus Dathenus, Gerhard Verstegus, Petrus Colonius, Franz Mosellanus, Engelbert Faber, Konrad Cubuläus und Georg Gebinger. Kanzler Ehem sprach in einer kurzen Eröffnungsrede die Hoffnung aus, daß die Wiedertäufer, welche sich zur Betrübnis des Kurfürsten von der Kirche abgesondert hätten, sich belehren ließen. Es ginge hier um Gottes Ehre und Wahrheit sowie um die Einigkeit der Kirche. Hierauf bezeugte Dathenus dem Kurfürsten den schuldigen Dank für das von ihm angestellte Werk und versprach im Namen seiner Amtsbrüder, dem Edikte jenes zufolge handeln, in der Furcht Gottes anfangen und ausharren zu wollen bis zu Ende, in der Zuversicht, daß solches auch auf der gegnerischen Seite geschehe, die Wahrheit an den Tag komme und die gewünschte Einigkeit erlangt werde. In ähnlicher Weise drückte sich auch der Wiedertäufer Diebold Winter aus, worauf Dathenus das Gebet sprach. Die Verhandlungen selbst nahmen neunzehn volle Tage in Anspruch und dauerten bis zum 9. Juni. Dieselben verbreiteten sich über dreizehn wichtige Lehrpunkte, in denen die Wiedertäufer von den Reformierten abwichen; über die Autorität des ATs, die Trinität, die Substanz des Fleisches Christi, die Erbsünde, die Fragen: ob die Gläubigen des ATs mit denen des NTs eine Gemeinde Gottes seien? ob wir neben dem Glauben auch durch das Kreuz und gute Werke selig würden? ob das Wesen dieses unseres gegenwärtigen Fleisches oder ein anderes von Gott geschaffenes dereinst auferstehe? ob nicht Bann und Unglaube eine Ehe scheide? ob ein Christ ein obrigkeitliches Amt und das Schwert führen dürfe? ob er einen Eid ablegen könne? Zuletzt wurde die Kindertaufe besprochen. Reformierterseits führte fast ausschließlich Dathenus das Wort. Er parierte mit großer Schlagfertigkeit die vielen, oft recht barocken Einwürfe der Wiedertäufer, wobei er eine große Geduld und Sanftmut bewies. Auf seiten dieser ragte als der tüchtigste Rauff Bisch hervor. Außer ihm machten sich auch Diebold Winter und Hans Rannich bemerklich, ebenso auch Hans Büchel. Wenn sie auch hier und da den gründlichen, auf der Schrift beruhenden Ausführungen des Wortführers der Reformierten Zugeständnisse machen mußten, im allgemeinen zeigten sie doch einen großen geistlichen Hochmut und halsstarrigen Sinn, worin sie sogar wiedertäuferischen Autoritäten wie Menno Simons, Jakob Hutter, Matthäus Servas in einzelnen Punkten ihre Anerkennung versagten. Eine gründliche theologische Untersuchung verwarfen sie als Wortgezänke. Zu einiger Verständigung war daher nicht mit ihnen zu gelangen, doch ging man ohne Feindseligkeit auseinander, nachdem man gegenseitig das umfangreiche Protokoll geprüft und unterzeichnet hatte. Der Kurfürst war damit zwar nicht zufrieden, denn in seinem oben angeführten Schreiben an Johann Friedrich den Mittleren redet er von diesen „bösen buben, der widertäufer vorsteher, die uff der kirchendiener fragen niemals rund geantworth“, aber er beschloß doch keine Ausrottung oder Verjagung derselben vorzunehmen, sondern begnügte sich, ihren Vorstehern auf strengste alles Lehren und Taufen in seinem Lande zu untersagen.

Das Protokoll des Frankenthaler Gespräches genoß lange Zeit mit dem des Emder und Leeuwarder Colloquium bei den Taufgesinnten symbolisches Ansehen. **Cuno.**

Frankfurter Anstand 1539. — Ranke, Deutsche Geschichte II, 80 ff.; M. Lenz, Briefwechsel Bucers mit Landgraf Philipp von Hessen, Leipzig 1880, S. 70 ff., 75; Winckelmann, Straßburgs pol. Correspondenz, Straßburg 1887 II, 549 ff. 560 ff.; W. Friedensburg, Nuntiaturberichte, Gotha 1892, II, 294 ff.; O. Meinardus, Die Verhandlungen des schmalkaldischen Bundes vom 14.—18. Februar 1539 in Frankfurt a. M., Forschungen zur deutschen Geschichte XXII, 1882, 605—654; H. Baumgarten, Gesch. Karls V., IV. Bd, Stuttgart 1892, S. 348; F. v. Bezold, Reformationsgeschichte, Berlin 1891, S. 685 ff.; Th. Kolde, M. Luther II, 476; Egelhaaf, Deutsche Gesch. II, 1892, S. 342 ff.; Heide, Die Verhandlungen des kaiserl. Vizekanzlers Held mit den deutschen Ständen, 1837—38, Hist. pol. Bl. 102, 1888, S. 713 ff.

Unter dem Namen „Frankfurter Anstand“ geht eine Abmachung, mit der es folgende Bewandtnis hat. Nach dem Tage zu Schmalkalden im Februar 1537, wo die protestierenden Stände die Aufforderung, das nach Mantua berufene Konzil zu beschicken, mit großer Entschiedenheit zurückgewiesen hatten, standen sich die beiden Parteien im Reiche schroffer als je zuvor gegenüber. Dem kaiserlichen Unterhändler Dr. Held war das starke Selbstgefühl der protestantischen Stände wie ihre thatsächliche Machtstellung sehr deutlich entgegengetreten, und die Erwägung, daß sie in der That dem Kaiser gefährlich werden könnten, wenn sie irgendwie den Lockungen Franz I. von Frankreich Gehör schenkten, war

keine ungerechtfertigte (Baumgarten III, 299 ff.), auch der päpstliche Gesandte Morone sah den Ausbruch des Krieges als beinah unmittelbar bevorstehend an (Nuntiaturberichte II, 90 f.). Für um so notwendiger hielt es Held, die katholischen Stände zu einigen, um jenen mit möglichstem Nachdruck die Spitze bieten zu können, und er versprach sich 5 von einer Einigung um so mehr, als er sich bei aller Sorge doch bald überzeugte, daß die französischen Bestrebungen an der Loyalität der deutschen Protestanten scheitern würden. So kam er mit König Ferdinand dahin überein, eine katholische Defensivliga zu gründen. Sie sollte sämtliche dem Papsttum anhängende Stände umfassen. Aber erst nach mühseligen Verhandlungen wurde der nach dem Muster des schmalkaldischen Bundes 10 verfaßte, später sogenannte Nürnberger Bund, am 10. Juni 1538 zu Nürnberg geschlossen, und die Teilnehmerschaft war trotz alles rührigen Werbens eine sehr geringe. Neben Ferdinand stand auch der Kaiser nominell an der Spitze. Dazu kamen im Süden die Herzöge von Baiern und der Erzbischof von Salzburg, im Norden Georg von Sachsen, Erich der ältere und Heinrich von Braunschweig und der Kurfürst Albrecht, letzterer aber 15 nur für Magdeburg und Halberstadt. So fehlten die geistlichen Stände, wie Held urteilte, „aus Geiz", fast vollständig. Unter diesen Umständen konnte der Bund, zumal der Kaiser es unterließ, offen für ihn einzutreten, zu keiner Bedeutung kommen. Gleichwohl erhielten sich die bedrohlichsten Gerüchte von der Neigung beider Parteien, zum Angriff zu schreiten, und die Sorge davor wurde bei den Protestanten bestärkt durch die von 20 der anderen Seite vielleicht geflissentlich genährte Kunde, daß König Franz von Frankreich auf das Drängen des Kaisers im Frieden von Nizza vom 17. Juni und bei der persönlichen Zusammenkunft in Aigues-mortes sich habe bereit finden lassen, mit dem Kaiser sich zu einem Bündnis behufs gemeinsamer Unterdrückung der Protestanten zu vereinen. So lagen die Dinge aber durchaus nicht. Freilich verschärfte sich im Innern die Lage. Nach- 25 dem die Stadt Minden am 9. Okt. 1538 vom Kammergericht in die Acht erklärt worden war, war damit der Nürnberger Friede von 1532 thatsächlich durchlöchert, man glaubte unmittelbar vor dem Ausbruche eines Religionskrieges zu stehen (Egelhaaf S. 342). Aber es lag nicht im Interesse Franz I., bevor er etwas Positives von Karl V. erreicht hatte, seine Beziehungen zu den deutschen Protestanten, deren Vorhandensein eine stete Sorge 30 für den Kaiser war, durchaus abzubrechen, und der Kaiser konnte vorderhand an Zwangsmaßregeln nicht denken: der große Mißerfolg seiner Flotte unter Andreas Doria gegenüber der türkischen Seemacht, die bedenkliche Konstellation der Dinge an den Grenzen der kaiserlichen Erblande, wo soeben nach dem Tode des Herzogs Karl von Geldern (30. Mai 1538) der Erbherzog Wilhelm von Jülich-Cleve-Berg Herzog von Geldern geworden, der 35 nach dem am 6. Februar 1539 erfolgten Tod seines Vaters vier Herzogtümer in seiner Hand vereinigte und sogleich mit dem schmalkaldischen Bunde Fühlung suchte, — dies alles wie seine Finanznot zwang den Kaiser, mehr als je an einen gütlichen Ausgleich zu denken, wenn anders, woran ohne Hilfe der Stände des schmalkaldischen Bundes nicht zu denken war, eine wirksame Expedition gegen den Türken erreicht werden sollte. Die 40 kaiserlichen Wünsche begegneten sich mit Bestrebungen, die Joachim II. von Brandenburg, noch zwischen den Parteien stehend, verfolgte. Seine Bemühungen erhielten, sehr zum Mißvergnügen der katholischen Stände, durch ein Schreiben Karls V. vom 29. November 1538 (Baumgarten III, 349) die kaiserliche Autorisation, auch der Kurfürst von der Pfalz wurde ins Interesse gezogen, und der jetzige kaiserliche Vertrauensmann, der Erzbischof 45 von Lund, mit den speziellen Verhandlungen betraut. In Frankfurt a. M., wo die Protestanten seit dem 14. Februar 1539 tagten, wurde verhandelt. Eine Zuziehung der Mitglieder des katholischen Bundes wie eines päpstlichen Gesandten hatte man sich ausdrücklich verbeten. Die Forderung der Protestanten, bei denen sich angesichts der gelbrischen Verwickelung gerade damals eine gewisse kriegerische Stimmung geltend machte, so daß 50 Hessen und Sachsen dafür eintraten, „daß man dem Widerteil den Vorstreich abgewinnen solle", gingen anfangs auf nichts geringeres als einen endgiltigen vollkommenen Frieden für alle Zeit, auch für die, welche der Augsburgischen Konfession noch beitreten würden. Aber auf der anderen Seite forderte man, was dadurch ausgeschlossen war, Bürgschaften für die Unverletzlichkeit der geistlichen Güter und den Besitz der Pfründeninhaber, wollte 55 gewisse Gebiete wie Dänemark, Preußen, Riga, Reval vom Frieden ausnehmen. Es schien, als ob alles Verhandeln vergeblich sein werde. Schließlich kam es doch am 19. April 1539 zu folgender Einigung. Allen damaligen Anhängern der Augsburgischen Konfession, also nicht bloß denen, welchen der Nürnberger Friede galt, wird ein Anstand von sechs Monaten gewährt. In dieser Zeit sollte die Acht über Minden suspendiert sein und 60 sollte „in der gleichen Sache nicht wider sie procedirt werden", wogegen die Evangelischen

sich verpflichten sollten, sich nicht der Türkenhilfe zu entschlagen, und den Geistlichen ihre Renten nicht zu entziehen mit Ausnahme dessen, was zum Unterhalt der Pfarren, Schulen und Hospitäler nötig sei. Der Anstand sollte aber 18 Monate oder bis zum 1. August 1540 gelten, wenn, was die kaiserlichen Unterhändler freilich nicht in Aussicht stellten, der Kaiser genehmige, daß, wie die Protestanten keine neuen Mitglieder in dieser Zeit an 5 sich ziehen wollten, auch dies den Mitgliedern des katholischen Bundes untersagt werde (das Aktenstück bei Hortleder I, 126. Vgl. dazu Baumgarten III, 358 f.; Egelhaaf II, 347). — Die Bedeutung dieser Abmachungen ist von Anfang an sehr verschieden beurteilt worden; schon Bucer hat sehr abschätzig darüber geurteilt (M. Lenz, Briefwechsel I, 75), von Neueren v. Bezold (S. 686), und sicher ist dies, daß die Evangelischen sehr viel we- 10 niger erreichten, als sie wollten, und auch daß sie voraussichtlich sehr viel mehr hätten erreichen können, wenn nicht der Landgraf Philipp, krank und flügellahm, nachgiebiger gewesen wäre, als es sonst seine Art war. Andererseits war das Gewonnene doch nicht völlig wertlos. Wenn auch nur für kurze Zeit war über die Bestimmung des Nürnberger Friedens hinaus auch den inzwischen für das Evangelium Gewonnenen der Friede gesichert, 15 und das war geschehen, ohne daß man sich um den Nürnberger Bund gekümmert hatte. Noch wichtiger war, daß von dem Konzil nicht mehr die Rede war, vielmehr erhielt der Vertrag die Bestimmung, daß auf einem Tage zu Nürnberg ohne Zuziehung päpstlicher Legaten friedlich und gütlich über eine christliche Vereinigung gehandelt werden sollte —, es kam die Periode der Religionsgespräche. **Theodor Kolde.** 20

Frankfurter Fürstenkonkordate s. Konkordate.

Frankfurter Rezeß oder Kompositionsschrift (auch Frankfurter Buch, **Formula pacis Francofordianae** genannt) 18. März 1558. — Gedruckt in Lünigs Reichsarchiv, Pars Gen. Cont. I, f. 44; in Sattlers Württemb. Gesch. Bd IV, Beil. 44; am besten im CR. IX, 489 ff. Eine Monographie über denselben schrieb der Tübinger Kanzler J. F. Lebret, 25 De recessu Francof. a. 1558, dogmatico eridos pomo, Tübingen 1796, 4°. Außerdem vgl. die Werke zur Gesch. des protestant. Lehrbegriffes bes. Salig, Tl. III, S. 363 ff.; Planck, Bd VI, 174 ff.; Gieseler, KG III, 2, S. 223 ff.; Heppe, Gesch. des Prot. I, 269 ff.; Schmidt, Melanchthon, S. 625; Hartmann, Brenz; Preger, Flacius II, 70; Stälin, Würt. Gesch. IV, 575; Druffel (Brandi) Briefe und Akten zur Gesch. des 16. Jahrh.; Calinich, Melanchthonia- 30 nismus in Kursachsen 1866; Ritschl, Entstehung der luth. Kirche in ZKG 1876 I.

Der kurz nach Luthers Tod ausgebrochene Streit zwischen den Gnesiolutheranern mit Matthias Flacius an der Spitze und den zu Melanchthon stehenden Philippisten war immer erbitterter geworden. Erstere arbeiteten auf den von ihnen berufenen Konventen zu Weimar (Januar 1556), Coswig und Magdeburg (1556—1557) offen darauf hin, den 35 Philippismus nicht bloß zu demütigen, sondern geradezu zu vernichten, oder wie ihr Haupt Flacius sich ausdrückte, „der Sache nicht bloß einen Stich zu geben, sondern ihr die Gurgel ganz abzuschneiden"; letztere vergalten, den mäßigen Melanchthon ausgenommen, mit gleicher Münze, indem sie, z. B. in dem Spottgedicht synodus avium, die unwürdigsten Schmähungen gegen Flacius schleuderten. Persönliche Streitigkeiten zwischen den beiden 40 sächsischen Linien, der Flacianischen der Ernestiner und der Melanchthonianischen der Albertiner, die Rivalität der beiden Universitäten Wittenberg, das zu Melanchthon stand, und des neugegründeten gnesiolutherischen Jena, hatten die Kluft noch erweitert und es erschien eine endliche Beilegung des Konfliktes wünschenswert. Zu diesem Zwecke hatten die evangelischen Stände für den Juni 1557 einen Konvent nach Frankfurt anberaumt, doch blieben 45 die Verhandlungen desselben, namentlich weil die Ernestiner überhaupt nicht erschienen waren, trotz der Anstrengungen Christophs von Württemberg, ohne Resultat (vgl. Gesch. des Frankfurter Konventes bei Salig, Hist. der Augsb. Konfess. III, 255—270). Auch das Wormser Religionsgespräch (s. d. A.) von August bis Dezember 1557, um dessen Vorsitz man König Ferdinand gebeten hatte, vermochte den Streit nicht beizulegen; Fürsten waren 50 keine erschienen und der von Ferdinand mit dem Vorsitz betraute Naumburger Bischof, Julius von Pflug, hatte trotz aller seiner auf die Schlichtung des Streites hinzielenden Bestrebungen keinen Erfolg zu verzeichnen. Der Konflikt unter den Lutheranern bestand nach wie vor und überdies waren die Zwiespältigen zum Spott für Rom geworden.

Was man in Worms nicht hatte erreichen können, eine Teilnahme der Fürsten an 55 den Verhandlungen, bot sich von selbst dar gelegentlich der Kaiserproklamation Ferdinands I. zu Frankfurt im März 1558. Die ex officio anwesenden Kurfürsten: Otto Heinrich von der Pfalz, August von Sachsen, Joachim II. von Brandenburg hatten die auch erschienenen

Fürsten: den Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Herzog Christoph von Württemberg und Landgraf Philipp von Hessen bestimmt, persönlich an den Beratungen über die Beilegung der Zwistigkeiten teilzunehmen; mit dem Pfalzgraf Friedrich von Simmern und dem Markgraf Karl von Baden wurde schriftlich verkehrt. Verhandelt wurde auf Grund 5 eines von Melanchthon verfaßten Gutachtens (CR IX, 365 vgl. ebend. S. 403 u. 548); ein von Brenz angefertigtes, das mit dem von Melanchthon im wesentlichen übereinstimmte, welches Herzog Christoph mitgebracht hatte, wurde bezüglich der Artikel vom Abendmahl als ungenügend befunden. Melanchthons Votum wurde approbiert und von den weltlichen Räten bei Abfassung des am 18. März 1558 von den genannten sechs Ständen 10 unterzeichneten Rezesses oder Abschiedes zu Grunde gelegt. Der wesentliche Inhalt desselben ist folgender: Im Eingang sprechen sich die Unterzeichner über Veranlassung und Zweck des Rezesses aus. Sie hätten zwar schon oft erklärt, bei der einmal erkannten Wahrheit standhaft verharren zu wollen. Gleichwohl werde katholischerseits, zumal seit dem Wormser Gespräch, die Anklage gegen sie erhoben, als ob sie selbst „in ihrer Konfession 15 zwieträchtig, irrig und spaltig" wären und unter dem Deckmantel des Augsb. Bekenntnisses allerlei schädliche Sekten unter ihnen zugelassen würden. Sie hätten daher die schon im Frankfurter Abschied (vom Juni 1557) angeregte Berufung einer Generalsynode von neuem in Beratung gezogen; weil aber diese sobald nicht werde bewerkstelligt werden können, so wollten sie für jetzt als christliche Obrigkeiten eine neue offene Erklärung über 20 ihren Glauben abgeben, um dadurch das Ungegründete jener Vorwürfe darzuthun. — Kein neues Bekenntnis wollten sie aufstellen und ihren mitverwandten Ständen aufdringen, geschweige denn irgend jemand in den Verdacht eines Abfalls von der gemeinsamen Konfession bringen; vielmehr unverbrüchlich festhalten an „der reinen wahren Lehre, so in göttlicher Schrift A und NTs, in den drei Hauptsymbolis, in der Augsb. Konf. samt 25 deren Apologie, welche aus gemeldter prophetischer und apostolischer Lehre als ein summarium und corpus doctrinae gezogen und derselben gleichstimmt, auch darauf, als auf das unverwerfliche Hauptfundament, im Buchstaben und rechten, wahren und unverfälschten Verstand gegründet ist"; auch seien sie gesonnen, allein nach der Norm dieser Lehre in ihren Kirchen predigen zu lassen und keine davon abweichenden Meinungen und 30 Sekten zu dulden. Im besonderen aber halten sie es für zweckmäßig, sich über einige kontrovers gewordene Punkte auszusprechen, indem sie, ohne „Jemand in dergleichen Spezialpunkten unverhört zu verdammen", das darüber in der C. A. Erklärte „Konfessionsweise repetieren", nämlich 1. über Rechtfertigung; 2. über gute Werke; 3. über das Sakrament des Leibes und Blutes Christi; 4. von den Adiaphoris — dieselben vier Punkte, 35 die in der von den weimarischen Theologen und ihren Verbündeten zu Worms übergebenen Protestation vom 27. September 1557 (CR IX, 284 sqq.) hervorgehoben waren. — **Ad 1** lautet die gegen Osiander, ohne ihn zu nennen, gerichtete Erklärung dahin, daß der Mensch gerecht werde allein durch den Glauben, der auf die verheißene Barmherzigkeit Gottes vertraut, um Christi willen, d. i. er erlange Vergebung der Sünden 40 und **imputatam justitiam propter Christum**, so der Glaube auf den Mittler Christus und dessen Gehorsam und Verdienst vertraut, — nicht wegen der aus dem Glauben folgenden „Erneuerung", „weil neben dem von Gott gewirkten Anfang des neuen Gehorsams in uns immer noch große Schwachheit und Sünde bleibt". — **Ad 2** wird es für „göttliche, unwandelbare Wahrheit" erklärt, daß der neue Gehorsam nötig sei in den Ge- 45 rechtfertigten, sofern nach göttlicher Ordnung die vernünftige Kreatur Gott Gehorsam schuldig sei. Nötig heiße also, was göttliche Ordnung, nicht „was erzwungen ist durch Furcht und Strafe"; wie auch unter „guten Werken" nicht bloß äußerliche Werke und Leistungen zu verstehen seien, sondern der neue Gehorsam, oder „das neue Licht, im Herzen durch das Wort Gottes vom Sohn im h. Geist angezündet, . . . daraus äußerliche gute 50 Werke kommen". Zu der necessitas debiti komme noch die n. causae et effectus hinzu, sofern mit dem Trost des Glaubens als Selbstfolge gesetzt sei die durch den Geist gewirkte Bekehrung und Erneuerung, die sich zeigen müsse in allen christlichen Tugenden, während doch das Vertrauen unserer Seligkeit allein auf das Verdienst des Mittlers sich gründen müsse; daher der Zusatz, daß der neue Gehorsam nötig sei ad salutem, wegen 55 der naheliegenden Gefahr der Mißdeutung auf eine necessitas meriti, zu meiden sei. **Ad 3** wird zuerst gegen die „grauliche, öffentliche Abgötterei", welche die Papisten mit der Messe treiben, der Grundsatz geltend gemacht, daß nichts Sakrament sein könne außer der göttlichen Einsetzung, und sodann näher erklärt, wie nach der C. A. vom Abendmahl zu lehren sei, „nämlich daß in dieser, des Herrn Christi, Ordnung seines Abendmahls er 60 wahrhaftig, lebendig, wesentlich und gegenwärtig sei, auch mit Brot und Wein, also von

ihm geordnet, uns Christen seinen Leib und Blut zu essen und zu trinken gegeben, und bezeugt hiermit, daß wir seine Gliedmaßen seien, appliziert uns sich selbst und seine gnädige Verheißung und wirkt in uns" wie Hilarius spricht: Haec sumta et hausta faciunt, ut Christus sit in nobis et nos in ipso (also in der von ihm eingesetzten Handlung, in dem Akt der „Nießung", nicht in den Elementen als solchen, ist Christus gegenwärtig und teilt sich mit). Danach wird die „den Alten unbekannte" Transsubstantiation wie das Meßopfer verworfen, aber auch die Rede etlicher, „daß der Herr Christus nicht wesentlich da sei, und die Zeichen allein äußerliche Zeichen seien, dabei die Christen ihr Bekenntnis thun und zu kennen seien". Ad 4 endlich solle gelehrt werden, daß die mittelmäßigen Ceremonien ohne Sünde und Schaden gebraucht oder unterlassen werden können, sofern nur die rechte christliche Lehre des h. Evangeliums recht und rein geführt werde; werde aber diese verunreinigt und verfolgt, so seien nicht allein die mittelmäßigen, sondern auch andere Ceremonien schädlich und nachteilig nach Ti 1, 15. — Hierauf folgt noch eine Reihe von Beschlüssen, über welche die Fürsten übereingekommen sind. Falls noch andere Artikel kontrovers würden, wollten sie sich darüber untereinander in brüderlicher Liebe verständigen, inzwischen aber keine Abweichung von der angenommenen Lehrform gestatten. Neue Streitfragen sollten nicht unter das Volk gebracht, sondern den Konsistorien und Superintendenten zur Prüfung vorgelegt werden. Keine theologische Schrift solle ohne Zensur gedruckt werden, die Veröffentlichung von Schmähschriften streng verpönt sein. Konsistorien und Superintendenten sollten angemessen instruiert, gegen jeden, der dem Bekenntnis zuwider lehre oder handle, mit Amtsentsetzung eingeschritten und davon den verbündeten Ständen Kenntnis gegeben werden. Um auf Grund dieses Rezesses eine Vereinbarung aller evangel. Stände zu ermöglichen, sollten die bisherigen Differenzen vergeben und vergessen sein. Die übrigen Stände sollten vertraulich eingeladen werden, dem Rezesse beizutreten; Herzog Johann Friedrich von Sachsen (von welchem am meisten Opposition zu befürchten war) durch ein gemeinsames Schreiben (s. dass. bei Heppe Bd I, Beil. S. 77); die Verhandlungen mit den übrigen Ständen wurden unter die Anwesenden verteilt. In jedem Falle, erklärten sie am Schlusse, wollten sie selbst „bei diesem Abschied und dessen wahren christlichen Bekenntnis und allen obbemeldeten Punkten" verbleiben.

Die Aufnahme, die der Rezeß fand, ist eine sehr verschiedene. J. Andreä hat sich damals ganz damit einverstanden erklärt; Erzherzog Maximilian sogar seine Freude darüber ausgesprochen. Melanchthon, obwohl er den frommen Eifer der Fürsten lobte, versprach sich von vornherein keinen großen Erfolg (CR IX, 510 ff.). Dennoch konnte schon am 22. Mai 1558 Herzog Christoph dem Landgrafen Philipp ein Verzeichnis der bisher beigetretenen evangelischen Stände übersenden. Andererseits liegt eine Reihe von Voten vor, die eine Skala des Widerspruchs darstellen von mildester Rüge bis zu schrofffster Verwerfung. Die Anhaltiner, Henneberger, Regensburger tadeln, daß im Artikel vom Abendmahl nicht die leibliche Gegenwart Christi und der Genuß der Ungläubigen hervorgehoben, somit die calvinische Fassung nicht ausgeschlossen sei; ähnlich äußerten sich die Hamburger, Lübecker und Lüneburger auf einem Konvent zu Mölln (1559). Die Mecklenburger (Wismar 14. August 1558) und Pommern (16. Dez. 1558 in Wolgast) fanden sämtliche Artikel als generaliter und ambigue gestellt und vermißten insbesondere die namentliche Bezeichnung und Verwerfung der Irrtümer. Das von Wigand verfaßte Magdeburger Votum (Salig a. a. O. III, 371) führt darüber Klage, daß dogmatische Kontroversen als unnötig bezeichnet würden; daß weltliche Fürsten sich das Recht anmaßten, ohne Zuziehung von Theologen Bestimmungen über die kirchliche Lehre zu treffen; daß man in einer Sache, die nicht den Menschen, sondern Gott angehöre, von Amnestie reden wolle; daß man nicht bloß die Verdammung der Irrlehrer unterlassen, sondern auch dem heiligen Geiste das Maul binden und den Elenchus wider die falschen Propheten verbieten wolle; ferner daß man die Beurteilung der Lehrkontroversen dem Konsistorium anheimgebe und daß die Fürsten überhaupt die Freiheit und Würde des Predigtamts beeinträchtigten und die armen Prediger zu ihren gehorsamen Dienern machen wollten 2c. — Der gewaltigste Sturm aber erhob sich gegen den Frankfurter Pazifikationsversuch von Jena und Weimar aus. In letzterer Stadt war es zuerst der alte Amsdorf, der sich, im Auftrage des Herzogs Johann Friedrich von Sachsen, berufen fühlte, durch ein „öffentliches Bekenntnis der reinen Lehre des Evangelii und Konfutation der jetzigen Schwärmer" (Jena 1558, 4°) den Verfassern zu zeigen, wie man Thesin und Antithesin setzen müsse, wenn man sich zu der reinen Lehre redlich bekennen wolle. In Jena schrieb Flacius zwei Gegenschriften, die eine lateinisch, die andere deutsch, beide, wie es scheint, nicht gedruckt, sondern handschriftlich verbreitet, u. d. T.: Refutatio Samaritani Interim, in quo vera re-

ligio cum sectis et corruptelis scelerate et perniciose confunditur (handschriftlich auf der Münchener Bibliothek) und Grund und Ursach, warum das Frankfurter Interim in keinem Weg anzunehmen (Codex Helmstad. 79. Eine Analyse des Inhalts bei Preger S. 74 ff.). Wesentlich dieselben Einwendungen wie diese Gutachten des Flacius enthält 5 denn auch die offizielle Rekusationsschrift, die der Herzog Johann Friedrich der Mittlere im Juni 1558 durch seine Theologen abfassen ließ und die er seiner ablehnenden Antwort auf die Beitrittseinladung der sechs Fürsten (Weimar 1558, Montag nach Joh. B.) beilegte (Abdruck bei Heppe I. Beil. S. 86 ff.). Eine Beantwortung dieser sog. Weimarschen Rekusationsschrift lieferte im Auftrage des kurfürstlichen Hofes Melanchthon u. d. T.: 10 Responsum Mel. de censura formulae pacis Francofordianae, scripta a Theologis Wimariensibus unter dem 24. September 1558 (CR IX, 617 ff.), wogegen Flacius das Weimarsche Bedenken zu vertheidigen sucht (Verlegung Illyrici der Apologia des Frankf. Buchs ꝛc., handschriftlich auf der Münchener Bibliothek s. Preger S. 77). Da die Absicht Johann Friedrichs alle Gegner des Rezesses in Magdeburg zu versammeln und 15 eine Gegendemonstration zu veranstalten scheiterte, blieb den streitlustigen Theologen des Weimarer Hofes nichts übrig, als durch die Publikation des Weimarschen Konfutationsbuches ihre Anschauungen zu fixieren (Anfang 1559). Der Zweck des Rezesses, die Streitigkeiten beizulegen, wurde nicht erreicht; das Lob, welches ihm der Naumburger Fürstentag (1561) erteilte, wurde durch den Tadel des zweiten Konventes zu Mölln (17. Juli 1561) 20 aufgehoben, und noch zwanzig Jahre später, im Jahre 1579—80 setzten die niedersächsischen Theologen, M. Chemnitz voran, es durch, daß die Bezeichnung des Frankfurter Rezesses als eines „christlichen Abschiedes" aus dem von J. Andreä verfaßten Entwurf gestrichen wurde. Nur als einen „wohlgemeinten" Abschied — so erklärte die theologische Fakultät zu Rostock den 15. Dez. 1579 — könne man jenes Aktenstück gelten lassen, aber nicht 25 als einen „christlichen", weil er „den Sakramentierern und anderen Korrupteliſten nicht wenig gepatronizieret und ihm deswegen von vielen Rechtlehrenden jederzeit widersprochen worden."

Wagenmann † (C. Enders).

Frankfurter Synode von 794 s. Adoptianismus Bd I S. 181,56—182,3; Bilderverehrung Bd III S. 224,47 f. und Karolinische Bücher.

30 **Frankreich,** kirchlich-statistisch. — Die Republik hat auf europäischem Boden einen Umfang von 536 408 qkm mit 38 343 192 Bewohnern nach der Zählung vom April 1891. Der konfessionelle Besitzstand dieser Bevölkerung ist ähnlich schwer festzustellen wie jener Großbritanniens; denn schon beim Zensus vom Dezember 1881 erklärten 7 684 906 Personen, keine Aussage über ihren religiösen Glauben machen zu wollen. So 35 wurde im Jahre 1891 auf eine Erhebung der Konfessionszugehörigkeit verzichtet. Im Jahrgange 1881 aber zählte man 682 000 (i. J. 1872: 580 787) Protestanten, d. i. 1,8 Prozent der Gesamtbevölkerung; 29 201 703 Katholiken bekannten sich zu ihrer Kirche, außerdem gab es 53 436 Juden und 33 042 Andersgläubige verschiedenster Richtung. Die Zählung der Katholiken, welche das halbamtliche Jahrbuch des katholischen Klerus Frank- 40 reichs veröffentlicht (la France ecclesiastique für 1898), ergiebt allerdings eine ganz andere Summe, als die eben erwähnte. Denn nach den Angaben bezüglich der vorhandenen 83 Diöcesen des Landes gehören dieser Kirche 37 608 300 Seelen an.

I. Katholische Kirche. — Litteratur: Hergenröther, Gesch. der kath. Kirche; A. Debidour, histoire des rapports de l'église et de l'état en France 1789—1876; 45 M. Heimbucher, Die Orden der kath. Kirche; Keller, les Congregations 1880; Manuel des Oeuvres 1894. — Almanach catholique. — Annuaire de l'enseignement pour 1898. — Annales des Dames de la charité de St. Vincent de Paul. — Paris charitable et prévoyant. — La France charitable et prévoyante (erst für eine Anzahl von Departements). — Die kath. Missionen (S. J. Freiburg; eine Monatsschrift).

50 Die katholische Kirche Frankreichs hat unter der feindseligen Strömung, welche in dem politisch radikalen Teile der Bevölkerung, sowie auch in manchen Reihen der republikanischen Partei seit 1871 verbreitet ist und sich zeitweise auch in der Gesetzgebung wahrnehmen ließ, thatsächlich nicht dauernd gelitten. Vielmehr entwickelte sie eine immer vielseitigere praktische Wirksamkeit auf dem Gebiete des kirchlichen Vereinslebens und der 55 werkthätigen Nächstenliebe, was nur zu einem gehobenen Einflusse der Kirche auf das private und seit jüngster Zeit auch auf das öffentliche Leben im Lande geführt hat. Die Organisation des Klerus, die allmählich wieder wie vor 1870 konnivente Haltung des Staates in Bezug auf die Gesetze über die kirchlichen Orden und die Schule, dazu die

kirchlichen Neigungen in der „vornehmen Welt", sowie deren großer Kapitalbesitz erwiesen sich neben der klugen Haltung des hohen, mittleren und niederen Klerus als die wertvollsten äußeren Beförderungsmittel für den günstigen Gang der kirchlichen Verhältnisse.

I. Die hierarchische Gliederung und verfassungsmäßige Ordnung der Kirche, soweit dieselbe öffentlich-rechtlich gilt und wirksam ist, beruht wesentlich auf dem Konkordate, welches Napoleon I. im Jahre 1813 mit Papst Pius VII. abschloß und auf dem Vertrage zwischen König Ludwig XVIII. und der römischen Kurie von 1822, anerkannt von der Volksvertretung. Dazu treten über Einzelheiten, wie Diöcesanabgrenzung, Rechte von Kongregationen u. a. m. noch manche kirchliche Bestimmungen, welche von der Regierung, namentlich noch unter Napoleon III., gebilligt wurden. Durch alles dies wurde die Abhängigkeit, in welche die Kirche gegenüber der Staatsgewalt durch das Konkordat von 1801 und die von Napoleon nachträglich als eine Art Ausführungsgesetz hinzugebrachten „organischen Artikel" versetzt worden war, beträchtlich gemildert. Doch blieben noch genug Grundbestimmungen von 1801 zu Gunsten der Staatshoheit bestehen, um bei einer unfreundlichen Haltung der Regierung die Kirche in schwere Abhängigkeit zu versetzen.

Denn die Ernennung der Bischöfe und Erzbischöfe ist Sache des Staatsoberhaupts, während allerdings vom Papste die kanonische Institution derselben abhängt; ebenso schlägt das Staatsoberhaupt zur Kardinalswürde vor; jede Synode, jede Eröffnung einer Kirche oder Kapelle untersteht der Regierungserlaubnis; die Bischöfe dürfen ohne letztere ihre Diöcese nicht verlassen und werden im Falle einer als ungesetzlich erklärten Handlung vom Staatsrate mit einer declaration d'abus gerügt; keinerlei Erlaß der römischen Kurie oder des Papstes darf ohne Genehmigung der Staatsgewalt veröffentlicht werden oder im öffentlichen Dienst Wirksamkeit erhalten. Der Staat besoldet den Klerus (freilich nur notdürftig, wie S. 175,20 ersichtlich); er übernimmt die Baulast der Gotteshäuser und kirchlichen Gebäude; auch hat er das Anstellungsrecht für jene Geistlichen, welche als Almoseniere an öffentlichen Anstalten, im Heere und in der Marine wirken. Doch richtet sich der Staat in Bezug auf letzteres nach den Vorschlägen, welche er von den bischöflichen Kurien und einzelnen Dignitären erholt; das Gleiche gilt von der Besetzung der bischöflichen Stühle. Diese stehen nach dem Konkordate von 1801 und 1813 völlig unabhängig von einander da, und es verkehrt jeder Bischof direkt mit der Regierung ebenso mit dem Papste. Daher leitet er auch seine Diöcese selbstständig, bestimmt die gesamte Heranbildung des Klerus, stellt die Geistlichen seines Sprengels an oder entsetzt sie ihres Dienstes; er erlaubt oder untersagt die kirchlichen Genossenschaften und giebt ihnen Regel und Seelsorge; er beruft auch die Geistlichen, welche an Staatsschulen thätig sind. Seine Vollmachten in Bezug auf die gesamte Leitung des Klerus und des kirchlichen Lebens seiner Diöcese findet der Bischof nur durch das kanonische Recht und die Willensmeinungen des Papstes beschränkt. Die Zahl der Bischöfe hat sich seit den Konkordaten von 1801 und 1812 sehr gehoben; denn während damals zunächst nur 57 Bischofs- und Erzbischofssitze bestimmt waren, zählt das heutige Frankreich 66 Bischöfe und 17 Erzbischöfe, unter letzteren die Kardinäle von Reims, Paris, Bordeaux, Lyon, Rouen, Rennes; außerdem besitzt der Bischof von Autun die Würde einer Eminenz (die Kardinäle und Erzbischöfe rangieren nach dem Alter ihrer Erhebung zu dieser ihrer Stellung). Zur Zeit sind auch noch 14 Bischöfe in partibus infid. im Lande thätig. Der Erzbischof von Algier und zwei algerische Bischöfe werden außerdem gleichfalls unter die Prälaten Frnakreichs gerechnet.

In Bezug auf die innerkirchliche Ordnung war jene Aufhebung des Suffraganverhältnisses, wie sie die Konkordate bestimmten, allerdings nicht von Dauer, sondern es kam seit 1822 schrittweise zur Unterstellung aller Bischöfe unter Erzbischöfe, so daß also z. B. auch die Verwaltung des Bistums von Autun von dem Erzbischofe von Lyon beeinflußt wird. Ebenso ist die Abhängigkeit der bischöflichen Amtsführung und der öffentlichen Haltung der Bischöfe gegenüber dem Papste thatsächlich ebenso geworden, wie in den anderen katholischen Gebieten, was u. a. auch durch die üblichen oder häufigen Reisen der Bischöfe nach Rom angedeutet wird. Es sind ja die Gedanken des sogenannten Gallikanismus aus dem Bereiche des französischen Episkopates allmählich ganz entschwunden, obgleich das Konkordat und die organischen Artikel festsetzten, daß die im Jahre 1682 von einer großen französischen Kirchenversammlung aufgestellten vier Grundsätze der gallikanischen Kirche in den Seminarien einzuprägen seien und als Norm für den Klerus des Landes zu gelten hätten. Unter manchen Streitigkeiten in der theologischen Litteratur nahm die Zahl der Anhänger des Gallikanismus immer mehr ab, und in den Reihen des Episkopates war der im Jahre 1871 durch die Kommunarden ermordete Erzbischof Darboy der letzte bekannte Vertreter jener formell für Frankreich zu Recht bestehenden Auffassung.

Als Hilfskräfte und Organe der bischöflichen Amtsausübung und insbesondere der Diöcesanverwaltung dienen sowohl besondere Dignitäre als auch die Kanoniker oder Domkapitulare. Zu ersteren gehören die Generalvikare, die Sekretäre oder Kanzler und die Offiziale. Jene Vicaires généraux führen das Attribut „titulaires", soweit dieselben 5 von der Regierung anerkannt (agrées) und besoldet sind, zwei oder drei für die Diöcese; sie allein führen das bischöfliche Siegel und genießen Porto- und Telegraphenfreiheit. Neben ihnen versehen Vicaires généraux honoraires die inneren Dienste des Kapitels, einer bis vier an der Zahl, vom Bischofe eingesetzt. Die Sekretäre oder Kanzler, 2—4, haben nur den Bureauaufgaben der Diöcesanverwaltung sich zu widmen. Die Offiziale, 10 meist 4—6 (auch 2), haben im ganzen fast nur die Eheangelegenheiten und die Kirchenzucht zu ihren Geschäftsaufgaben. Doch bestehen an Erzbischofsitzen noch Offizialämter für die Erzdiöcese, eine Folge der Wiedereinrichtung des Suffraganverhältnisses. Die Offizialämter mit mehr als zwei Würdenträgern bestehen meist aus dem Präses, seinem Stellvertreter, Assessoren, einem Defenseur d'office und einem Greffier. Diese Mitglieder 15 haben größerenteils noch ein anderes Amt zu bekleiden. — Die Kapitel, ohne selbstständige Bedeutung gegenüber dem Bischof, setzen sich zunächst aus zwei Klassen von Domherren zusammen, den Chanoines titulaires, welche die eigentlichen Geschäfte der Diöcese erledigen, und den vom Bischof zu chanoines honoraires Ernannten, fast nur Geistlichen des Sprengels. Erstere werden vom Staate oder auch vom Departement besoldet. Außerdem 20 besitzt jedes Bistum noch Chanoines d'honneur, zu welchen Bischöfe und andere Prälaten anderer Diöcesen ernannt werden, eine formale Ehrung dieser Auswärtigen. Die Zahl der Ch. honoraires übersteigt in einigen Kapiteln 60; auch die der Ch. d'honneur pflegt größer zu sein, als jene der amtierenden oder titulaires, welche natürlich auch bei bischöflicher Sedisvakanz die Leitung aller Angelegenheiten des Bistums unter sich haben. 25 Die ehemals zahlreichen Landkapitel oder außerbischöflichen Kapitel sind verschwunden. Nur hat sich neben der Fürstengruft von St. Denis durch kaiserliches Dekret von 1806 ein neues Kapitel erhoben, welches seitdem verschiedene Male umgebildet, zwar nicht durch Geschäftskreis und Einfluß, wohl aber durch hohe Stellung sich auszeichnet; es hat zwei Klassen, die eine (ordre des évèques) aus ehmaligen Bischöfen, die andere (second ordre) 30 aus vierzehn Domherren bestehend, dazu drei Ehrenmitglieder.

Die niedere Geistlichkeit zerfällt in Curés, Desservants und Vicaires. Die ersteren sind Pfarrer der Cures oder der Pfarreien der Hauptorte der Kantone. Die Unterscheidung in Pfarreien erster und zweiter Klasse deutet nur die Verschiedenheit des vom Staate gewährten Gehaltes an. Die Bischöfe ernennen zu den Pfarreien; aber ihre Wahl darf 35 nur auf Personen fallen, welche der Regierung genehm sind. Am 1. Januar 1898 war die Gesamtzahl dieser Pfarrer 3401. Die zweite Klasse der Pfarrer bilden die Succursales. Ihre Ernennung und Absetzung hängt ausschließlich vom Bischof ab. Sie sind ad nutum amovibiles, also gänzlich dem Willen des Bischofs überlassen. Die Curés haben keine wirkliche Autorität über sie, sondern nur ein einfaches Recht der Aufsicht, das 40 heißt, sie zeigen dem Bischof die Unregelmäßigkeiten an, die ihnen zur Kenntnis gekommen sind. Die Zahl der Succursales ist 30792. Die Vicaires sind teils Gehilfen der Curés oder selbst der Desservants, teils beauftragt mit der Bedienung unwichtiger Bezirke. Die Zahl derer, welche vom Staat zugelassen sind, beträgt 6555. Dazu hat in den großen Städten, wo der Messedienst zu beträchtlich ist, um von der gewöhnlichen 45 Geistlichkeit bewältigt zu werden, jede Pfarrei mehrere mit dieser Aufgabe beauftragte Prêtres habituels; von solchen hat der Staat über 4000 anerkannt. Die Gesamtzahl dieses niederen Klerus beläuft sich also auf ungefähr 45000.

Hier sind anzufügen die Almoseniere der Lyceen, der Kollegien, der Normalschulen für Lehrer und Lehrerinnen, der verschiedenen Spitäler, Hospize, Asyle aller Art u. s. w. Alle 50 diese ernennt die Staatsverwaltung; aber sie stehen unter der Autorität des betreffenden Bischofs, der ihnen die Amtsverrichtungen untersagen kann. Die Zahlen dieser Fonctionnaires ecclésiastiques ist gegen 3000. Die Militärgeistlichkeit (aumônerie militaire), bestimmt für die Garnisonen von mindestens 2000 Mann, besteht aus 84 Geistlichen, die in keinem besonderen hierarchischen Verbande miteinander stehen. Die Geistlichkeit der 55 Marine dagegen (aumônerie de la marine) umfaßt einen Aumônier en chef, vier Ober-Almoseniere, 26 Almoseniere erster und zweiter Klasse.

Zur Kirche von Frankreich im weiteren Sinne gehören noch die betr. Organisationen in den Kolonien. Eine Anzahl derselben besitzt Bistümer; die anderen werden als apostolische Präfekturen verwaltet. Erstere sind Suffraganbistümer von Bordeaux, und zwar jenes 60 von Basse-terre (Guadeloupe) mit 98 Geistlichen; das von St. Denis auf der Insel

Réunion mit 84 Geistlichen; desgl. das von St. Pierre und Fort de France (Martinique) mit 80 Geistlichen. Die weniger wichtigen Kolonien bilden fünf apostolische Präfekturen: nämlich die von Guyana, bedient von einem Superior und 17 Priestern; vom Senegal und Nebenländern mit einem Präfekten und acht Priestern; von den französischen Niederlassungen in Indien mit einem Präfekten und sieben Priestern; von St. Pierre und Miquelon (Terre neuve) mit einem Superior und vier Priestern, der Insel Mayotte und ihrer Nebenländer mit einem Superior und drei Priestern, zusammen 254 Geistliche. 5

Innerhalb der kirchlichen Organisation kommt der Laienstand zunächst für die Verwaltung des Kirchengutes in Betracht, welche den sogenannten Fabriques paroissiales anvertraut ist. Der Pfarrer und der Maire sitzen von rechtswegen in diesem Conseil de fabrique; die anderen, marguilliers oder fabriciens, sind ursprünglich teils vom Bischof, teils vom Präfekten ernannt; sie erneuern sich abteilungsweise alle drei Jahre, indem die bleibenden Mitglieder neue Räte erwählen. Sie bestimmen selbst ihren Präsidenten; der Pfarrer und der Maire sind von dieser Stellung ausgeschlossen. Die „Fabrik" ist jedoch ohne unmittelbaren Einfluß auf die der Pfarrstelle oder dem betr. Einzelkirchenvermögen zukommenden Geldmittel, welche der Staat der Kirche jährlich zuweist. 10 15

Dessen Budgetabteilung für die katholischen Kultusausgaben hat im vorigen Jahrzehnt eine fühlbare Abminderung erfahren. Denn während die Gesamtsumme i. J. 1877 noch 51 526 000 Fr. betrug, wirft das Staatshaushaltsgesetz für 1897 nur 41 855 600 Mk. aus und zwar: für Erzbischöfe und Bischöfe 981 000, für Generalvikare 507 700, für Domkapitulare 406 500, für Curés 4 421 500, für Desservants und Vicaires 31 317 900, für Pensionen und Unterstützungen 679 000, für Bauausgaben 1 773 000 und als „Beihilfe für Kirchen und Presbyterien" 1 772 000 Fr. 20

Zumal im Hinblick auf die große Zahl von staatlich nicht anerkannten oder lediglich von bischöflicher Verfügung abhängigen geistlichen Stellen bedurfte es natürlich außerdem noch vieler Zuwendungen an die Kirche seit 1801, und es sind viele dauernde Spenden von seiten der Gläubigen nötig, um den äußeren Ansprüchen der gesamten kirchlichen Thätigkeit und Vertretung zu genügen. 25

II. Im Kausalzusammenhang mit solchen materiellen Leistungen für die Kirche steht das rege Leben der religiösen Genossenschaften und die Blüte der werkthätigen Charitas Frankreichs. Die Bildung von Kongregationen im eigentlichen Sinne, der Congregationes religiosae oder klösterlichen, päpstlich bestätigten Vereinigungen, deren Mitglieder die einfachen Gelübde auf Lebenszeit und vor den kirchlichen Oberen ablegen, und von Congregationes saeculares, deren Angehörige nicht auf Lebenszeit oder nur eins oder zwei der einfachen Gelübde ablegen, hat in den letzten Jahrzehnten neben dem Wiedererstarken der staatlich nicht wieder gebilligten oder 1880 aufgehobenen Orden große Fortschritte gemacht. Hand in Hand damit entwickelte sich das Leben der charitativen Vereine, welche teils im Anschluß an Orden oder an Kongregationen, bezw. durch die Dienstleistung solcher mit ihnen innerlich und formell verbunden sind, teils auch in Zusammenhang mit der Pfarrgeistlichkeit stehen, ohne daß ihre Teilnehmer dem weltlichen Leben sich entziehen oder äußerliche Abzeichen einer Genossenschaft führen. Aber schon abgesehen von dieser sub III behandelten Vereinsthätigkeit bestehen in allen Diöcesen des Landes Orden und Kongregationen in bedeutender Anzahl, in vielen Diöcesen zwischen 36 und 40, in mehreren mehr als 50, wie in Paris, Marseille, Lyon (76), Versailles, Amiens. Dabei besitzen naturgemäß die meisten je in so und so vielen Orten des Sprengels Niederlassungen oder auch Klöster. 30 35 40 45

Die geistlichen Orden waren durch die Gesetze vom 13. Februar 1790 und 18. August 1793 abgeschafft worden. Aber Napoleon führte durch ein im Staatsrat beratenes Dekret vom 18. Februar 1809 Genossenschaften von Krankenpflegerinnen ein, indem er sich vorbehielt, ihre Statuten zu prüfen, die Zahl ihrer Mitglieder, ihre Kleidung und ihre Vorrechte zu bestimmen. Die Schwestern über 21 Jahre konnten sich binden durch Gelübde für fünf Jahre; von 16—21 Jahren konnten sie sich nur für ein Jahr verpflichten. Ebenso billigte er die Errichtung von Frauengenossenschaften für den Unterricht. Seitdem sind die religiösen Orden teils erlaubt, teils geduldet. 50

Ein Erlaß des Staatsrates vom 18. März 1836 hat förmlich erklärt, niemals habe die Regierung beabsichtigt, Genossenschaften zu gestatten, in denen man sich einem rein kontemplativen Leben widme, und sie habe immer die gesetzliche Ermächtigung nur auf Genossenschaften für Krankenpflege und Unterricht beschränken wollen. Aber diese Erklärung hat einige Kongregationen nicht gehindert, außer den Mitgliedern, die sich dem Unterricht und der Krankenpflege widmen, eine mehr oder minder große Zahl anderer zu haben, die 55 60

sich dem kontemplativen Leben ergeben. Die staatliche Ermächtigung giebt einer Kongregation die Rechte einer juristischen Person; diese kann mit der Genehmigung der Regierung Geschenke und Vermächtnisse annehmen, erwerben und wieder verkaufen.

Statistische Erhebungen über diese Anstalten finden nicht häufig statt. Der vor-5 letzte offizielle Bericht war vom Jahr 1861, veröffentlicht unter dem Titel **Statistique de la France, résultats généraux du dénombrement de 1861, Strasbourg, Berger Levrault, 1864.** Im Jahre 1878 veröffentlichte der Kultusminister Bardoux infolge einer Entscheidung der Kammern eine Statistik „**État des congregations, communautés et associations religieuses autorisées ou non autorisées. Paris, Im-10 primerie nationale**". Doch giebt dieser Bericht bei den einzelnen Orden keine Ausscheidung der Mitglieder in solche, welche sich dem Unterricht oder der Krankenpflege oder dem beschaulichen Leben widmen. Seit 1878 aber ist überhaupt keine statistische Darstellung des Ordens- und Kongregationsbestandes erfolgt, so daß nur teilweise über die Zahl der Klöster und noch spärlicher über die der Niederlassungen der neuesten Gegenwart zahlen-15 mäßige Angaben erfolgen können. Nur einzelne Orden, wie jener der Benediktiner und der Cisterzienser, haben neuestens über ihren gesamten Stand auf der Erde Einzelnachweise veröffentlicht.

a) Der historischen Stellung nach kommen zunächst die Orden in Betracht, obwohl durch wiederholte Ausweisung aus Frankreich, teils schon 1830, teils 1880, ihre Neu-20 entwickelung nach der Aufhebung von 1790 schwere Störungen erlitt, so daß sie nur ohne staatliche Genehmigung Niederlassungen unterhalten und thätig sind, einer kräftigeren freien Ausbreitung aber noch entsagen müssen (die Orden unterscheiden sich von den Kongregationen durch die Ablegung des feierlichen Gelübdes, das mindestens einjährige Noviziat und die päpstliche Billigung; ihre Mitglieder heißen regulares).

25 Der im Jahre 1880 aufs neue aufgehobene Benediktinerorden, auch hinsichtlich des neuen französischen Zweiges von Solesmes, hielt doch seine französische Ordensprovinz aufrecht und ist, s. unten, durch seine Frauenklöster stattlich vertreten. 1878 besaß der Orden 13 Nebenanstalten zum Mutterhaus von Solesmes mit 239 Mitgliedern. Die auf der Benediktinerregel fußenden Cisterzienser, Trappisten und Karthäuser haben mehrere 30 größere Klöster und namentlich in ihren Abzweigungen für weibliche Ordensangehörige nicht wenige Niederlassungen. Die Cisterzienserregel befolgen die Klöster der Kongregation von Sénanque. Die Trappisten besitzen außer ihrem Stammkloster noch mehrere Ordenshäuser im Lande; im Jahre 1878 gab es 17 Anstalten mit 1158 Ordensgenossen, während die Trappisten von Septfonds (Dep. Allier) in 4 Häusern mit 190 Mönchen thätig 35 waren. Auch besteht im Bistum Sens ein Kloster von Trappistenpredigern. Die Karthäuser konnten 1816 wieder ihr Stammkloster in Besitz nehmen, wo sie in großartiger materieller Kulturarbeit (Kirchen-, Schul-, Krankenhaus-, Wegbauten) für die weite Umgebung wohlthätig sind. Außer diesem Sitz des Ordensgenerals besitzen sie 10 Klöster im Lande (1878 mit 370 Ordensmitgliedern). — Der Franziskanerorden wurde im Jahre 1879 40 aufs neue aufgehoben, ohne jedoch auch in Paris und in Bezug auf seine selbstständigen Abzweigungen in Frankreich aufzuhören. Zu diesen gehört auch die der Rekollekten in 10 Häusern. Außer den weiblichen „Religiösen" des 3. Ordens St. Francisci und des Klarissenordens aber konnten auch die Kapuziner sich erhalten. Die im Jahre 1878 vorhandenen 5 Provinzen der letzteren, nämlich Paris, Lyon, Toulouse, Savoyen, Korsika, 45 blieben und hiermit fast alle die früheren 30 Häuser (1878 mit 404 Mönchen). Zum 3. Orden des hl. Franziskus gehört sodann eine Kongregation von Laien, die „Hospitaliter", in Krankenpflege und Irrenhäusern des Landes mannigfach dienend. — Der Augustinerorden besitzt vor allem in den an seine Regel sich haltenden „Barmherzigen Brüdern" eine hervorragende Vertretung in Frankreich, durch Einrichtung von Irrenanstalten, von Häusern 50 für Skrophulöse und andere Häuser der Wohlthätigkeit verdienstvoll. Ebenso gehört der Orden der Prämonstratenser zu dem Ganzen der Augustiner im weiteren Sinn. Dieselben sind regulierte Chorherrn vom hl. Augustin, in Frankreich größerenteils in der **Congregatio Gallica** vereinigt; es giebt im Lande 2 Abteien und 4 Priorate, deren Geistliche den Aufgaben des Pfarrklerus sich widmen. — Der wesentlich auf Predigt und Seelsorge 55 gerichtete **Ordo clericorum** der Dominikaner (also nicht ein Mönchsorden) kam nach seiner Beseitigung aus Frankreich doch wieder zu einiger Entwickelung; er besitzt hier 10 Klöster, abgesehen von seinen Frauenklöstern. — Der Orden der Jesuiten hat, auch ohne heute der staatlichen Genehmigung sich zu erfreuen, nicht nur eine Niederlassung in Paris, sondern es sind auch im Lande zahlreiche Mitglieder der Gesellschaft Jesu an Anstalten ver-60 schiedenster Art thätig. Nur der früher öfter angegriffene politische Einfluß dieses Ordens

tritt etwas weniger hervor. — Infolge seiner vorhandenen Niederlassungen erscheint noch erwähnenswert der Orden der Karmeliter, sowohl der strengen Observanz, nämlich der „unbeschuhten“ Karmeliter, in ihren beiden Provinzen Aquitanien und Avignon (eine Niederlassung auch in Paris), als auch der beschuhten (mit nur einem Priorate).

Dem Männerorden schließen wir hier sogenannte weibliche Orden nicht unmittelbar 5 an, da sie fast ohne Ausnahme die oben angeführten Voraussetzungen wirklicher Orden nicht vollständig erfüllen, wohl aber die der Congregationes religiosae. Daher kommen hier bereits letztere und zwar in Bezug auf männliche Genossenschaften in Betracht, wenn sie auch bezüglich ihrer Zahl und deshalb auch ihres Einflusses den weiblichen nachstehen.

b) Die stärkste Verbreitung unter den männlichen Congregationes religiosae fanden 10 die „Christlichen Schulbrüder“ (frères de la doctrine chrétienne). Gegründet 1724 und 1804 bzw. 1819 in Paris wiederauflebend, hat diese lediglich aus Laien bestehende Kongregation im ganzen in etwa 1300 Häusern 12000 Mitglieder, davon mehr als die Hälfte in Frankreich, wie schon zum Mutterhaus in Paris gegen 500 Brüder gehören. Die Organisation (mit einem zweiten Mutterhaus zu Clermont-Ferrand) zeigt Provinzen 15 und Distrikte; die Eintretenden haben außer den drei einfachen Gelübden auch das des unentgeltlichen Unterrichts abzulegen, welches sich allerdings nicht auf Zuschüsse von seiten der Gemeinden und anderer Körperschaften erstreckt. — Sodann sind die Redemptoristen (Liguorianer), welche ihre Hauptaufgaben in Volksmissionen und Seelsorge erkennen, in mehreren Klöstern ihrer Provinz Gallia thätig. — Eine andere der Congregationes reli- 20 giosae bilden auch die Hospitalbrüder, s. oben. — Unter den Congregationes saeculares sodann finden wir eine größere Mannigfaltigkeit. Hierher gehören die „Lazaristen- oder Missionspriester“ vom hl. Vincent de Paul, noch von letzterem selbst gestiftet und nach dem im Jahre 1632 erworbenen Kolleggebäude St. Lazarus in Paris benannt. Wie die äußere, so wurde auch die innere Mission (Volksmissionen, Seminarien) als Aufgabe 25 der Kongregation festgestellt. Bei der Anpassungsfähigkeit der Satzungen, wie dieselbe den Schöpfungen Vincents eignet, erfuhren letztere eine rasche und dauernde Verbreitung, so daß denn auch diese Männerkongregation (Weltpriester, zweijähriges Noviziat, die einzelnen Niederlassungen [= Konvikte] den Bischöfen und den betreffenden Ortspfarrern unterstellt) zur Zeit gegen 60 Häuser und 700 Mitglieder in Frankreich besitzt. — In den 30 Klerikalseminarien von 18 Diöcesen unterrichtet die Congrégation de St. Sulpice. — Die Oratorianer, seit 1852 wieder in Paris neu erstanden, haben als „Oratorium unseres Herrn Jesu und der unbefleckten Jungfrau Maria“ eine Anzahl von Häusern im Lande. — Desgleichen unterhält die 1855 (in Turin) entstandene Kongregation des „Oratoriums des hl. Franz von Sales“ eine Anzahl „Oratorien“ in Frankreich, d. i. Niederlassungen zur 35 Erziehung und Ausbildung von Knaben. — Zahlreich sind die Niederlassungen der dem Unterrichte vor allem gewidmeten Kongregation der Maristen- oder Marienbrüder, welche in ihren 2 Provinzen Lyon und Paris etwa 200 Häuser besitzen. Sie unterstellen sich der geistlichen Leitung der Kongregation der Maristenpriester, welche wesentlich der äußeren Mission sich zuwendet. Zu den Kongregationen für Unterricht und Erziehung gehören 40 sodann besonders auch die „Josephsbrüder vom hl. Kreuz“ (frères de St. Croix dits de St. Joseph); sie haben ungefähr 40 Institute in Frankreich. Ebenso ist die Picpuskongregation oder „Gesellschaft der hl. Herzen Jesu und Maria“ (Picpus ist der Name der Straße, an welcher die Mutterhäuser des männlichen und weiblichen Zweiges der Kongregation stehen) teilweise dem Unterrichte, besonders in Seminarien, zugewendet. Unge- 45 fähr zehn andere Männerkongregationen haben teils für Aufgaben der Charitas teils für gebets- und gottesdienstliche Übungen einige Bedeutung erlangt, unter ihnen die Brüder vom Kreuze Jesu (1880 hatten sie 29 Unterrichtsanstalten und 16 Hospize); die Brüder der christlichen Lehre, vom Elsaß her einigermaßen ausgebreitet (auch in Paris thätig); die Brüder des hl. Viator; die der christlichen Schulen von der Barmherzigkeit; besonders 50 aber die „Brüder vom hl. Vincent de Paul“, von welchen namentlich Häuser für Lehrlinge und junge Arbeiter, auch Waisenhäuser gegründet und versorgt werden (1874 kirchlich bestätigt), wie sich ein Zweig dieser Kongregation auch der äußeren Mission widmet.

Ein besonderes Arbeitsfeld nämlich, welches insofern in Frankreich liegt, als hier die 55 Arbeitenden und die Mittel zum Fortgang der Sache in der Ferne gewonnen werden, bildet die äußere Mission. Eine größere Anzahl von Kongregationen entstand für dieselbe neben den missionsthätigen Orden in Frankreich, wie auch deren Erfolge in verschiedenen überseeischen Gebieten, besonders in Afrika, sich als bedeutend erweisen. Die beteiligten Kongregationen verfolgen ihre Aufgabe zunächst durch die von ihnen gegründeten 60

und unterhaltenen Seminarien, welche durch das Land hin verteilt sind, wobei oft mehrere einer und derselben Genossenschaft dienen.

An der Spitze steht a) die „Société der auswärtigen Missionen von Paris". Im Jahre 1820 neu errichtet, hat die Kongregation bis jetzt über 1200 Missionare ausgesandt. Nicht weniger als 28 Missionen als apostolische Präfekturen mit etwa 800000 Seelen werden von den Priestern dieser Gemeinschaft zur Zeit geleitet. Während diese Pariser Körperschaft hauptsächlich Ostasien zugewendet ist, richtet sich b) das „Lyoner Seminar für afrikanische Missionen" nach Süden. Zwei apostolische Schulen in Frankreich dienen als Vorbereitungsanstalten für das Seminar, während in Afrika mehr als 70 Väter der Gesellschaft wirken. Außerdem widmen sich der äußeren Mission c) die Maristen (pères de la société de Marie) zu Lyon, d) die Oblaten des hl. Franz von Sales von Troyes, welche auch der inneren Mission dienen (besonders für junge Arbeiter), e) die Picpuskongregation, f) die Kongregation des heiligsten Herzens Jesu (pères), deren jetziges Mutterhaus in Antwerpen sich befindet, g) die Väter vom heiligen Geiste, aus zwei anderen Kongregationen 1848 vereinigt (auch die „schwarzen Väter" genannt), besonders in Afrika thätig, wie h) die „weißen Väter des Kardinals Lavigerie" oder die „Missionare U. L. Frau in Afrika", 1868 entstanden, welchen die „Schwestern U. L. Frau von Afrika", in Schulen, Waisenhäusern und Spitälern zur Seite stehen. i) Die Société des prêtres de la miséricorde sous le titre de l'immaculée conception, mit der Propaganda zu Rom in näherer Verbindung, bildet in zwei Anstalten geistliche Arbeiter für auswärtige wie auch für Missionen im Inlande aus. Ebenso hat k) die Kongregation der Lazaristen eine große Thätigkeit schon seit 1643 entfaltet, nachdem sie als „Gesellschaft der Priester der Mission" oder Congregatio missionis sich auch zu der auswärtigen Arbeit verpflichtet fühlte. Sie besitzt besonders in der Levante, in China, in Südamerika, in den Vereinigten Staaten je eine Anzahl von Kongregationshäusern. l) Die Prêtres de Ste. Croix (Sitz zu Neuilly), m) die Prêtres des sacrés coeurs de Jesus et Marie, n) die Frères de l'instruction chrétienne (Mutterhaus Ploërmel) gehören gleichfalls zu den Kongregationen, die teilweise in der äußeren Mission thätig sind. Unter den Orden nennen wir hier hauptsächlich den der Jesuiten, sodann die Augustiner de l'assomption. — Über die Vereinigungen von Laien und Geistlichen für die Mission in den sogenannten Oeuvres siehe unter V.

Soweit nun die Männerkongregationen und -orden der staatlichen Genehmigung entbehren, sind sie für die Verwaltung äußeren Besitzes genötigt, diesen auf den Namen eines oder mehrerer Mitglieder zu stellen. Meistens treten sie als eine Société civile immobilière oder als Aktiengesellschaften auf. Aber dies veranlaßt beträchtliche Kosten, z. B. für das Recht der Nachfolge beim Tode jeden Genossenschafters, und kann Verwickelungen bringen. Einzelnen Kongregationen und Orden war es vorteilhaft, daß die Regierung trotz mangelnder Genehmigung zu ihnen in Beziehung trat. So gewährte die Julireigerung den Trappisten nach kurzer Vertreibung des Ordens eine große Landbewilligung in Algier und viele Begünstigungen für deren Verwaltung. Anderen nicht anerkannten Gemeinschaften wurde der Gottesdienst in Irrenhäusern und einigen Gefängnissen übertragen. Die Statistik von 1878 weist 384 Männeranstalten nicht genehmigter Orden und Kongregationen auf; sie gehörten 50—60 Körperschaften an und umfaßten 7444 Religiosen. Die Mitgliederzahl der genehmigten Männergenossenschaften aber betrug damals 22843. Darunter befanden sich 20341 Angehörige jener 23 Kongregationen, welche sich ausdrücklich dem Unterricht widmen und deshalb als établissements d'utilité publique durch Gesetz vom 15. März 1850 anerkannt wurden, sodaß sie an den Kommunalschulen Lehrer werden konnten. Diese Anerkennung ist ihnen vom Staatsrat erteilt. So beträgt die Zahl der Männergenossenschaften mit staatlicher Genehmigung im ganzen nur 32 gegenüber hunderten von weiblichen Vereinigungen. Für letztere nämlich genügt ein Dekret oder Befehl des Staatsoberhauptes, während für Männerkongregationen die Zustimmung der gesetzgebenden Gewalt erforderlich ist, auf deren Einholung namentlich seit 1878 verzichtet wird.

Schon deshalb konnte dann für das kirchliche und charitative Leben Frankreichs die Entwickelung des weiblichen Kongregationswesens von ungleich größerer Bedeutung werden als jenes der Männer. Die früheren Jahrhunderte aber wie die letzten Jahrzehnte bekunden eine derartige Lebhaftigkeit Frankreichs in Bezug auf die Stiftung von religiösen Körperschaften, wie sie in keinem andern katholischen Lande sich zeigt. Immer neue Abänderungen bereits vorhandener Ordens- oder Kongregationsregeln dienten dazu, Neubildungen hervorzurufen, welche der verschiedensten Geistesart der Individuen zusagen, sodaß immer erfolgreicher in diese kirchlichen Verbände eingeladen werden kann. Im

Jahre 1878 gab es 224 für ganz Frankreich genehmigte Kongregationen (darunter 58 für Unterricht und 155 für Unterricht und Krankenpflege) mit 2450 Anstalten und 93215 Schwestern. Sodann waren 35 diöcesane Kongregationen genehmigt mit 102 Anstalten und 3794 Schwestern; dazu noch 332 lokale (communautés à superieure locale indépendantes), darunter 312 für Unterricht, 157 zugleich auch für Krankenpflege, 16 für kontemplatives Leben. Ihre Mitgliederzahl belief sich auf 16741. Die Gesamtzahl der Mitglieder aller genehmigten Frauenkongregationen betrug also 113750. Seitdem ist aber noch ein beträchtlicher Zuwachs besonders auch in der Anzahl der Niederlassungen erfolgt, zumal man keineswegs an Mangel an Novizen oder Beitretenden leidet und die Sociétés jeder Art von Charitas immer neue Arbeitsfelder für die Schwestern eröffnen. Sehen wir nach den einzelnen Kongregationen.

Die bedeutendste Verbreitung hat die „Confrérie de la charité", wie diese Vereinigung in der Urkunde ihres Stifters Vincent de Paul heißt, nach welchem sie gewöhnlich genannt wird, bestehend aus den „Filles de charité" oder „Soeurs de Saint Vincent de Paul", welche eine Kongregation bilden, und aus den „Conférences de la soc. de St. V. de P.", welche in freien Vereinigungen von Mitgliedern ohne dauernde Verpflichtungen die ursprünglichste Einrichtung des Stifters fortführen. Obgleich anfangs nur zum Besuche und zur Versorgung der Kranken und Hilfsbedürftigen in deren Wohnung verpflichtet, hat die große Genossenschaft doch neben ausgedehntester Entwickelung jeglicher Krankenpflege auch in umfassender Weise die Erziehung und den Unterricht verlassener und verwaister Kinder als besondere Aufgabe erwählt. Es fand aber infolge der Einrichtungen und der Sinnesart der Vincentinerinnen deren Kongregation eine mächtige Ausbreitung in der katholischen Welt. Die Zahl der Schwestern beläuft sich daher zur Zeit auf 30000, welche z. B. in Italien 470 Niederlassungen, in Spanien 306, in Österreich deren 188 besitzen. Auch ins Bereich der Heidenmission sendet Frankreich Schwestern aus, im Anschluß an die Missionskongregation des hl. Vincenz (s. S. 178,21). In Frankreich selbst aber arbeiten die bei uns vom Volke „barmherzige Schwestern" benannten soeurs de St. Vincent d. P. in mehr als 850 Niederlassungen außerhalb Paris und seines Stadtgebietes oder Bannmeile (banlieue). In letzterem Bereich bestehen 44 Stationen, conférences genannt (Spitäler, Waisenhäuser und 34 Kongregationshäuser für verschiedene Aufgaben). Paris besitzt 94 Conférences und Kongregationshäuser, 37 Niederlassungen (maisons) für die Jugendbildung, 30 für die jungen Leute des Arbeiter- und Handwerkerstandes, 10 für religiöse Unterweisung. So besitzt Paris im weiteren Sinne 215 conférences, mit etwas über 600 Soeurs oder Filles. Der Dienst in mehr als 30 Spitälern wurde zwar durch die Stadtverwaltung diesen barmherzigen Schwestern entzogen; doch blieben ihnen hier immerhin noch 4 Krankenhäuser, 2 Hospize, das Invalidenhotel und ein Asyl. Sie leiten auch die Mehrzahl der Waisenhäuser von Paris und über 140 in den Departements.

Wendet man sich von dieser hervortretendsten Erscheinung des kirchlichen Ordenswesens in Frankreich jenen verwandten Bildungen zu, welche teils den Namen eines Ordens führen, teils nach den Regeln eines Ordens als Congregatio bestehen, so überschaut man nur Körperschaften von mäßiger äußerer Ausdehnung.

Der Regel des Benediktinerordens schließen sich an: die Kongregation von der ewigen Anbetung des allerheiligsten Sakramentes (13 Klöster), die Kongregation von Kalvaria (6 Klöster), die Kongregation vom heiligsten Herzen u. a. m.; im ganzen 44 Klöster. — Der 2. Orden des hl. Franziskus, d. i. der Klarissenorden (nach der hl. Klara benannt), hat 20 Klöster im Lande. Zum 3. Orden des hl. Franziskus gehören die Elisabetherinnen, genannt nach der hl. Elisabeth von Thüringen; sie haben ein Ordenshaus in Paris. (Verschieden hiervon ist die „Mission der hl. Elisabeth von Thüringen", geleitet von den Missionspriestern vom hl. Vincenz von Paul, d. i. Lazaristen. Dieselbe nimmt sich namentlich der geistlichen Bedürfnisse und leiblichen Not von Deutschen in Paris an.) — Den Regeln des Augustinerordens sind a) zunächst die Kongregationen der Ursulinerinnen angepaßt, welche den Unterricht von Mädchen als Aufgabe denen des Ordens hinzufügten. Sie haben ungefähr 110 Klöster in Frankreich, beinahe die Hälfte aller Klöster dieser Observanz (im Jahre 1880 erst 63). b) Hierher gehören auch die Salesianerinnen oder Schwestern der Heimsuchung Mariä (oder Visitantinnen), der Erziehung der weiblichen Jugend zugewendet; sie sind in etwa 70 Klöstern Frankreichs thätig, welche keine formelle Verbindung unter einander besitzen. c) In Frankreich entstanden auch die Büßerinnen der „Frauen vom guten Hirten" und der „Schwestern von der Zuflucht" (soeurs de charité de refuge) zu Paris und zu Caen mit dem Haupthause in ersterer Stadt. d) Die „Hospitali-

terinnen des hl. Joseph von Bordeaux" zur Pflege von Waisenmädchen haben eine große Verbreitung im Lande, z. B. in der Diöcese Bordeaux allein 54 Kongregationshäuser. e) In mehr als 100 Anstalten sind die „Hospitaliterinnen des hl. Thomas von Villanova" oder „Nonnen U. L. Frau von der Gnade" teils mit Unterricht und Erziehung, teils in Krankenpflege thätig. f) 60—70 Anstalten für dürftige und andere Kinder haben die „Frauen des Mitleidens der hl. Jungfrau" inne, und g) die „Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu", 1866 zu Paris gegründet, widmen sich in etwa 90 Niederlassungen dem Mädchenunterricht, Armenschulen und jungen Fabrikarbeiterinnen. — Dem Dominikanerorden gehören in Frankreich 18 Nonnenklöster an, welche Erziehung und Unterricht pflegen, desgleichen 6 Klöster regulierter Tertiarinnen vom hl. Dominikus (auch Mantellatae genannt) mit gleicher Aufgabe. — Zum Karmeliterorden, welcher wesentlich dem Gebetsleben sich widmet, gehören die Klöster der Karmeliterinnen, wohl 70—80, dazu die Karmeliter-Tertiarinnen von Avranches, welche besonders als Lehrerinnen und im Krankendienst thätig sind, (auch in weltlicher Kleidung).

Unter den eigentlichen Congregationes findet man als größere Gemeinschaften hauptsächlich die nachfolgenden. Zunächst erscheinen als Congregationes religiosae: 1. Die petites soeurs des pauvres, gegründet 1840 zu St. Servan bei St. Malo (Bretagne). Sie widmen sich vor allem der Fürsorge für arme altersschwache Leute, welche sie in Asyle sammeln und darin hauptsächlich mit den Naturalgaben erhalten, welche sie durch tägliches Terminieren erwerben; das dabei ihnen gespendete Geld darf zu keinerlei Vermögensbildung verwendet werden. Rasch nahm die Zahl der Niederlassungen zu; im Jahre 1878 zählte man 2684 Schwestern in 184 Anstalten, jetzt ungefähr 4500 Schwestern und 275 Asyle, in welchen 30000 alte Arme versorgt werden; davon besitzt Paris 5 Anstalten mit mehr als 1000 Pfleglingen über 60 Jahre alt. 2. Die Josephsschwestern von Clugny, 1819 gegründet und 1854 vom Papste bestätigt, dem Jugendunterricht und der äußeren Mission, auch der Krankenpflege sich widmend, vor allem in sämtlichen Kolonien Frankreichs außer Cochinchina. (3. Die Frauen vom guten Hirten, 1835 zu Angers gegründet, s. oben bei den Kongregationen des Augustinerordens.) — Zahlreicher sind die Congregationes saeculares, unter welchen eine größere Verbreitung etwa die folgenden besitzen. Älter als die Vincentinerinnen sind namentlich zwei: 1. Die Schwestern der christlichen Lehre von Nancy, auch Vatelottes genannt (nach ihrem Stifter Vatel), zur Krankenpflege und unentgeltlichem Unterrichte bestimmt, seit 1615. Ihre Zahl beträgt zwischen 800 und 900, welche in nahezu 200 Niederlassungen thätig sind (im Jahre 1878 wurden 2315 Schwestern gezählt). 2. Die Töchter vom Kreuze, 1625 entstanden, jetzt 6 von einander unabhängige Kongregationen, im ganzen mit wenigstens 200 Niederlassungen, dem Mädchenunterricht gewidmet. — Weiterhin wurden begründet: 3. Die Töchter der heil. Familie, ursprünglich als Töchter der heil. Genofeva 1636 entstanden, aber unter dem jetzigen Namen erneuert 1817. Sie haben etwa 900 öffentliche Schulen inne. 4. Die Schwestern vom hl. Joseph, mehrere Kongregationen besonders für Mädchenerziehung. Die Kongregation mit dem Mutterhaus in Bourg (Dep. Ain) verfügte schon 1878 über 1625 Schwestern; jene von Puy (seit 1651) besitzt jetzt über 500 Häuser; im Jahre 1878 gehörten ihr nur 728 Schwestern an. Die Kongregation von Lyon, vorzugsweise in Gefängnissen thätig, besaß 1878 in 155 Häusern 2520 Schwestern. (Die Josephsschwestern von Chambery sind eifrig in Skandinavien thätig; in Kopenhagen arbeiten 110 Mitglieder dieser Kongregation). 5. Die Schwestern (Töchter) der Vorsehung, in eine größere Anzahl von Kongregationen verzweigt, erlangten in Anstalten und Schulen für Mädchen eine weite Verbreitung. 6. Die Schwestern vom Jesuskinde, 5 Kongregationen, gleichfalls für Mädchenunterricht, betreiben ungefähr 50 Filialinstitute. 7. Die Schwestern vom hl. Karl sind in ihrem Bestande nur mäßig über jenen von 1878 gestiegen; sie hatten damals jedoch schon 2226 Schwestern in 101 Töchterhäusern und dem Mutterhaus zu Lyon. 8. Eine bedeutendere Kongregation für Krankenpflege, jedoch auch für Unterricht, ist die der Schwestern von der Opferung Mariens, mit dem Mutterhaus zu Tours, 1811 staatlich anerkannt. 9. Die Töchter des hl. Geistes sind in weit über 100 Anstalten thätig (Mutterhaus St. Brieuc). 10. Die Töchter der Weisheit, mit etwa 170 Niederlassungen, thätig in Schulen und Internaten, sowie an Taubstummen, verbreiteten sich in ganz Frankreich. Diese Filles de la Sagesse besaßen im Jahre 1878 105 Filialen und zählten 2588 Schwestern. Das Mutterhaus ist in S. Laurent für Sèvres (in der Vendée). 11. Die Damen von Nevers oder Schwestern der Liebe und christlichen Unterweisung, der Krankenpflege und dem Unterrichte sich widmend; sie besitzen ungefähr 260 Anstalten (nur 81 im Jahre 1878 bei 2080 Schwestern). 12. Die Schwestern der christlichen Liebe,

drei Kongregationen, die bedeutendste mit dem Mutterhaus zu Besançon. In denselben waren bereits im Jahre 1880 2343 Schwestern thätig, und zwar in ungefähr 530 Anstalten, nämlich vor allem in Schulen und Internaten, sodann in Waisenhäusern, Irrenanstalten und Spitälern. 13. Die Kreuzschwestern vom hl. Andreas, in Schulen, Kinderbewahranstalten und Spitälern wirkend, besaßen 1880 ungefähr 2500 Schwestern in 367 Häusern in Frankreich. (Sie haben auch etliche Niederlassungen in Spanien und Italien.) 14. Die Töchter Jesu, vier französische Kongregationen mit annähernd 500 Mitgliedern, arbeiten zumeist in Mädchenschulen. 15. Die Schwestern von der Unbefleckten Empfängnis, 7 Kongregationen für Krankenpflege und Unterricht. 16. Die Dienerinnen Mariens, für Spitäler, Waisenhäuser und Asyle bestimmt, vorwiegend in Südwestfrankreich, in 170 Niederlassungen thätig. 17. Die Damen von der heil. Vereinigung widmen sich in Nordfrankreich in 125—150 Niederlassungen dem Unterricht und der Jugenderziehung. — Mit diesen gekennzeichneten Kongregationen sind noch keineswegs alle diejenigen genannt, welche eine reiche Thätigkeit entfalten. Es giebt noch eine Anzahl mit je 100—300 Schwestern und je 40—70 Niederlassungen. Wir nennen als Beispiele nur die Töchter vom Jesuskinde, die Schwestern der christlichen Liebe von Evron, die Nonnen von der Unbefleckten Empfängnis, besonders aber die Frauen vom guten Beistand und die Schwestern der Liebe U. L. Frau. Sodann haben sich in vielen Diöcesen Kongregationen gebildet, welche nur innerhalb eines oder nur weniger benachbarter Sprengel sich ausbreiten wollten, aber das Gesamtbild der geistlichen Körperschaften und ihres Wirkens überaus reich gestalten. Daher kann fast jeder Art von Not des menschlichen Lebens gegenüber von einzelnen kirchlichen Genossenschaften gleichsam berufsmäßige Hilfe oder Linderung angeboten werden. Wenn die Statistik von 1878 als nicht anerkannte Frauenanstalten 602 mit 14003 Schwestern zählte, so ist man heute über diese Summen jedenfalls sehr beträchtlich hinausgeschritten.

Belief sich aber die Gesamtzahl aller Ordens- und Kongregationsmitglieder beiderlei Geschlechts im Jahre 1878 auf 158000, und bei der Erhebung von 1861 nur auf 108100, so werden wir trotz der Ordensausweisungen von 1880 doch mindestens den gleichen Zuwachs von 1878 bis heute, wie er von 1861 an bis 1878 vor sich gegangen war, anzunehmen haben, also einen derzeitigen Mitgliederstand der geistlichen Genossenschaften von 200000 Personen.

Wir schließen hier eine von Herrn Mailly, Missionspriester vom h. Vincenz von Paul, zusammengestellte Übersicht über die im 17. und 18. Jahrhundert gegründeten und noch bestehenden Niederlassungen von Frauenkongregationen und eine Zusammenstellung der Orden im Jahre 1792 und im Jahre 1880 an.

1. Gemeinschaften aus dem 17. und 18. Jahrhundert, welche noch jetzt fortbestehen.

Namen der Gemeinschaften	Diöcesen	Gründungsjahr
XVII. Jahrhundert		
Filles de la Charité	Paris	1634
Soeurs de Sainte Marthe	Angoulême	1645
" St. Joseph	Annecy	1650
" St. Joseph	Lyon	1650
" la Sainte Trinité	Lyon	1650
" St. Joseph	Puy	1650
" St. Charles	Nancy	1651—63
" Marie Immaculée	Bourges	1657
" St. Joseph	Viviers	1661
" la Charité	Bourges	1662
" la Providence	Rouen	1666
" l'Instruction de l'Enfant Jésus	Puy	1668
" Saint Dominique Tertiaires	Puy	1670
" la Croix	Albi	1760
" l'union de St. François, tertiaires	Rodez	1672

Namen der Gemeinschaften	Diöcesen	Gründungsjahr
Soeurs de la Croix	Puy	1673
„ l'Union de St. François, tertiaires	Rodez	1678
„ St. Joseph, de l'union	Rodez	1680
„ St. Charles	Lyon	1680
„ la Charité de Notre Dame	Laval	1682
„ l'Union chrétienne	Luçon	1682
„ la Charité chrétienne	Nevers	1682
„ St. Joseph	Rodez	1682
„ la Providence	Bayeux	1683
„ St. Joseph	Grenoble	1683
„ St. Joseph	Valence	1683
„ Présentation de la Sainte Vierge	Tours	1684
„ la St. Trinité	Valence	1693
„ St Maurice	Chartres	1696
„ Ernemont	Rouen	1698
„ l'Enfant Jésus	Reims	XVII. Jahrh.
„ la Croix	Limoges	XVII. „
XVIII. Jahrhundert		
„ la Doctrine Chrétienne	Nancy	1700
„ la Providence	Evreux	1702
„ la Sagesse	Luçon	1703
„ St. Joseph	Viviers	1703
„ St. Esprit	St. Brieuc	1706
„ St. Joseph	Viviers	1712
„ Bon Sauveur	Coutances	1712
„ l'Enfant Jésus	Soissons	1714
„ St. Sacrement	Valence	1715
„ St. Joseph du bon pasteur	Clermont-Ferrand	1723
„ la Providence	Seez	1727
„ Notre Dame	Lyon	1732
„ la Miséricorde	Perigneux	1747
„ la présentation de Notre Dame	Albi	1755
„ l'instruction Chrétienne	Saint-Dié	1762
„ la Providence	Besançon	1780
„ de S. S. Coeurs de Louvencourt	Amiens	XVIII. Jahrh.
„ de l'instruction Chrétienne	Troyes	„ „
„ de St. Joseph	Viviers	„ „

31 Gemeinschaften wurden im 17. Jahrhunderts gegründet, 19 im 18. Jahrhundert. Nicht gezählt sind die nach ihrer Auflösung im Jahre 1792 nicht wieder erstandenen.

2. Amtliches Verzeichnis der Ordensgemeinschaften im Jahre 1792:

Augustiner	15000
Benediktiner	8000
Cisterzienser	10000
Orden von Fontervault	15000
Dominikaner	4000
Clarissinnen	12000
Carmeliterinnen	3000
Ursulinerinnen	9000
Visitantinnen	7000
Gemeinschaften zum thätigen Leben	ca. 5500
	89 000

Die Zahl der Vincentinerinnen betrug ungefähr 3500 in 375 Häusern.

3. Auszug aus der 1880 veröffentlichten amtlichen Statistik von 1878:

Communautés à Superieure Générale		Communautés Indépendantes	
Augustiner	7	Augustiner	8
Dominikaner	10	Dominikaner	19
Franziskaner	17	Franziskaner	19
Soeurs de l'Immaculée Concept.	8	Soeurs de l'Im. Concépt.	7
Soeurs de la Croix	7	Soeurs de la Croix	15
S. de la Miséricorde	15	S. de la Miséric.	21
S. de la Providence	15	S. de Providence	7
S. de St. Joseph	44	S. de S. Joseph	41
Ursulinerinnen	8	Ursulinerinnen	55

An einem solchen religiösen Heere von aufopfernden Seelen und geschickten, berufstüchtigen Männern und Frauen besitzt die katholische Kirche und Weltanschauung eine unüberschätzbare, dauernd verlässige Macht, insbesondere gegenüber feindlichen Kreisen der Bevölkerung, welche zudem nie zu einer Zusammenfassung nach einem einheitlichen und deutlichen Ziele gelangen. Dabei sind aber jene Körperschaften nur der eine Hauptteil der kirchlichen Heerkörper: entweder in direktem Zusammenhang mit ihnen oder doch als besondere Vereinigungen sich ihnen anschließend, auch kooperierend, kommen noch mehrere Hunderttausende von Laien ganz wesentlich in Betracht.

c) In dreierlei Formen zeigt sich deren formulierter Anschluß an die Thätigkeit der Orden oder allerdings auch des Pfarrdienstes. Zunächst nämlich sind es sehr viele einzelne, welche, in ihrem weltlichen Stande weiterlebend, zu Kongregationen ihres Wohnortes dadurch in enge Beziehung treten, daß sie nach deren Anweisungen religiöse Übungen pflegen, Werke der Charitas vollbringen oder beim Kinderunterricht unterstützen. Die dames de charité, welche in fast allen Orten der Pfarrgeistlichkeit als dienender Kreis sich zur Verfügung stellen, bilden eine besondere Art dieser Laien. Sodann finden wir auch in Frankreich eine große Verbreitung der kirchlichen Bruderschaften, d. i. der Vereine von Laien des einen oder des anderen Geschlechts, gegründet zu einem Werk der Frömmigkeit (z. B. Gebete für die Seelen im Fegfeuer zu sprechen) oder zu solchen der Barmherzigkeit. In Südfrankreich z. B. bestehen in vielen Städten die schwarzen, die grauen, die blauen Büßer als volkstümliche Bruderschaften, deren Auftreten den Eindruck öffentlicher Aufzüge und Ceremonien der Kirche erhöht. Sie befinden sich allerdings völlig unter der Leitung der Ortsgeistlichkeit.

Die erfolgreichste und einer günstigen Fortentwickelung gewisseste Art kirchlich gesinnter Gemeinschaften aber sind die besonderen Vereine für Zwecke, welche aus der Aufgabe, der Thätigkeit und Stellung der Kirche sich ergeben, z. B. Dienst an den Armen, Gebetsübung, Sonntagsheiligung.

Eine bewundernswerte Mannigfaltigkeit und Stärke gewann diese Entwickelung von Sociétés, Associations oder zumeist sogenannten Oeuvres in Paris, nach dessen Vorbild und durch dessen Anregungen es auch in den meisten größeren Städten zu eifrigem charitativem Wirken kam. Eine Übersicht über dasjenige, was Paris in dieser Hinsicht leistet, gewährt daher auch einen geeigneten Einblick in das kirchliche und charitative Arbeiten Frankreichs überhaupt.

(Paris.) Nach den verschiedenen Revolutionen, welche seit einem Jahrhundert in Paris stattfanden, haben allerdings republikanische Regierungen oder radikalere Stadtverwaltungen (bezw. der Seinepräfekt) es sich angelegen sein lassen, Wohlthätigkeit und Sorge für die Schwachen durch Ämter und Einrichtungen öffentlicher Natur zu pflegen und Körperschaften zu fördern, welche durchaus auf Dienste der Kongregationen verzichten und diese durch Laienkräfte ersetzen. Daher begegnen wir vor allem der 1801 und 1849 geschaffenen „Verwaltung der öffentlichen Unterstützung", 1896 neuerdings genau geordnet. Der Seinepräfekt, Polizeipräfekt, 10 Munizipalratsmitglieder, zwei Maires, zwei Administratoren des „Bureaus der Wohlthätigkeit" u. a. sind die Mitglieder dieser Körperschaft, der Assistance publique. Dieselbe untersteht der „Direction generale de l'Assistance et de l'hygiène publiques, im Jahre 1884 als eine Abteilung im Ministerium des Inneren hergestellt, mit vier „Bureaus". Deren zweites beaufsichtigt die Anstalten für Kinder, das dritte hat u. a. die Bureaux de bienfaisance unter sich, d. i. die staatlich-kommunalen Wohlthätigkeitsbureaus, welche im Mairiehause jedes der 20 Arondissements ganz in der Weise eines behördlichen Körpers zusammengesetzt sind (Maire, Adjunkt, 12 vom

Seinepräfekten ernannte Verwalter, ein bezahlter Kassier sind die regelmäßigen Mitglieder neben dem Arzte, Chirurgen ꝛc.). Nur etliche vom Bureau ernannte Private („Kommissäre") und Damen (auch hier als D. de charité bezeichnet) vertreten sozusagen die freie Mitwirkung der Bürgerschaft. (In den Maisons de sécours dieser öffentlichen Armenpflegen versehen allerdings auch Kongregationen teilweise den Dienst, nämlich in 14 unter 46 Häusern der 20 Arondissements.) Wie man hierbei der Verbindung mit geistlichen oder kirchlichen Elementen abgeneigt ist, so wurde auch neuerdings in vielen Anstalten, welche der Gemeinde gehören, die Thätigkeit von Kongregationen beseitigt oder abgelehnt. So mußten die Soeurs de la charité und andere aus den Spitälern weichen; von den 61 Krippenanstalten der Stadt haben 33 Laiendienst, desgl. 23 von den 29 im Departement außer der Stadt; ebenso sind von den Kindergärten (écoles maternelles) nur 45 in der Stadt und 33 im Departement in den Händen von soeurs, meist Vincentinerinnen; dagegen werden 154 (Paris) und 128 (Dep.) von weltlichen Kindergärtnerinnen versehen. Zahlreich sind die von einzelnen Wohlthätern gestifteten Anstalten für Greise, an besonderen Gebrechen Leidende u. dgl., welche von Laien geleitet und bedient werden. Allein alles dies bringt doch nur eine Mischung in die Ausübung der Menschenfreundlichkeit und christlichen Nächstenliebe; im ganzen aber überwiegt doch die Thätigkeit der mit der Kirche in Zusammenhang stehenden oeuvres und der kirchlichen Vereine, welchen eine vielbewährte Erfahrung und die dauernde innere Hingebung der Arbeitenden naturgemäß zu statten kommt. Überdies arbeiten ja weltliche und geistliche Körperschaften auf verschiedenen Feldern der charité gemeinsam, wie unter der städtischen Leitung z. B. schon in den erwähnten Häusern der Arondissements. Das Office central des institutions charitables (seit 1890), auch Of. des oeuvres de bienfaisance genannt, ist zwar eine private Unternehmung; aber diese dient doch erfolgreich dem Zusammengreifen aller charitativen Kreise in Bezug auf die Hilfesuchenden, wie dieses office ja auch die so wertvolle Veröffentlichung La France charitable et prévoyante, die Darstellung der Charitas jeden Departements in Einzelbändchen, hervorrief.

Fassen wir nun die charitativen Anstalten und Einrichtungen von Paris im einzelnen ins Auge, so ordnen wir dieselben nach folgenden Sonderaufgaben (im Anschluß an das Manuel des oeuvres und Paris charitable). a) Bereits dem frühesten Kindesalter wenden sich zahlreiche Vereinigungen zu; es sind deren 30. Noch unter Napoleon I. entstand die Société de charité maternelle de Paris, nach Arondissements und Quartieren organisiert, zur Zeit etwa 2700 armen Wöchnerinnen jährlich dienend. Die Gesellschaft verpflanzte sich in zahlreiche Städte des Landes. Ähnlich organisiert arbeitet mit freieren Bestimmungen für jene Hilfsbedürftigen, aber in der Verbindung mit der Kirche die Association des mères de familles. Andere Vereine, vorwiegend ohne förmlichen Zusammenhang mit kirchlichen Faktoren, widmen sich dem gleichen Zwecke oder den Kindern in den ersten Lebensjahren. Hierher gehören auch die Krippenvereine mit der vorherrschenden Laienbedienung, wie oben erwähnt (die Kindergärten aber unterstehen der Seinepräfektur als gesetzliche Einrichtung, gemäß Gesetz vom 18. Januar 1887). b) Eine andere Gruppe von Vereinen, es sind zur Zeit 29, widmet sich der religiösen Beaufsichtigung armer Kinder, der Sorge für ihren Katechismusunterricht, für verwahrloste, verwaiste, für solche der fahrenden Künstler, auch für Adoption. Sodann bestehen in Paris allein 78 Waisenhäuser, zumeist in den Händen von Kongregationen, vor allem der Vincentinerinnen; 54 solche Anstalten befinden sich außerdem noch im Departement. Comités, Oeuvres, Sociétés und Einzelstiftungen kommen sodann in 4 größeren Kinderspitälern, 8 Sanatorien und Rekonvalescentenanstalten, 14 Häusern für Unheilbare, Blinde, Taubstumme und Idioten den armen Knaben und Mädchen in Paris zu Hilfe; hier walten fast durchweg Kongregationen. Letzteres findet auch in den 6 Besserungsanstalten für Jugendliche statt. c) Der herangewachsenen Jugend und den Lehrlingen helfen nicht nur viele freie Ausbildungsgelegenheiten, sondern der Stellenvermittelung, Bewahrung, Unterhaltung und Veredelung dieser jungen Leute sind zahlreiche Veranstaltungen und Gebäuderäume katholischer Vereine, insbesondere auch der Pfarrgeistlichkeit und der Vincentiuskongregation bestimmt. Die in Deutschland sog. Lehrlingshorte, Handwerkervereine, Vereine christlicher junger Männer u. dgl. werden, mindestens durch die Verbreitung von Maisons de famille für Sonntage, ungemein gepflegt. 50 Handwerkerschulen stehen mit dem für diesen Zweck gestifteten Verein in Zusammenhang oder werden auch vom Vincentiusverein geleitet. Eine einheitliche Leitung besitzt dieses gesamte Vereinswesen der jungen Handwerker und Arbeiter und Arbeiterinnen durch die Commission des patronages, welche lediglich die vereinstechnische Instruktion für die Ordnungen und das geschickte

Operieren der hierher gehörenden Vereine zu pflegen hat; dieselbe ist in enger Verbindung mit der **Association catholique de la jeunesse française**. Die einzelne Zweigvereinigung oder deren geschäftsführender Ausschuß und seine Räume heißen in der Regel **Patronage**; über 220 werden von den Vincentius- und anderen Kongregationen geleitet. Wie bereits diesen **Patronages** als Vereinszweck die Stellenvermittelung obliegt, so ist 5 letztere noch die eigentliche Aufgabe verschiedener Bureaus von Kongregationen und von weltlichen **Oeuvres**. — Am ausgebildetsten aber erscheint unter allen Hauptzweigen der Charitas zu Paris die Unterstützung der Armen und armen Kranken, da hier ja auch Staat und Kommune so ausgiebig sich geltend machen, wie oben bereits angedeutet. Beschaffung billiger Wohnungen, eines der Hauptziele der Philanthropischen Gesellschaft, 10 Darreichung von Kleidern durch 11 besondere Gesellschaften, meist Kongregationen, insbesondere aber Speisung und vorübergehende Beherbergung der Armen beschäftigen Tausende von menschenfreundlichen Personen. Die **Bureaux de bienfaisance** erhielten aus der Departementskasse in jedem der letzten Jahre zwischen 6 und 7 Mill. Fr., und fast alle der in Paris thätigen 90 Kongregationen und Orden (samt den ihnen angeschlossenen 15 **Sociétés**) beteiligen sich in ihren ungezählten Teilstationen an der Beschaffuug von Mitteln für die Armen. Wenn auch die **Conférences** der Vincentinerinnen die bedeutendste Körperschaft darstellen und andere religiöse Vereinigungen hinter deren Geldleistung zurückstehen (im Jahre 1894 für die Armen 412 600 Fr.), so summieren sich doch durch diese Kreise Beträge von Millionen für Armenzwecke. Die Kongregationen arbeiten, soweit es ihnen 20 freisteht, auch unmittelbar mit der öffentlichen Armenpflege zusammen; z. B. haben die Vincentinerinnen 13 jener **Maisons de charité** in Verwaltung, welche den **bureaux de bienfaisance** der politischen Gemeinde unterstehen. Naturgemäß aber sind die unter der Aufsicht der Pfarrgeistlichkeit stehenden 70 **Maisons de charité libres** durchweg in den Händen von **soeurs**; 50 davon versehen wiederum die **S. de St. Vincent**. Außerdem 25 leisten die Einzelgesellschaften für besondere Zwecke, z. B. die Thätigkeit für verschämte Arme, den Besuch armer Familien, die Spenden für Bedürftige eines bestimmten Arrondissements u. s. w. neben Vereinen für Bekleidung schon infolge ihrer beträchtlichen Anzahl Bedeutendes. Die Speise- und Suppenanstalten für Arme sind sehr verbreitet, zumal an deren Unterhalt sich hauptsächlich die Vincentiusvereinigung, die philanthropische Ge- 30 sellschaft und die Stadtverwaltung beteiligen: es giebt über 100. Sodann widmet sich eine größere Zahl von Gesellschaften und Kongregationen vorübergehendem Unterhalt und der Stellenvermittelung von Männern und Frauen oder ledigen Arbeiterinnen, meist gegen geringes Entgelt; auch für die Rückbeförderung in die Heimat sind diese Vereinigungen thätig. — Die Umwandelung wilder Ehen in kirchliche betreiben mit großem Erfolg zwei 35 ausgedehnte Gesellschaften (die eine ist wiederum ein Zweig der Vincentinerinnen); sie bewirken neuerdings jährlich ungefähr 4000 Eheschließungen. Fünf Häuser dienen als Zufluchtsstätten für Gefallene und als Besserungsanstalten für Mädchen; acht katholische Vereine bestehen für entlassene Sträflinge. — Für Kranke wird nicht weniger umfassend gesorgt als für Arme. Außer den 20 großen Hospitälern der Stadt giebt es nicht nur 40 eine Anzahl solcher, welche auf privaten Stiftungen beruhen und im Unterschied von ersteren durch Schwestern versehen werden. Sind es doch nicht weniger als 17 Kongregationen, von welchen Krankenschwestern in Paris thätig sind und von einzelnen Stationshäusern aus auch dem Dienste in Privathäusern sich widmen, desgleichen in den **Maisons de santé**, welche sich von Spitälern namentlich durch die Feststellung einer allerdings mäßigen Be- 45 zahlung von seiten der Kranken unterscheiden. Für kostenfreie ärztliche Behandlung bringt eine Anzahl humanitärer, sowie katholisch gesinnter Vereine an 50—60 Örtlichkeiten die Mittel auf; auch für Rekonvalescenzhäuser, Besuch von Badeorten u. a. m. sorgen besondere Gesellschaften. — Nicht minder umfassend als die Fürsorge für Kranke erscheint jene für Altersschwache. Bestehen doch für diese in Paris und im Seine-Departement 50 gegen 90 Asyle, in welchen man allerdings größtenteils gegen Bezahlung unterkommt; aber etwa die Hälfte gehört Kongregationen und verpflegt um äußerst geringe Geldbeträge. Die **petites soeurs des pauvres** (S. 180,16) besitzen in Paris 7 solche Anstalten mit fast 1500 Betten in Einzelzimmern und Sälen. Mehrere Kongregationen dienen auch den Blinden, Taubstummen und sonstigen Unheilbaren sowohl in anderen Anstalten als in 55 solchen ihrer eigenen Körperschaft. Von Paris aus werden sodann Anstalten in fernen Departements mit Schwestern versorgt. So sind von den 35 Provinzialanstalten für Taubstumme die meisten mit Schwestern oder **Frères** versehen, welche in Paris ihr Mutterhaus besitzen. Namentlich sind Vincentinerinnen, Franziskanerinnen und **Soeurs de la Sagesse** in derlei Anstalten vielverwendet. Sodann ist auch die volkswirtschaftliche Für- 60

sorge für Sparkassen, für Assekuranzen, billige Wohnungen teilweise von erklärt kirchlichen Vereinen oder doch von der Société Philanthropique übernommen.

Neben all diesen Aufgaben der Hilfe bestehen aber auch besondere Gemeinschaften für kirchliches Leben und dessen Förderung durch Gebet und Exerzitien, sowie durch erleichterte 5 Heranbildung des Klerus. Abgesehen von den Vereinigungen zur Herbeiführung der kirchlichen Eheschließung gehören hierher solche, wie die Erzbruderschaft der ewigen Anbetung, vgl. das Oeuvre des campagnes für Ausstattung dürftiger Kirchen und Schulen und für Litteraturverbreitung. Das Comité catholique de Paris will sich der besonderen Pflege der Gebete, der Sonntagsheiligung, des katholischen Unterrichts und der bezüglichen 10 Litteratur und der Lösung der sozialen Frage widmen. Der Cercle catholique du Luxembourg, ohnedies auch ein Familienhaus für junge Kaufleute, dient als ein Treffpunkt der Katholiken für Behandlung katholischer Tagesfragen. Die „Damen der hl. Genovefa" bilden einen Gebetsverein für Kirche und Land; das Oeuvre de voeu national au sacré coeur widmet sich nach dem Bau seiner Kirche der Fürsorge für die Ergebenheit 15 des Landes gegen den Papst. Ein Oeuvre des séminaires du diocèse de Paris, ein Verein der Clercs de S. Sulpice, eine Association der Augustiner de l'assomption, desgleichen die Providence du Prado und eine Vincentinerschule arbeiten für den Unterhalt und die Gewinnung von Klerikalseminaristen, das Oeuvre du bienheureux de la Salle für die Anwerbung von Schulbrüdern u. s. w. Ein Johannis- 20 verein erstrebt die Entwickelung christlicher Kunst, wie auch eine Ligue populaire für Sonntagsheiligung (allerdings unter Léon Say zur Zeit) thätig ist. Katholische Volksbibliotheken haben die meisten Pfarreien, sowie auch drei Kongregationen solche gründeten und verwalten.

Seit 1870 sind alle diese Vereine von Paris und die der Provinz zu einem 25 großen Bunde zusammengetreten. Jedes Jahr im April oder Mai findet in Paris eine Zusammenkunft der Abgeordneten aller Provinzial-Ausschüsse statt (vgl. den A. Associations in der Encyclopédie des sciences religieuses I, 651, 1877). Obgleich dem Klerus der leitende Einfluß zusteht, nimmt den Präsidentenstuhl auf jenem Kongreß ein Laie ein. Das ganze Werk zerfällt in 9 Zweige. Jeden leitet eine Kommission, welche die ihr zu- 30 gewiesene Arbeit überwacht, die Berichte für die Generalversammlungen abfaßt und für Ausführung des von diesen Beschlossenen sorgt. Der erste Zweig umfaßt alle die sog. Gebetswerke, vor allem 1. das Werk du voeu national, welches das bußfertige Frankreich zum hl. Herzen Jesu zurückzuführen bezweckt. Hierfür hat die Genossenschaft die erwähnte reich ausgeführte Kirche auf dem Montmartre in Paris gebaut. Der Bau schreitet nur 35 langsam vorwärts; ist aber, obgleich noch unvollendet, seit 1891 in gottesdienstlichem Gebrauch. Fast alle Diöcesen sind dem hl. Herzen geweiht. Das Comité du voeu national umgiebt sich noch mit verschiedenen dem Herzen Jesu gewidmeten Werken, wie la Garde d'honneur, la Communion réparatrice, l'Heure sainte, l'Apostolat de la prière, les Touristes du sacré coeur, die in den Dorfkirchen an Tagen feierlicher Anbetung 40 ein gutes Beispiel geben sollen, l'Association réparatrice des blasphèmes et des profanations du dimanche. 2. Das Werk de St. Sacrament, das in ähnlicher Weise verschiedene Genossenschaften umfaßt: die immerwährende Anbetung, in 63 Diöcesen eingeführt; die nächtliche Anbetung, noch wenig verbreitet; der Gebetsverein, dessen Mitglieder sich verpflichten, jeden Tag nach Anhörung der Messe das gleiche Gebet herzusagen, 45 welches jeden Monat vom Komitee in 25000 Exemplaren neu ausgegeben wird; das Werk des pélerinages eucharistiques, wo die Mitglieder sich verbinden, die heiligen Stätten zu besuchen, an denen die göttliche Allmacht im Sakrament des Altars sich offenbarte. — Zum 2. Zweige gehören die Oeuvres pontificales, die Sammlungen für den Peterspfennig und für den verfolgten Klerus im Ausland. — Zum 3. gehören verschie- 50 dene Thätigkeiten, so für die Konferenzen, die verwundeten Soldaten, die Militärbibliotheken, die Lesehallen, deren etliche vom Verkauf alter Papiere unterhalten werden, die Heiligung des Sonntags u. s. w. — Dem 4. Zweige gehört das Unterrichtswesen an. — Der 5., der Presse zugewandte, veröffentlicht Broschüren und Bücher, die von den Bischöfen gebilligt sind, verbreitet politische Blätter und ordnet die Kolportage auf dem Lande. Hier- 55 her gehören die bibliographische Gesellschaft, das Comité de Propagande und der Verein für Volksschriften. — Den 6. Zweig bildet die Économie sociale catholique. Ihr unterstehen die Cercles ouvriers, die sich zur Aufgabe machen, die Arbeiter zu sammeln, zur Frömmigkeit zu führen, ihnen Unterricht und passende Vergnügungen zu verschaffen, ihnen wirksamen Schutz zu bieten und ein wohlfeileres Leben zu ermöglichen. Die Arbeiter 60 sind so weit wie möglich an der inneren Verwaltung jedes Cercle beteiligt. Die Leitung

der Gruppen von Cercles aber und die Oberleitung des Ganzen liegt in den Händen von Personen der höheren Gesellschaft, welche die Konferenzen organisieren und durch Sammlungen die ungenügenden Beiträge der Arbeiter ergänzen. Der Cercle du quartier Montparnasse in Paris, gegründet vor 20 Jahren und der eigentliche Ausgangspunkt des ganzen Werkes, besitzt eine Bibliothek, eine Sparkasse, eine Familienkasse für 5 kranke oder arbeitslose Mitglieder, eine Conférence de Charité und ein Familienhaus (Arbeiterwohnungen). 2. Die Corporations chrétiennes, hervorgerufen durch ein Motu proprio Pius IX. vom Jahre 1852. Es sind korporative Komitees, bestehend aus den Leitern der einzelnen Komitees an einem Orte, wobei die Frauenvereine durch Geistliche vertreten werden. Die Komitees beschäftigen sich mit den Interessen der Korporation und 10 jeder einzelnen Genossenschaft. Sie lassen alle Mitglieder an denselben ökonomischen Einrichtungen teilnehmen und sorgen für möglichste Billigkeit der notwendigsten Lebensmittel. — Der 7. Zweig ist das Komitee für christliche Kunst. — Der 8. bildet das Komitee der Gesetzgebung und der Streitsachen, die juristische Gesellschaft, welche die Geistlichen und die Korporationen über ihre Rechte aufzuklären hat. — Der 9. endlich, Oeuvre du pélerinage en Terre sainte et des chrétiens d'Orient, erstrebt außer dem Besuche der 15 hl. Orte die Verbreitung von Schulen und Waisenhäusern im Morgenlande, eine wirksame Unterstützung der maronitischen, chaldäischen, armenischen, griechischen Kirchen, die sich mit der römischen geeinigt haben; zugleich betreibt dasselbe die Bekehrung der nicht unierten Griechen. Der Mittelpunkt all dieser Vereine ist für die Arbeit in Frankreich 20 Paris und in der Welt Rom. So bilden sie einen Bund, dessen wachsende Thätigkeit unter festester Leitung steht, in welchem Geistliche und Laien sich gegenseitig Beistand leisten, und dessen Hilfsquellen in gewissem Sinne unbegrenzt sind.

III. Schule. Der großartigen Thätigkeit der Charitas und der anderen kirchlichen Vereine und Veranstaltungen in ganz Frankreich geht die rührige Arbeit im Bereich der 25 Schule ergänzend zur Seite. Der Anspruch der katholischen Kirche auf Erziehung der Jugend ist trotz einer Gesetzgebung, welche in republikanischen Zeiten wiederholt zu Ungunsten des kirchlichen Einflusses auf die Schule thätig war, auf allen Stufen des Unterrichtswesens ausgiebig zu thatsächlicher Anerkennung gelangt. In der Volks-, der Mittel-, der Fach- und der Hochschule ist die Lehrthätigkeit von Priestern und nichtgeistlichen Kongre- 30 gationsmitgliedern oder doch die Beherrschung durch kirchliche Ausschüsse und Stiftungsverwaltungen weitverbreitet. Zudem hat die Kirche rechtmäßig eine Vertretung in den Verwaltungskörpern der Kantone, Departements und in dem vom Minister präsidierten Conseil supérieur de l'instruction publique, einem zur Zeit von 54 dazu berufenen Mitgliedern gebildeten Kollegium. — a) Volksschule. Die Schulaufsicht ist auch in Bezug 35 auf die Volksschule staatlich, ausgeübt durch vier Generalinspektoren und durch die Inspektoren der 17 Akademien. Den letzteren sind die Schulen von je 2 bis 9 Departements und in jedem der letzterem 4—6, auch 10 (in Paris 18) Inspektoren unterstellt. Diese haben neben den weltlichen Gemeindeschulen auch die sogenannten écoles libres von 17 Kongregationen unter Aufsicht. Es arbeiten nämlich: 1. Clercs de St. Viateur 40 (anerkannt 1830); 2. die Frères de la Croix de Jesus (anerk. 1854); 3. die Fr. de l'instruction chrét. (oder de Lammenais, Mutterhaus Ploërmel, anerk. (1822) 1876); 4. Fr. d. l. Ste. Famille (1874); 5. Marionistes (Paris 1860); 6. Fr. de St. Antoine (Paris 1823); 7. Fr. des Franz v. Assisi (1854); 8. F. de St. François Regis (1856); 9. de St. Gabriel = fr. de l'instruction chrét. et du St. Esprit (1853); 45 10. de St. Joseph (Le Mans, 1853); 11. de St. Joseph (St. Juscien, Sommes, 1823); 12. de St. Vinc. de Paul (Paris, 1876); 13. de Sion Vandements = fr. de la doctrine chrét. (Nancy, 1822); 14. des écoles chretiénnes = de la doctr. chrét. ou de St. Yon (Paris 1803); 15. de Sacré-Coeur = de l'instruction chrét. (1829); 16. Petits frères de Marie (1862; Fr. de St. Esprit et de St.- 50 Coeur de Marie, Paris 1874) und 17. Fr. de la misericorde. Von diesen Körperschaften erlangten besonders sieben eine große Verbreitung. Vor allem die Frères des écoles chrétiennes, welche schon seit 1808 die Rechte der Einrichtungen d'utilité publique erhielten und in 22 Seminarien („noviciats") Lehrer ausbilden; sodann die petits frères de Marie, welche mit 5000 Lehrern in 575 Schulen über 100000 Kinder 55 unterrichten; die Gesamtheit der Schüler der Fr. de l'instruction chrét. (Ploërmel) erreicht eine gleiche Zahl, wenn die Schulen in Missionsgebieten und im sonstigen Ausland zugerechnet werden. Sodann unterweisen und erziehen die Fr. de Sacré-Coeur, die F. de St. Gabriel, die Marianisten, die Clercs de S. Viateur je etwa 20 bis 25000 Schulkinder. Sämtliche 17 Kongregationen aber genießen die Vorrechte der eta- 60

blissements d'utilité publique, so daß ihrer Ausbreitung keinerlei äußere, bezw. behördliche Erschwerungen entgegenstehen. Dies um so weniger, weil alle diese Kongregationen neben anderen durch ihren Besitz vieler Mittelschulen mit Internaten und durch die Thätigkeit derselben für Externe zu sehr mit den Interessen des Mittelstandes verbunden
5 sind und in weiten Bevölkerungskreisen durch die Pietät und freundlichen Erinnerungen vormaliger Zöglinge festen Boden sich erworben haben. b) Mittel- und Fachschulen. Eine überaus erfolgreiche Rührigkeit haben in allen Diöcesen Geistlichkeit, Laienkomitees und Kongregationen entwickelt, um zur Vorbereitung auf jeden gelehrten und öffentlichen Beruf, sowie für kaufmännische, industrielle, land- und gartenwirtschaftliche Thätigkeit Mittelschulen
10 zu gründen und zu leiten. Teilweise gehören hierher auch die 88 Haupt- oder Diöcesanseminarien für die Heranbildung des Klerus jeder Diöcese; doch erfüllen diese ja zugleich auch eine Aufgabe der Hochschule. Sodann sind besonders **institutions, pensionnats, collèges** und **écoles libres** mit großenteils sehr stattlichen Anstaltsgebäuden und Gärten vorhanden, am häufigsten wohl die **petits seminaires**, die Vorbereitungsanstalten für
15 die oberen Kurse der Diöcesanseminarien, für die Hochschule oder zum Baccalaureat. Viele dieser Sekundärschulen haben einen Lehrplan, welcher den höheren Bürger- und den Realschulen Deutschlands nahe verwandt ist. Die Fachschulen sind gewöhnlich nur Zweige einer größeren Anstalt. In der Anzahl der katholischen Mittelschulen aber geht naturgemäß Paris allen Städten voran: es giebt hier deren 30, unter welchen wohl das
20 **Collège Stanislas** das bekannteste ist. In ganz Frankreich aber finden wir nicht weniger als 570 katholische Mittelschulen vor, vorwiegend an Internate gebunden, abgesehen von den Hauptseminarien. Auch Algier besitzt deren 9, die französischen Kolonien 10. Dazu bestehen Anstalten französischer Kongregationen in Philippopel, Smyrna, Konstantinopel, auch eine größere Anzahl in Canada. — c) Hochschulen. Als bedeutendste Errungenschaft der ka-
25 tholischen Bewegung aber erscheint wohl die Herstellung und der Unterhalt von Hochschulen verschiedener Art. Dieselben genießen gleiche Rechte mit den staatlichen Universitäten und andern Hochschulen besitzen aber zudem meist eine mannigfaltige Ausstattung mit Räumlichkeiten, Erleichterungen und Personen, um Studierenden erholende Unterhaltung und geistige Hilfsmittel zu bieten, wie auch Internate mit hinreichender Bewegungsfreiheit an
30 einzelnen dieser Fakultätsorte, z. B. Angers, den Eltern erwünschte Garantien bieten. Jede dieser Hochschulen wurde entweder von einer Gruppe einander benachbarter Bischöfe und Erzbischöfe gegründet oder wird doch von einer solchen beaufsichtigt und dauernd unterstützt: man nennt das Gebiet der beteiligten Diöcesen „**région universitaire**". Im einzelnen nun finden sich zur Zeit folgende Anstalten vor: 1. Die **Facultés catholiques**
35 **de l'ouest** zu Angers für Theologie, Jus, für litterarische Fächer (**faculté des lettres**) und für Naturwissenschaften (nicht Medizin). 2. Die **Fac. cath. de Lille** mit denselben Fächern und jenen der Medizin und Pharmazie (mit 25 Professoren und Dozenten). Als eine Nebenanstalt besteht hier die der **Hautes études industrielles** mit 22 Professoren, unter letzteren auch jener für religiöse Unterweisung. 3. Die **Fac. cath. de Lyon** mit
40 vier Fakultäten (Theol., Jus, Litteratur, Naturwiss.). 4. Das **Institut cath. de Toulouse** mit nur zwei Fakultäten, (Recht und Philosophie). 5. Das **Institut cath. de Paris.** Die theologische Fakultät ist hier dreiteilig: Theologie, kanonisches Recht, Philosophie. Sodann besteht eine juristische Fakultät (mit 16 Professoren) und eine **École libre de hautes études** für die beiden üblichen philosophischen Sektionen. Der Lehrgang für die
45 juristischen Fakultäten ist allerdings durch Staatsdekret vom April 1895 vorgezeichnet. Desgleichen wurden für die Erwerbung akademischer Grade durch Dekrete von 1894 und 1896 die Prüfungserfordernisse eingehend bestimmt.

Die theologischen Fakultäten üben auf die Bildung des Klerus nur einen unbedeutenden Einfluß aus, da man weder die Zeugnisse noch die Diplome, welche sie erteilen, bei Be-
50 förderung zu kirchlichen Ämtern besonders berücksichtigt. Der Bischof des Sprengels schlägt die zu ernennenden Professoren vor und überwacht sie, meist ohne dabei der Einrichtung besondere Zuneigung entgegen zu bringen. Es giebt im ganzen nur 5 Fakultäten, zu Angers mit 5 Professoren (3 Ordenspriestern), zu Lille mit 8, zu Lyon mit 10, desgl. jene zu Paris; in Toulouse lehren 8 Professoren (5 Ordenspriester). Den Geist des
55 Unterrichts in den theologischen Lehranstalten kennzeichnete der Bischof Clausel de Montals mit den Worten: „**Tout l'enseignement des écoles sacrées de la France est bouleversé. On a introduit dans les séminaires une théologie où tous les principes ultramontains ont été insérés et qu'une main autorisée je ne sais par qui a envoyée dans les écoles cléricales**". Unter dem Einflusse des **P.** Ventura
60 und des **P.** Lacordaire wurde nämlich die gallikanische Theologie Bossuets und des 17. Jahr-

hunderts beiseite geschoben und die Theologie des Thomas von Aquin wieder maßgebend. Ein deutliches Zeichen dieser Veränderung war die Niederlage des Ontologismus, welchen die Herren Baudry, Maret, Hugonin, Fabre, Dom Gardereau verteidigten, während die Jesuiten Liberatore, Kleutgen u. u. ihn angriffen im Namen des scholastischen Aristotelismus, welcher die Autorität der Kirche völlig ungehindert zur Geltung bringen läßt. Jedenfalls sichert diese theologische Stellung des Klerus dessen innere Einheit und festigt seinen hierarchisch ohnedies bestens zusammengehaltenen Verband auch in berufswissenschaftlicher Hinsicht.

IV. Gottesdienst. Dieser hat sich bedeutend entwickelt, was Zahl und Glanz der Ceremonien betrifft. Mehrere Blätter, darunter der Rosier de Marie, arbeiten daran, des letzteren Verehrung zu verbreiten. Auch der hl. Joseph wurde in erhöhtem Maße Ziel der Anrufung und Verehrung, wie die hl. Familie überhaupt. Andererseits werden die Wallfahrten immer mehr zur frommen Sitte. La Salette (Isère), welches den ersten Rang einnahm, hat ihn an Lourdes (Hautes Pyrénées) abtreten müssen, während Paray le Monial (Haute Saône) erst den dritten Rang einnimmt. Dabei behaupten die alten Wallfahrtsorte, wie z. B. Notre Dame d'Auray, ihren Platz. Das römische Breviarium und das römische Missale, das Rituale, Ceremoniale und die Gesänge der römischen Kirche sind an die Stelle der gallikanischen Liturgie getreten ungeachtet des Widerspruchs, den einige Diöcesen erhoben. Der Predigt wenden die Direktoren der Diöcesanseminarien ihre Aufmerksamkeit zu. Man weiß, daß das Volk ein beredtes Wort schätzt: man bereitet daher die Prediger sorgfältig vor. Doch erlangt diese Seite des geistlichen Wirkens nur in den Städten eine größere Wichtigkeit und regelmäßige Pflege.

Trotz aller dieser Leistungen und vielseitigen Arbeitens des französischen Katholicismus aber bleibt immerhin viel Gebiet seinem Einfluß entzogen, und zwar infolge der scharfen Ablehnung des kirchlichen Geistes, welche in einem großen Teile jenes Kreises üblich ist, welcher die politische, litterarische und künstlerische Führung der Franzosen innezuhaben pflegt. Doch schafft man sich einigen Ersatz für die kirchlich sterile Gesellschaft und desgl. Massen durch die Arbeit für die Katholisierung französischer und anderer außereuropäischer Länder.

V. Mission. Nicht nur Orden und Kongregationen, sondern in sachlicher oder zugleich formeller Verbindung mit ihnen dienen besonders weitverzweigte Gesellschaften, sogenannte Oeuvres, der auswärtigen Mission in erfolgreichster Weise. Unter Hinweis auf die oben sub II, b als wirksam genannten Körperschaften haben wir als Gemeinschaften von Laien und Geistlichen wesentlich folgende hervorzuheben, welche durch ihre Thätigkeit für Missionsanstalten im Lande, für die Ausstattung von Missionaren und Erhaltung von Stationen in den Heidenländern, sowie durch Weckung und Pflege des Sinnes für Mission mittels ihrer Presse die Verbreitung der apostolischen Vikariate französischer Nationalität so ausgiebig zu wege bringen.

Wir nennen zunächst das (schon II, b berührte) Oeuvre de la propagation de la foi mit dem Sitze Lyon für die Laiengenossenschaft und dem Sitze Paris für die geistliche Abteilung des in ganz Frankreich mittels Parochialvereinen verbreiteten Ganzen. Das Oeuvre zu Lyon (seit 1822) ist zugleich eine Art Zentralsammelstelle für eine Anzahl anderer Missionsgemeinschaften, auch außerhalb Frankreich, und hat z. B. im Jahre 1897 aus letzterem Lande 4 167 700 Francs, im ganzen aber 6 772 880 Francs vereinnahmt. Durch seine Vermittelung erhielten die beiden Lyoner Organe „Annales de la propagation de la foi" und die Wochenschrift „les missions catholiques" jene große Verbreitung, welche die Übersetzung der letzteren in vier Sprachen, die der ersteren in 12 andeutet; die Annales gehen in 278 000 Exemplaren hinaus. — 1838 entstand das Oeuvre Apostolique. In 57 Städten Frankreichs verzweigt, widmet es sich dem Unterhalte von etwa 350 Missionaren in der Ferne. — Sehr bedeutende Erfolge hat das vor allem für China gegründete O. de Sainte Enfance, das in den meisten katholischen Ländern sich verbreitete. — Das O. des partants sorgt für die Ausstattung der abreisenden und ankommenden Missionäre und steht besonders in Verbindung mit den Missions étrangères. — Neuer sind: das O. des écoles d'Orient und besonders die Société antisclavagiste, ein Werk Lavigeries. Ersteres nahm sich das erfolgreiche Oeuvre des écoles apostoliques zum Vorbild. Außer dem O. de Ste. Enfance sind in China vielfach die Vincentiner thätig. Letzteres Land aber ist ebenso das Arbeitsfeld der Missions étrangères, welche auch in Japan und Korea Stationen innehaben, desgl. in Indien. Afrika ist das Hauptgebiet der Kongregationen du St. Esprit und der Missionaires d'Afrique und jener der sacrés coeurs. Letztere haben aber besonders auch in Südamerika und in Australien viele Niederlassungen.

So zeugt nun auch diese nach außen gerichtete Arbeit von einer reichen Lebenskraft des katholischen Frankreichs. All diese triebkräftigen Zweige am Baume der Kirche mußten in erster Linie doch wohl dem Klerus nachhaltige Mehrung seiner moralischen und materiellen Macht bringen. Im politischen Leben hat er diese allerdings bisher äußerlich noch
5 weniger bemerkbar gemacht, als dies in andern Ländern geschah. Immerhin mußte es jedoch durch jene vieltausendgliedrige Organisation der katholischen Kultus-, Lehr- und Charitasthätigkeit und besonders durch die Zunahme der katholischen Tagespresse von selbst u. a. dazukommen, daß z. B. bei den letzten Wahlen zur Volksvertretung im J. 1897 die Willensmeinung der kirchlichen Kreise an vielen Orten die Wahl thatsächlich lenkte.
10 Jedenfalls ist deren Macht so erstarkt, daß man eine Reihe von Gesetzen, welche den Einfluß der Kirche auf Dinge der weltlichen Gesetzgebung beseitigen oder zurückdrängen sollten, nicht mehr anzuwenden unternimmt. Einerseits besitzt die Neigung zu konfliktfreiem Genuß und Erwerb in dem so wohlhabenden Lande eine zu weite Verbreitung, andererseits werden alle diejenigen, welche im öffentlichen Leben kräftiger thätig sind, von Parteikämpfen zu
15 vollständig in Anspruch genommen, und die Ministerien regieren zu kurz, als daß der lebensstarke Organismus der katholischen Gesellschaft Frankreichs feindliche Wendungen gegen seine derzeitige Aufwärtsbewegung ernstlicher ins Auge zu fassen hätte.

W. Göt.

II. Die reformierte und die lutherische Kirche. — G. de Félice, Histoire
20 des Protestants de France depuis l'origine de la Réformation jusqu'à présent. 5e. éd. Toulouse 1873; F. Bonifas, Hist. des Protestants de France depuis 1861, Toulouse 1864; Armand Lods, La législation des Cultes protestants (1787—1887) avec une Préface par E. de Pressensé, Paris 1889; von dems., L'Eglise Réformée de Paris pendant la Révolution (1789—1802), Paris 1889; Les Eglises Protestantes de l'ancienne Principauté de Montbéliard
25 pendant la Révolution et le pasteur Kilg (1789—1801), Paris 1890; L'Eglise luthérienne de Paris pendant la Révolution et le chapelain Gambs, Paris 1892; Traité de l'Administration des Cultes Protestants, avec une Introduction par Jacques Flach, Paris 1896; Aguilera, Revue de Droit et de Jurisprudence à l'usage des Eglises protestantes de France et d'Algérie (von März 1884 an); Beaujour, L'Eglise réformée de France unie à l'Etat,
30 son Organisation codifiée, Caen 1883; Jackson, Recueil de documents relatifs à la Réorganisation de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg, Paris 1881; Hepp, Les Cultes non-catholiques en France et en Algérie, Paris 1889; Recueil officiel des Actes du Synode général et des Synodes particulieres de l'Eglise évangélique de la Confession d'Augsbourg, 6. Bd, Paris 1882—1898; Perrenoud, Études historiques sur les progrès
35 du Protestantisme en France, Paris 1889; E. Davaine et Lods, Annuaire du Protestantisme français, Paris von 1892 an; Les Oeuvres du Protestantisme français au XIXe siècle, publiées sous la direction de Frank Puaux, Paris 1893.

1. Verfassung und Geschichte. — Der gesetzliche Bestand der beiden (lutherischen und reformierten) Landeskirchen Frankreichs beruht auf dem vom ersten Konsul Nap.
40 Bonaparte, den 7. April erlassenen Gesetze (Loi du 18 Germinal An X), das, ein halbes Jahrhundert später von dem Präsidenten der Republik Louis Napoleon, durch das Decret-loi vom 26. März 1852 abgeändert und erweitert wurde. Der erste Napoleon hatte, sonderbarerweise, an die Statt der Gemeinde eine Konsistoriumskirche gesetzt, die je 6000 Seelen zählen sollte. Der andere, in dem Decret-loi, stellte die Gemeinde wieder
45 her, mit ihrem Presbyterium (Conseil presbytéral), dessen Laienmitglieder auf Grund des allgemeinen Stimmrechts gewählt werden (während die zuvor bestehenden Konsistorien sich durch Cooptation erneuerten). Über denselben steht das Konsistorium, das für je 6000 Seelen gebildet werden soll und gewöhnlich mehrere Gemeinden umfaßt. Das Konsistorium geht aus dem Presbyterium hervor und besteht 1. aus einem Teil der
50 Presbyterialräte des Bezirksortes (luth.), oder aus allen (ref.); 2. aus allen Pfarrern des Bezirkes; 3. aus von den betreffenden Presbyterien ernannten Vertretern. Die Konsistorien wählen selbst ihren Präsidenten, immer einen Geistlichen, der von der Regierung bestätigt werden muß. Fünf Konsistorien sollen eine Provinzialsynode (reform.) oder eine Inspektion (luther.) bilden. Die Provinzialsynoden sind nie ins Leben getreten. Die Inspektion
55 enthält bald mehr, bald weniger als 5 Konsistorien; die geistlichen Inspektoren werden von der Regierung lebenslänglich ernannt und haben alle Sitz im Oberkonsistorium; die Inspektionsversammlungen tagen nur, um Laieninspektoren und Abgeordnete in das Oberkonsistorium zu ernennen. Hier nun gehen die Verfassungen beider Kirchen auseinander. Die reform. Kirche hat (bis 1872) nie das Recht erhalten, ihre Generalsynode zusammen-
60 zuberufen; an ihrer Spitze war bloß eine beratende Kommission, Conseil central genannt, die aber keineswegs die Befugnisse und Rechte einer Generalsynode hatte. Sie

bestand aus den zwei ältesten Pfarrern von Paris, und aus vierzehn Laien, aus dem angesehensten protestantischen Bürgerstand (notables), von der Regierung ernannt. Das Präsidium führte der Chef de service des Cultes non catholiques, im Kultusministerium, später jedoch ein Mitglied der Kommission. Die luth. Kirche hingegen hatte eine wirkliche Centralbehörde in dem Oberkonsistorium (gesetzgebende Behörde) und dem 5 Direktorium (administrative Behörde), welchem letzteren die Ernennung der Pfarrer, ohne Beratung der Konsistorien oder Gemeinden, übertragen war. Dies war die Verfassung beider Kirchen bis zum Jahre 1871. Die durch den Krieg 1870—1871 hervorgebrachte Erschütterung und Zerrüttung und die auf das Kaisertum folgende republikanische Regierungsform führten eine Umgestaltung beider Kirchen im Sinne der Freiheit und 10 Selbstständigkeit herbei; sie sollten nunmehr selbst ihre Verfassung verbessern und ordnen.

Reformierte Kirche. Um die Umgestaltung dieser Kirche durch die Synode von 1872 und ihren gegenwärtigen Zustand zu würdigen, ist es nötig, die Vorgänge, durch welche sie vorbereitet und herbeigeführt wurden, kurz zu skizzieren. Vom Anfang unseres Jahrhunderts an standen sich zwei Parteien gegenüber, die orthodoxe, durch Daniel En- 15 contre, die sogenannte liberale, durch Samuel Vincent vertreten; doch lebten sie lange in Frieden nebeneinander. Der erste Eingriff in den Frieden kam von der liberalen Richtung her. Den 15. April 1831 wurde der damals schon berühmte Kanzelredner Adolphe Monod von dem Konsistorium von Lyon wegen einer scharfen Predigt über die Abendmahlsverächter seines Amtes entsetzt. Doch hatten die Liberalen damals keineswegs allen posi- 20 tiven Glauben über Bord geworfen. Sie glaubten noch an das historische Christentum und an das Wunder (le surnaturel), wie es auf der offiziösen Synode von 1848 anerkannt und noch 1855 von einem ihrer Stimmführer, Pfarrer Martin-Pachoud, in einer Pastoralkonferenz in Paris ausgesprochen wurde. Er erklärte, „das apost. Symbolum, das einzige heute noch gültige Glaubensbekenntnis, sei ein Bestandteil unserer gegen- 25 wärtigen Institutionen". Jedoch sollte dies bald anders werden unter dem Einfluß der neuen theologischen Schule und deren wissenschaftlichen, hauptsächlich von Colani und Scherer redigierten Organ, die Revue de Strasbourg. Unter diesem zersetzenden Einfluß ließen selbst die Orthodoxen je mehr und mehr die alte Kirchenlehre fallen und betonten nur noch die Hauptdogmen und die Thatsachen der biblischen Geschichte. Der Liberalismus aber wurde 30 immer weiter getrieben auf seiner abschüssigen Bahn, griff bald die Autorität der Bibel an und leugnete nicht nur die Gottheit, sondern sogar die Sündlosigkeit Christi (Pecaut, Christ et la Conscience, 1859). Begabte Männer, wie Athanase Coquerel Sohn, Albert Réville, Ernest Fontanès, übten durch Schrift und Wort einen bedeutenden Einfluß. Die Gründung eines Protestantenvereins (Union protestante libérale) und die 35 Herausgabe des Lebens Jesu von Renan (1863) beschleunigten die Krisis; sie brach im Jahre 1864 aus durch die Absetzung von Ath. Coquerel Sohn, als Helfer (suffragant) von Martin-Pachoud. Der Riß erweiterte sich auf den Pariser Pastoralkonferenzen, die jedes Jahr nach Ostern ein große Anzahl von Geistlichen und Laien aus ganz Frankreich versammeln, und in welchen die wichtigsten kirchlichen Angelegenheiten besprochen werden. 40 In einer dieser Konferenzen wurde (1864) auf den Vorschlag Guizots folgende Deklaration angenommen: Wir glauben an das wunderbare Wirken Gottes in der Welt, an die göttliche Inspiration der hl. Schrift sowie an ihre souveräne Autorität in Glaubenssachen, an die ewige Gottheit, an die wunderbare Empfängnis und an die Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi, des Gottmenschen, Heilandes und Erlösers der Menschen". Die 45 Liberalen wollten auf der Pastoralkonferenz von Nîmes sich rächen. Um sich eine Majorität zu sichern, setzten sie den Beschluß durch, daß alle Laien, die nicht Mitglieder des Konsistoriums von Nîmes, und alle Geistlichen, die nicht als unterzeichnete Mitglieder der Konferenz eingeschrieben seien, ausgeschlossen würden. 121 Männer traten ab und versammelten sich bei einem Pfarrer, woselbst sie die Conférence nationale évangélique 50 du Midi gründeten, welche sich am 19. und 20. Oktober 1864 in Alais versammelte und der Deklaration der Pariser Konferenz beistimmte. Das Jahr 1865 war nicht minder bedeutend; das reformierte Konsistorium in Paris sollte zum Teil neu gewählt werden; unter den austretenden Gliedern befand sich auch Guizot, der bei der Absetzung Coquerels eine bedeutende Rolle gespielt hatte; es wurde von beiden Seiten viel gearbeitet und 55 agitiert; die Orthodoxen siegten, jedoch wurde Guizot erst bei einer zweiten Abstimmung gewählt und zwar nur mit geringer Stimmenmehrheit. Im Jahre 1866 entsetzte das Pariser Konsistorium Martin-Pachoud seines Amtes; diese Absetzung aber wurde von der Regierung nicht genehmigt. Nach Ostern, auf den Pariser Pastoralkonferenzen, wurde folgende Erklärung angenommen: „Die Pastoralkonferenz erkennt als Grundlage ihrer Be- 60

sprechungen die souveräne Autorität der hl. Schrift in Glaubenssachen und das apostolische Symbolum als kurze Zusammenfassung (résumé) der wunderbaren Thatsachen, die in derselben enthalten sind." Somit wurde die liberale Minorität zum Austritt gezwungen. Von nun an arbeiteten die Orthodoxen auf die Zusammenberufung einer Generalsynode 5 hin, der sich die Liberalen widersetzten. Im Jahre 1870 soll das liberale Ministerium Emile Olivier diese Zusammenberufung zugesagt haben; da brach der Krieg los und die republikanische Regierung gab dem Kirchenkampf eine neue Wendung. Am 29. November 1871 erließ der Präsident der Republik, Thiers, ein Dekret, durch welches die Generalsynode der reformierten Kirche (die erste seit der Synode von Loudun 1650) zusammen- 10 berufen wurde. Das Dekret setzte 21 Wahlbezirke resp. Provinzialsynoden ein, deren Mitglieder durch die Konsistorien ernannt wurden. Diese 21 Provinzialsynoden delegierten zur Generalsynode 108 Mitglieder (49 Pfarrer und 59 Laien). Die Synode trat den 6. Juni 1872 in Paris in dem Temple du Saint-Esprit zusammen. Es formierten sich alsbald vier Gruppen, als Nachbild des politischen Parlaments: Rechte, rechtes Centrum, 15 linkes Centrum, Linke. Das rechte Centrum schloß sich stets der orthodoxen Rechten an; Hauptstimmführer der letzteren waren Guizot, Laurens de Saverdun, Mettetal, Pernessin, Pfarrer Vaurigaud von Nantes und besonders Bois, Professor der theol. Fakultät von Montauban, der immer im psychologischen Momente mit seiner klaren einschneidenden Rede die Entscheidung herbeiführte. Das linke Centrum schreckte vor den Negationen der Radi- 20 kalen zurück, mochte aber auch kein Glaubensbekenntnis, keine bindende Lehrnorm annehmen, und wurde daher immer wieder in die Arme der Linken geworfen; Hauptvertreter und Stimmführer dieser Richtung war Prof. Jalabert, Dekan der jurist. Fakultät in Nanzig. Bei der Linken waren die hervorragendsten Männer der liberalen Partei: Ath. Coquerel, Fontanès, Colani (als Laie), Steeg u. a. Die Synode tagte einen vollen Monat. Folgendes 25 sind die Hauptpunkte, die verhandelt und beschlossen worden: 1. Die Liberalen wollten aus der Synode eine bloß beratende Versammlung machen, und bestritten sogar deren Berechtigung; die Synode aber erklärte, daß sie rechtmäßig zusammenberufen und erwählt worden sei und alle Befugnisse und Rechte der vormaligen Generalsynoden innehabe. 2. Der Hauptkampf entspann sich um die Lehrnorm (Déclaration de Foi), die von 30 Prof. Bois vorgeschlagen und von der Synode angenommen wurde: „Im Augenblicke, wo sie die so lange Jahre hindurch unterbrochene Reihe ihrer Synoden wieder aufnimmt, fühlt sich die reformierte Kirche Frankreichs vor allem gedrungen, Gott zu danken und ihre Liebe zu Jesu Christo, unserm Haupte, auszusprechen, der sie in ihren Trübsalen erhalten und getröstet hat. Sie erklärt durch ihre Vertreter, daß sie den Glaubens- und 35 Freiheitsprinzipien, auf welche sie gegründet worden, treu bleiben will. Wie ihre Väter und Märtyrer in dem Bekenntnis von la Rochelle, wie alle Kirchen der Reformation in ihren Symbolen, bekennt sie öffentlich die souveräne Autorität der hl. Schrift in Glaubenssachen und das Heil durch den Glauben an Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, um unserer Sünden willen dahin gegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt. 40 Sie behält also als Grundlage ihrer Lehre, ihres Kultus und ihrer Disziplin die großen Heilsthatsachen, dargestellt in ihren kirchlichen Festen und ausgesprochen in ihren Liturgien, namentlich im Sündenbekenntnis, im apost. Symbolum und in der Liturgie des hl. Abendmahls". Mit der Annahme dieses Artikels war schon virtuell der Sieg gewonnen. 3. Sodann wurde folgender Artikel angenommen: „Jeder Predigtamts-Kandidat wird ver- 45 verpflichtet, vor der Ordination zu erklären, daß er der Lehre der Kirche, wie sie von der Generalsynode ausgesprochen worden, beistimme. 4. Die Verfassung der Kirche wurde ver- vollständigt: Die Provinzialsynoden treten einmal im Jahre zusammen und haben über die Lehre zu wachen. Die Generalsynode, „die höchste Vertretung der Kirche", alle drei Jahre, und außerdem zu außerordentlicher Sitzung, so oft es durch zwei Drittteile der 50 Provinzialsynoden verlangt wird. 5. Um auf die Wählerlisten eingeschrieben zu werden, muß jeder erklären, daß er der prot.-ref. Kirche Frankreichs und der geoffenbarten Wahrheit, wie dieselbe in den heiligen Schriften A und NTs enthalten ist, von Herzen treu bleiben will. Es wird auch der Wunsch ausgesprochen, daß die beiden theologischen Fakultäten von Straßburg und Montauban vereint und nach Paris verlegt werden. Nach 55 dreißig Sitzungen und nachdem ein bleibender Ausschuß (commission permanente) von sieben Gliedern ernannt worden, schloß die Synode ihre Sitzungen am 10. Juli. — Die Ausführung dieser Beschlüsse war schwer. 41 liberale Konsistorien protestierten gegen dieselben; es bildete sich eine Mittelpartei, welche auf eine gütliche Trennung und Teilung, also auf die Bildung einer orthodoxen und einer liberalen Kirche, hinarbeitete. Die orth. 60 Majorität hingegen verfolgte ihren Sieg bei der Regierung. Der Staatsrat kassierte die

Protestation der liberalen Konsistorien. Um die Lehrnorm veröffentlichen zu können, wurde die Synode auf den 20. November 1873 noch einmal in Paris zusammenberufen. Die Liberalen erschienen nicht. Durch ein Dekret vom 28. Februar 1874 wurde sodann die Bekanntmachung der Déclaration de foi autorisiert. Im April 1874 wurde zu neuen Konsistorialwahlen, nach der Synodalverordnung, geschritten. 17 Konsistorien weigerten 5 sich, derselben sich zu unterwerfen und in 17 anderen wurde sie nur von je einer Gemeinde anerkannt. Der Minister kassierte alle unregelmäßigen Wahlen. Es entstand ein heftiger Federkrieg, und alle Ausgleichungsversuche der Mittelpartei, die zu diesem Zwecke in Lyon das Zeitblatt „la Paix de l'Eglise" gegründet hatte, scheiterten. Erst im Jahre 1877 wurden neue Wahlen in den renitenten Konsistorien ausgeschrieben, die sich diesmal, nur 10 wenige ausgenommen, unterwarfen, da ihnen der Minister erlaubte, die Synodalverordnung „nach ihrem Gewissen" zu handhaben. Es wurde dadurch ein wenig Ordnung hergestellt. Nun läßt die Regierung die Sache vorerst auf sich beruhen; bis heute hat sie keine neue Konvokation der Synode bewilligt, trotz der Bemühungen der Orthodoxen; sie will keine Trennung, ebensowenig die Mittelpartei; die Liberalen aber wollen nicht nachgeben. 15 Jedoch was nicht offiziell und rechtsgiltig geschehen durfte, trat offiziös ins Leben. Der orthodoxe Teil der reformierten Kirche gruppierte die Konsistorien, welche die Lehrnorm (Déclaration de foi) von 1872 angenommen in 21 Provinzialsynoden (Synodes particuliers officieux), die regelmäßig einmal im Jahre zusammenkommen. Über ihnen steht die offiziöse Generalsynode (die letzte tagte in Sedan, Juni 1896), die durch einen 20 bleibenden Ausschuß (commission permanente) vertreten ist, dem die obere Leitung der Kirche anvertraut ist. Daneben wurde noch eine Anzahl anderer Kommissionen mit verschiedenen Interessen des kirchlichen Lebens betraut: Commission du corps pastoral (in Nîmes), Commission des Etudes (in Montauban), Commission des Finances (in Paris), Commission de Défense des Droits et des Libertés des Eglises 25 réf. synodales (ebenfalls in Paris). Der liberale Teil der Kirche ließ sich gleichfalls durch einen Ausschuß vertreten, die Délégation libérale. Im Jahre 1896 wurde ein Vereinigungs- oder doch Verständigungsversuch gemacht, wozu eine Commission fraternelle ernannt wurde, die jedoch bis heute noch zu keinem Resultate gekommen ist.

Lutherische Kirche. — Von den acht Inspektionen, in welche die lutherische Kirche 30 Frankreichs eingeteilt war, befanden sich nur zwei außerhalb Elsaß-Lothringens, nämlich Mömpelgard und Paris (zu letzterer gehören auch die drei Konsistorien Algeriens); diese beiden Inspektionen mit 80—100000 Seelen sind allein französisch geblieben. Durch die Losreißung des Elsasses wurde die lutherische Kirche Frankreichs aufs tiefste erschüttert und sogar in ihrem Fortbestehen bedroht. In der Mömpelgarder Inspektion war der Rationa- 35 lismus vorherrschend, der positive Glaube von sehr pietistischer Färbung; es bestand in dieser Inspektion ein großes Mißtrauen gegen die Pariser Kirche, die eine von Jahr zu Jahr kirchlichere und ausgeprägter konfessionelle Richtung eingeschlagen hatte. Vom Jahre 1871 an wurde das Leben und Streben der lutherischen Kirche Frankreichs ein wahrer Kampf um das Dasein, im darwinschen Sinne des Worts. Die Mömpelgarder neigten in 40 großer Mehrzahl zur Union, oder vielmehr zur Auflösung in die reformierte Kirche hin, und hatten zu diesem Zwecke das Zeitblatt „La Situation ecclésiastique" gegründet; auch bei manchen bedeutenden Mitgliedern des Pariser Konsistoriums fand dieses Streben Anklang, zumal dasselbe sich in finanzieller Hinsicht in einer sehr bedrängten Lage befand und die Zahl der von ihm besoldeten Geistlichen bedeutend vermindern mußte. Dazu 45 kam, daß die Pariser deutsch-französische, nunmehr innere Mission, die mehrere Gemeinden mit Kirche und Schulen gegründet und unterhalten hatte, durch das schroffe Auftreten ihrer ehemaligen deutschen Mitarbeiter und durch die bald darauf erfolgte beklagenswerte Separation und die Bildung national-deutscher Gemeinden in Paris, in ihrer Existenz bedroht war. Somit sah man nicht ohne Bangigkeit der Zusammenkunft der von der 50 Regierung zusammenberufenen lutherischen Generalsynode entgegen, die den 23. Juli 1872 in einem vom Kultusministerium geliehenen Lokale zusammentrat. Unter den Hauptvertretern der Kirche erwähnen wir Pfarrer Vallete, Präsident der Synode, Noblot, Vizepräsident, die geistlichen Inspektoren Mettetal und Fallot, Pfarrer Kuhn, Dürr aus Algier, Mayer aus Lyon, Cuvier, Würtz, Dekan der medizinischen Fakultät in Paris, 55 Jackson, der thätige und treue Schriftführer der inneren Mission. Der Verlauf der Synode ward über alles Erwarten befriedigend; in sechs Sitzungen vollendete sie ihr Werk. Ohne Debatte wurden ein von Mömpelgard herkommendes Unionsvotum, sowie ein von der pietistischen Minorität daselbst gestelltes Glaubensbekenntnis abgewiesen. Dagegen leitete die Synode den von ihr entworfenen Verfassungsvorschlag (Projet de 60

loi organique de l'Eglise évangélique de la Confession d'Augsbourg) mit folgender, einstimmig angenommener Erklärung ein: „Bevor sie zu dem Werk der Reorganisation schreitet, zu welchem sie zusammenberufen, und den Glaubens- und Freiheitsprinzipien, auf welche die Reformatoren unsere Kirche gegründet haben, treu bleibend, bekennt (proclame) die Synode feierlich die souveräne Autorität der heiligen Schrift in Glaubenssachen, und behält die Augsburgische Konfession als Grundlage ihrer gesetzlichen Verfassung". Die Verfassung der Kirche wurde in folgenden Stücken abgeändert: Das weggefallene Direktorium wird nicht wiederhergestellt noch ersetzt. Die Kirche wird in zwei Synodalbezirke (Mömpelgard und Paris) eingeteilt, die beinahe völlig unabhängig von einander bestehen. Die Pfarrer werden durch die Konsistorien ernannt, die jedoch jedesmal das Presbyterium der zu versehenden Gemeinde zur Wahl hinzuziehen. Dieser Artikel wurde jedoch folgenderweise von der Regierung abgeändert: das Presbyterium schlägt dem Konsistorium drei Kandidaten vor, unter welchen dasselbe zu wählen hat. Die geistlichen Inspektoren werden durch ihre resp. Provinzialsynode auf neun Jahre ernannt. Die Provinzialsynoden bestehen aus allen Mitgliedern der Konsistorien des Bezirks und kommen einmal im Jahre zusammen, um alle Angelegenheiten betreffs der Administration, Ordnung kirchlichen Lebens, Liebesthätigkeit und Evangelisation zu überwachen; sie überwachen auch die Beobachtung der Verfassung, die Disziplin und den Gottesdienst. In der Zwischenzeit der Sitzungen wird jede Synode durch einen Ausschuß vertreten (Commission synodale), bestehend aus dem geistlichen Inspektor, einem Pfarrer und drei Laien, letztere vier auf sechs Jahre ernannt und alle drei Jahre zur Hälfte zu erneuern. Der geistliche Inspektor kann nicht Präsident des Ausschusses sein. Die Generalsynode ist die oberste Kirchenbehörde. Sie besteht aus von den Provinzialsynoden ernannten Pfarrern, einer doppelten Anzahl von Laienmitgliedern und einem Abgeordneten der theologischen Fakultät. Sie erneuert sich zur Hälfte alle drei Jahre. Die Generalsynode hat zu wachen über die Aufrechthaltung der Verfassung; sie prüft die liturgischen Bücher und Formulare, die in Gottesdienst und Religionsunterricht gebraucht werden sollen, und macht Vorschläge zur Besetzung der Lehrstühle der theologischen Fakultät; sie versammelt sich alle drei Jahre abwechselnd in Paris und Mömpelgard. Die Generalsynode kann, wo es für nötig erachtet wird, eine konstituierende Synode berufen, jedoch nur, wenn es von zwei Dritteilen ihrer Mitglieder verlangt wird; diese konstituierende Synode soll dann eine doppelte Anzahl von Mitgliedern haben. Es wird der Wunsch ausgesprochen, daß die Straßburger Fakultät durch eine gemischte (ref. und luth.) Fakultät in Paris ersetzt werde. Bis zu dieser Gründung soll eine theologische Schule mit vier Professoren errichtet und mit den akademischen Rechten versehen werden. Ein Ausschuß der Generalsynode wird ernannt (Commission exécutive du Synode général), um deren Beschlüsse bei der Regierung zu verfolgen. — Somit war denn die Kirche prinzipiell reorganisiert; jedoch sollten der Ausführung dieser Beschlüsse die größesten Hindernisse entgegentreten und der Kampf ums Dasein nicht minder schwer auf ihr lasten. Die Wirren der reformierten Kirche hinderten die sofortige Vorlegung dieses Verfassungsentwurfs in der Nationalversammlung; die politischen Wirren Frankreichs, der häufige Ministerwechsel, welcher den Synodalausschuß zwang, immer wieder, nach Verfluß einiger Monate, sein Werk von vorn anzufangen, mit neuen Ministern, die kaum um die Existenz einer lutherischen Kirche in Frankreich wußten; die geheime zähe Opposition von einflußreichen Gliedern der reformierten Kirche, die gar gerne die luth. Kirche ohne weiteres annektiert hätten, bewirkten, daß dieser einstimmig von der Synode beschlossene Gesetzesentwurf erst nach sieben Jahren von den beiden Kammern angenommen, zum Gesetze am 1. August 1879 erhoben und durch das Dekret vom 12. März 1880 vervollständigt wurde. Dieses Gesetz und Dekret, mit den Articles organiques de l'an X. und dem Decret-loi von 1852 bilden demnach die Grundlage der neuen Organisation der luth. Kirche Frankreichs, denn laut Art. 28 sind die Verordnungen des Decret-loi nur insofern aufgehoben als sie dem neuen Gesetze zuwiderlaufen. Diese Verfassung ist sofort ins Leben getreten und hat seitdem keinerlei Unterbrechung oder Störung erlitten. Die sechste Generalsynode kam Juni 1896 in Mömpelgard zusammen; die beiden Synodes particuliers versammelten sich regelmäßig und gleichzeitig, jedes Jahr, anfangs November, in Paris und Mömpelgard, und alle Sitzungen hatten einen friedlichen Verlauf. Die Verlegung der theologischen Fakultät von Straßburg nach Paris, als faculté mixte (luth. und ref.) geschah durch ein Dekret vom 27. März 1877. Sie zählt sechs ordentliche Professoren und vier Maîtres de Conférence, zur Hälfte jeder der beiden Kirchen angehörend. Daneben besteht ein lutherisches Studienstift, das jedoch auch die ref. Theologie Studierende aufnimmt.

Die ref. Kirche hat andererseits noch ihre eigene theol. Fakultät in Montauban, mit sieben ordentlichen Professoren.

Freie reformierte Kirche. — Im Jahre 1849 wurde die Union des églises évangéliques de France gegründet. Auf der offiziösen Synode des Jahres 1848 hatte der ref. Pfarrer Frid. Monod verlangt, daß der Kirche eine dogmatische Grundlage als Lehrnorm gegeben werde; da dies abgewiesen wurde, trat er aus und bildete eine vom Staate unabhängige Kirche, aus welcher durch Verbindung mit anderen independenten Gemeinden, die Union des églises évangéliques, gewöhnlich Eglise libre genannt, hervorging. Die bedeutendsten Vertreter und Leiter dieser Kirche waren: V. de Pressensé Vater, sehr thätig für Bibelverbreitung und Evangelisation unter den Katholiken, Ed. de Pressensé Sohn, ausgezeichneter Redner und bedeutender theol. Schriftsteller (Histoire des trois premiers siècle de l'Eglise chrétienne.. Jésus Christ, son temps, sa vie, son œuvre etc.), Rosseeuw-St. Hilaire, Geschichtsprofessor an der Sorbonne, Armand-Delille, Audebez, Bersier u. a. Die Union zählte mehr als 50 Gemeinden. Doch ist die Blütezeit dieser Kirche, die die Trennung vom Staate zum Dogma erhoben und die Landeskirchen eines „geistlichen Ehebruchs" beschuldigt hat, längst vorüber. Die Union hat einen empfindlichen Schlag erlitten durch das Austreten mehrerer ihrer bedeutendsten Vertreter, die zur ref. Landeskirche zurückkehrten; unter denselben erwähnen wir namentlich Bersier, den gefeiertsten Kanzelredner, Th. Monod, den unermüdlichen Reiseprediger, John Bost, Gründer und Direktor der Anstalten von Laforce (Zeitschriften Revue chrétienne, monatlich in Paris erscheinend, l'Eglise libre, wöchentlich in Nizza). Neben diesen Kirchen sind noch kurz zu erwähnen die Methodisten mit 25 Gemeinden und 51 Pfarrern und die Baptisten mit 38 Agenten und 29 Gemeinden.

Statistische Angaben. Da in der offiziellen Zählung der Bevölkerung Frankreichs seit 1876 keine Rücksicht mehr auf die Verschiedenheit der Konfession genommen wird, können wir nur approximative Zahlen angeben. Die zuverlässigsten Statistiker schätzen die Zahl der Protestanten Frankreichs, Algerien mit inbegriffen, auf 639 bis 650000, wovon 80—82000 Lutheraner. Die ref. Kirche zählt 101 Konsistorien mit 553 Gemeinden und 638 vom Staate besoldeten Pfarrern, daneben 699 Filialen. Es wird Gottesdienst gehalten in 920 Kirchen oder Betsälen und 256 nicht eingesegneten Lokalen. — Die luth. Kirche zählt in ihren zwei Inspektionen 6 Konsistorien mit 49 Gemeinden und 62 vom Staate besoldeten Pfarrern und 89 Kirchen oder Betsälen. — In Algerien giebt es 3 gemischte (luth. und ref.) Konsistorien mit 17 Gemeinden und 21 vom Staate besoldeten Pfarrern, wovon 10 lutherisch — Ausgabe des Staates für die prot. Kirchen Frankreichs 1549600 Fr., für Algerien 93500. Für die beiden theol. Fakultäten 85800 Fr.

2. Kirchliches Leben und Wirken. — Der religiöse Zustand des französischen Protestantismus im Anfang unseres Jahrhunderts wurde von Samuel Vincent folgendermaßen geschildert: „Nach der Revolution waren die französischen Protestanten in eine tiefe Ruhe geraten, welche der Gleichgiltigkeit sehr ähnlich war. Die Religion hatte nur wenig Interesse für sie, wie überhaupt für die meisten Franzosen; für sie, wie für viele andere dauerte das 18. Jahrhundert noch fort. Das Gesetz vom 18. Germinal An X hatte die Ruhe befestigt, indem es sie selbst und ihre Pfarrer von aller Sorge für den Unterhalt ihres Gottesdienstes entband und also die nächste Ursache der Unruhe, aber auch damit der Erweckung, entfernte. Die Prediger predigten, das Volk hörte sie, die Konsistorien versammelten sich, der Gottesdienst behielt alle seine Formen, außerdem beschäftigte sich niemand damit, niemand bekümmerte sich darum; die Religion war außerhalb der Lebenssphäre Aller." Dieser Zustand dauerte fort bis in die zwanziger Jahre, wo die Erweckung (le Réveil) aus der Schweiz nach Frankreich drang und die Kirchen neu belebte. Dieser Réveil ist dem deutschen Pietismus durch seine Vorzüge wie durch seine Mängel sehr ähnlich. Er ist einerseits zu viel gerühmt, andererseits zu sehr geschmäht worden. Thatsache ist es, daß er die Grundlehren des Evangeliums (absolutes Unvermögen des Menschen, sich selbst zu erlösen, Versöhnung durch Christi Blut, Notwendigkeit einer persönlichen Bekehrung) wieder zu Ehren gebracht, und ein reges, thatendurstiges Leben bei dem protestantischen Christenvolke der luth. wie der ref. Kirche erzeugt hat. Was ihn besonders auszeichnete, war ein glühender Missionseifer, der sich weder durch Spott und Schande, noch durch Gefängnis und Verfolgung aufhalten ließ. Bibelverbreitung, Mission unter den Heiden, Sorge für Verwahrloste und Gefallene, Liebes- und Evangelisationswerke, Verbreitung guter Schriften, Sammlung zerstreuter Glaubensbrüder, Errichtung von Kirchen und Schulen, alles wurde in Angriff genommen. Am 4. November 1822 wurde in

Paris die rühmlich bekannte Socéiét des Missions év. chez les peuples non chrétiens gegründet. Die zuerst in Südafrika, Taiti und Senegal, hernach am Zambesifluß, und, als das franz. Kolonialgebiet sich erweiterte, in Kongo und in Madagaskar eine stets wachsende Thätigkeit entfaltete. Im Jahre 1896—97 hatte sie auf ihren 5 29 Arbeitsfeldern 62 Missionare, mit einer Jahreseinnahme von 675 638 Fr. Die Bibel wurde verbreitet durch drei Bibelgesellschaften: Société biblique britannique et étrangère (seit 1792); Société bibl. de Paris (seit 1818); Soc. bibl. de France (seit 1864). Für die Evangelisation Frankreichs wirkt die Société évangelique de France (seit 1833), die hauptsächlich in Händen der freien ref. Kirche steht; dann durch die eng an 10 die ref. Landeskirche sich anschließende Société centrale prot. d'Evangelisation, die in dem letzten Jahrzehnt eine große Thätigkeit entfaltete und 1896—97 mit einer Jahreseinnahme von 361 540 Fr. 140 Agenten (worunter 64 Pfarrer) besoldete, welche in 74 Departements und 3 Kolonien in Arbeit stehen, 35 000 Seelen kirchlich bedienen, und 4 650 Kindern Religionsunterricht erteilen. Diese Gesellschaft unterhält in Paris eine 15 theologische Präparandenschule und in Montpellier eine Schule, um Evangelisten zu bilden (Ecole Félix Neff.). Zu erwähnen sind auch die nach den Kriegen von 1870—71 von dem edlen Schotten MacAll, hauptsächlich in den Arbeiterquartieren von Paris gegründeten Conférences populaires, welche auch nach dessen Tode noch fortbestehen. Die Pariser Diakonissenanstalt (1841) von Pfarrer Vermeil gegründet, ist die erste nach der 20 Kaiserswerther. Von den übrigen Werken erwähnen wir nur noch die Société pour l'Encouragement de l'Instruction primaire parmi les prot. de France (seit 1829), Société des Traités religieux (seit 1822), Société des livres religieux de Toulouse (seit 1831), du Sou protestant (seit 1846).

Dieses reiche Entfalten der Liebesthätigkeit, dieser unermüdliche Eifer, das Wort von 25 der Versöhnung zu predigen, der wahrhaft Großes geleistet hat, ist aus dem Réveil erwachsen; jedoch dürfen wir auch die Schattenseiten desselben nicht verhehlen. Unter vorwiegend englischem Einflusse stehend, haben die Männer des Réveil den kirchlichen Boden allzusehr verlassen, die theol. Wissenschaft gering geschätzt, die Hauptlehren des Evangeliums auf Unkosten der andern (namentlich von den Sakramenten) betont; ihre gesalbte, in engem 30 Ideenkreise sich bewegende Sprache ist als „patois de Canaan" sehr treffend bezeichnet worden. Noch heute leidet der französische Protestantismus infolge dieser Mängel, und die Erweckung hätte wenig Dauerhaftes hinterlassen, wenn nicht in den letzten Jahrzehnten der kirchliche Sinn in den beiden Landeskirchen wieder erwacht wäre und allen diesen Werken einen festen Grund unterbreitet hätte. — Daß der franz. Protestantismus bis zur Mitte 35 unseres Jahrhunderts nichts Erhebliches in der Theologie geleistet hat, darf keinen befremden. Die verfolgten Hugenotten, in ihrer Existenz bedroht, hatten weder Zeit noch Muße, sich mit wissenschaftlichen Studien zu befassen, sie mußten fürs Notwendigste sorgen, die bedrängten und zerstreuten Reste der Kirche vor dem völligen Untergang schützen. Als ihnen endlich Duldung und bald darauf Anerkennung vom Staate gewährt wurde, brachen die 40 Revolutionsstürme los, auf welche die Kriege Napoleons folgten; und die Erweckung, welche das christliche Leben wieder anregte, war nahe daran, die theol. Wissenschaft als Un- oder Widerchristentum zu verwerfen. Die orthodoxe theologische Fakultät von Montauban, die lange Jahre hindurch nicht über das erbauliche Element und die Katechismustheologie hinausgekommen war, hat in neuerer Zeit jüngere Kräfte erworben und in ihrer 45 Revue de Théologie von einem gründlicheren Studium und einem wissenschaftlicheren Geiste Zeugnis gegeben. — In Paris wurde durch die Gründung der Société de l'Histoire du Protestantisme français (seit 1852) und durch das von ihr in Monatsheften herausgegebene Bulletin das Studium der Geschichte der vaterländischen evangelischen Kirche angeregt. Eine schöne Frucht davon ist das treffliche biographische Werk der Ge- 50 brüder Haag: La France protestante, in zweiter vermehrter Auflage von Bordier herausgegeben. Die neugegründete Pariser theol. Fakultät hat bereits an der Hebung der Theologie kräftig mitgewirkt. Schon hat ihr erster Dekan, Prof. Lichtenberger, die Riesenarbeit einer Realencyklopädie, nach Muster derjenigen von Herzog, für welche er zahlreiche und mitunter bedeutende Mitarbeiter gefunden hat, zu Ende geführt (Encyclopédie des 55 Sciences religieuses). — Was die reformierte Kirche Frankreichs besonders auszeichnet, ist die Kanzelberedsamkeit. Die Namen Ad. Monod, Grandpierre, Edm. de Pressensé, Bersier, Dhombres einerseits, Ath. Choquerel Vater und Sohn, Fontanès, Réville, Viguier andererseits, sind auch im Auslande bekannt geworden. Die große Armut der ref. Kirche liegt in ihrem Kultus, der trocken und kahl ist, ohne alle liturgischen Elemente. Doch hat 60 vor einigen Jahren Pfr. Bersier in der von ihm erbauten schönen Chapelle de l'Etoile

einen liturgischen Gottesdienst nach anglikanischem Vorbilde eingeführt; in den übrigen Kirchen sind neuerdings auch einige liturgische Elemente aufgenommen worden. Als wichtigere kirchliche Zeitblätter der ref. Kirche sind noch zu erwähnen: orthodoxerseits „le Christianisme au XIX[e]. Siècle", und liberalerseits „la Renaissance" und „l'Avenir" und seit 1898 das orthodoxe Zeitblatt La Foi et la Vie.

Die lutherische Kirche Frankreichs, bis 1870 mit der elsässischen eng verbunden und unter deren Einfluß stehend, ließ sich von der Bewegung der Erweckung hinreißen und beteiligte sich an den aus derselben hervorgegangenen oben erwähnten Werken, die sie zum Teil gemeinsam mit der reformierten Kirche gründete. In der Inspektion Mömpelgard besteht, trotz aller unionistischen und rationalistischen Bestrebungen, im Volke ein gesunder kirchlicher Sinn, mit eigenem, ausgeprägten Charakter, dem der württembergischen Kirche sich annähernd. Dem erbaulichen Zeitblatte l'Ami chrétien des Familles ist ein reges, christliches Leben in vielen Gemeinden zu verdanken. Die Pariser Kirche, bis zum Anfang dieses Jahrhunderts unter dem Schutze der schwedischen und der dänischen Gesandtschaft bestehend, wurde 1809 als Konsistorialkirche der Augsburgischen Konfession anerkannt (die Gemeinden von Lyon und Nizza gehören zu dem Pariser Konsistorium). Sie wuchs rasch heran unter der Leitung der vortrefflichen Pfr. Boissard, Göpp, Cuvier, Verny, Meyer, Valette, Berger, Goguel und anderer, und entfaltete besonders eine große seelsorgerliche Thätigkeit, blieb jedoch in der Kanzelberedsamkeit hinter der reformierten zurück. Infolge ihres beständigen Verkehrs mit Elsaß und Deutschland löste sie sich immer mehr von dem Einfluße der Erweckung los und entwickelte ein ernstes, kirchliches Leben im luth. Sinne, das besonders gefördert wurde durch das von Pfr. Kuhn herausgegebene Blatt „Le Témoignage, Journal de l'Eglise de la Conf. d'Augsbourg" (seit 1866), welches von den meisten luth. Geistlichen von Paris redigiert, sich eines tiefgreifenden, über die Grenzen der luth. Kirche hinausgehenden Einflusses erfreut. Im J. 1843 wurde die deutsche, hernach deutsch-französische, heute innere Mission, gegründet, welche in allen Stadtvierteln deutschen Gottesdienst und Seelsorge, und viel deutsche Schulen (seit 1870 aufgelöst) einrichtete und unterhielt; dieselbe hat nicht wenig zur Förderung und Befestigung des kirchlichen Lebens beigetragen. Gering an Zahl (30—40000 Seelen) ist die luth. Kirche in Paris eine geistige Macht geworden und hat ihre besondere, auch von reformierter Seite anerkannte Aufgabe in der Evangelisierung Frankreichs. Seit 1874 hat sie ein eigenes, von mehreren Geistlichen gegründetes Diakonissenwerk, um Gemeindediakonissen zu bilden, welche in verschiedenen Stadtvierteln thätig sind.

Seit 1896 hat die luth. Kirche ihre eigene konfessionelle Missionsthätigkeit in Madagaskar, im Anschluß an die Norwegische Missionsgesellschaft (Stavanger); zwei Hilfskomitees wurden in Paris und Mömpelgard gebildet, die bereits zwei franz. Pfarrer und zwei Lehrer nach Madagaskar gesandt haben. **C. Pfender.**

Franz (Franziskus) **von Assisi** (gest. 1226) und der Franziskanerorden. — I. Leben des Stifters. 1. Aelteste Biographie: Thomas de Celano, Vita prima S. Francisci, geschrieben „jubente domino et glorioso Papa Gregorio (IX)" im J. 1228, und zwar zur Rechtfertigung der am 16. Juli d. Jahres stattgehabten Kanonisation des Heiligen, sowie zugleich als Schutzschrift für Elias v. Cortona, den von Jenem erwählten Fortsetzer seines Werkes (in letzterer Hinsicht also eine Art von Gegenschrift gegen das kurz vorher von dem Eliasgegner, Frater Leo v. Assisi, abgefaßte Speculum perfectionis, diese älteste schriftstellerische Kundgebung im Armutsstreit des Ordens, welche gleichfalls vielerlei biographische Nachrichten über den Stifter bot, aber doch mehr nur Spruchsammlung, nicht eigentliche Biographie war; s. unten III). 2. Die Legenda trium sociorum, im August 1246 abgefaßt von den Ordensbrüdern Leo, Rufinus und Angelus und das Lebensbild des Heiligen zwar auch ziemlich panegyrisch und wunderreich, aber weniger Elias-freundlich und mehr observantisch darstellend als jene erste Biogr. Celanos; übrigens nur fragmentarisch erhalten (gedruckt, zus. mit Nr. 1 in dem von Const. Suysken verfaßten Artikel „Franciscus" der AS, t. II Octobr. p. 583 ff 615 ff.). 3. Thomas de Celano, Vita altera S. Francisci, verfaßt 1247, z. Tl. noch unter dem Generalminister Crescentius, z. Tl. unter dessen Nachfolger, dem streng observantisch gerichteten Johann von Parma, daher in ihren beiden Abteilungen ziemlich ungleich (zuerst noch mehr vermittelnd, dann streng observantisch) gehalten, an geschichtlichem Wert hinter jener prima vita sehr zurückstehend (im A. „Franciscus" der AS l. c. fehlend; seit Anfang unseres Jahrhunderts mehrfach zusammen mit jener ersten Celanoschen Vita herausgeg., z. B. von Steph. Rinaldi, Rom 1806; auch ebd. 1880: Vita prima et sec. S. Francisci Assisiatis auctore B. Thoma de Cel. — vgl. Evers, A. „Thom. de Cel." in PRE[2] XV, sowie zur Beurteilung beider Vitae außerdem bes. Müller, D. Anfänge des Minoritenordens &c. S. 175—1[5] Hausrath, D. Arnoldisten, Leipz. 1895, S. 413—428; Sabatier, Vie de S. François e

p. LI. LXXIII ff.; auch dess. Ausg. jenes Speculum perf., p. XCVIII ff.). Alle folgenden Einzelbiographien stehen an Quellenwert hinter diesen drei ersten weit zurück. So Bonaventura, Legenda major de S. Fr. (verfaßt bald nachdem B. Generalminister geworden, ca. 1261, und in ziemlich offiziösem, auf Steigerung des Wunderbaren ausgehenden Tone gehalten; s. AS l. c., p. 631—676); Bernardus de Bessa, Vita s. Laudes S. Fr. (ca. 1290; herausgeg. in Bd III der Anal. Franciscana 1897, vgl. Sabatier, Vie etc., p. LXXXVIII f.); Bartholomäus Albicus, Magister zu Pisa († 1401), Liber conformitatum, 1385 u. ö. (die bekannte, üppige, im Streben nach Apotheose des Heiligen von Assisi ans Blasphemische streifende Kompilation, welche Erasm. Alberus 1531 auszugsweise mit Vorwort v. Luther unter dem Titel: „Der Barfüßermönche Eulenspiegel und Alkoran" herausgab — neuerdings durch Sabatier in übertreibender Weise gerühmt und zu retten versucht (trotz aller Unkritik des Inhalts sei darin „l'ouvrage le plus important qui ait été fait sur la vie de S. François" zu erblicken, l. c. p. CXV); das schon etwas ältere Floretum S. Francisci (ital. Fioretti di San Francesco), eine apokryphe Anekdoten- und Sentenzensammlung, von Sabatier gleichfalls zur Gewinnung einzelner angeblich echter Züge benutzt; endlich das erst dem Ausgang des Mittelalters entstammende „Speculum vitae B. Francisci et sociorum eius (gedruckt Metz 1509; Antwerpen 1620 u. ö.), aus dessen wüst kompiliertem Inhalt Sab. jenes Leosche „Speculum perfectionis" als älteren Kern oder Legenda antiquissima herausgeschält hat (s. III). — Bedeutend wertvoller sind die in einigen Chroniken aus der Anfangszeit des Ordens, besonders bei Jordanus a Giano und bei Eccleston, enthaltenen biographischen Angaben über den Stifter, s. unt., III. — Von den neueren Franziskusbiographien sind die römisch-katholischen zum größten Teil unkritische Panegyriken; z. B. Chavan de Malan, Hist. de S. Fr., Paris 1841 (auch deutsch, München 1862); Panfilo da Magliano, Storia compendiosa de S. Francesco etc., 2 v., Rom 1874 (auch deutsch durch P. Quintian Müller, München 1883); L. Palomes, Storia di S. Fr., 7. ed., Palermo 1879; Du Chatel de Porrentruy et Brin, S. Fr. d'Assise (reich illustr. Prachtwerk, Paris 1885); auch noch F. Prudenzano, Fr. d'Ass. e il suo secolo, 12a ediz., Neapel 1896. Eine freiere Haltung bethätigt: Rugg. Bonghi, Fr. d. Ass., Citta de Castello 1884; teilweise auch L. Le Monnier, Hist. de S. Fr., 2 vols. Paris 1889; 2e éd. 1890. — Von den protestantischen Darstellern unseres Jahrhunderts sind hervorzuheben: Böhringer, in D. Kirche Christi u. ihre Zeugen II, 2 (Zürich 1853; 2. A. 18); K. Hase, Frz. v. Ass., ein Heiligenbild, L. 1856; n. Ausg. 1892; J. W. Knox Little, St. Fr. of Ass. His times, life and work, London 1897 und besonders Paul Sabatier, Vie de S. Fr. d'Assise, Paris 1894 (1.—9. Aufl.!); auch deutsch durch M. Lisco, Berlin 1895; 2. A. 1897. Zur Kritik dieser glänzend geschriebenen, aber etwas enthusiastisch erregten und das Geschichtsbild des Heiligen auf einigen Punkten zu sehr modernisierenden Darstellung s. u. a. F. Tocco im Archivio storico Italiano 1894, I, 118; A. Chroust, in d. Beil. z. Münchener Allg. Z. 1894, Nr. 115—118; K. Müller, ThLZ 1895, S. 181 ff.; Raff. Mariano, Fr. d'Assisi e alcuni dei suoi più recenti biografi, Napoli 1896 (aus den Atti della R. Accad. di scienze morali e polit.); C. A. Wilkens, Frz. v. Ass., Renan und Sabatier, in der Allg. ev.-luth. KZ 1895, Nr. 1—9 (nebst Nachtrag ebd. 1896, Nr. 35—37). [Vgl. noch die Litt.-Angaben bei Potthast Bibl.², II, 1318—1321; auch Anal. Boll. 1897, p. 349—354.]

Giovanni Bernardone, genannt Francesco, wurde 1182 (ungewiß an welchem Tage) in dem Städtchen Assisi geboren, das in der Delegation Spoleto, in dem nördlich von Perugia, südlich von Foligno begrenzten Thale auf steiler Höhe erbaut ist. Sein Vater Pietro Bernardone, ein wohlhabender Kaufmann, der mit Frankreich in lebhaften Handelsverbindungen stand, ließ den Sohn sorgfältig erziehen und außer im Lateinischen auch in der französischen Sprache unterrichten. Den Namen Francesco (d. i. „Franzose"), wodurch jener Taufname Giovanni bald ganz verdrängt wurde, soll nach der Legende der Tres Socii der Vater schon bald nach seiner Geburt — als er von einer seiner französischen Reisen nach Assisi zurückkehrte und das kurz vorher zur Welt gekommene Kind hier antraf — ihm beigelegt haben. Anderer Angaben zufolge wäre die frühzeitig von ihm erlangte Fertigkeit im Französischsprechen — betreffs deren übrigens jene Tres Socii bemerken: „licet ea [sc. lingua Franca] recte loqui nesciret" — zur Ursache geworden, die ihm jenen Namen verschaffte. (Daß seine Mutter Pica eine Provençalin gewesen sei und er ihr den Namen zu danken gehabt habe, melden erst späte legendarische Berichte (s. überhaupt AS, p. 480 f.). — Zum Eintritt in des Vaters kaufmännischen Beruf zeigte der als lebensfroher und leichtlebiger Jüngling Heranwachsende nur geringe Neigung. Einer jener Vereine oder „Höfe" (corti) für heiteren Lebensgenuß, wie sie damals bei der städtischen Jugend Ober- und Mittelitaliens vielfach beliebt waren, bestand auch in Assisi. Ihm schloß Franziskus sich an und wurde bald dessen Haupt („princeps iuventutis"). Tag und Nacht zogen die jungen Leute, als joculatores in buntem Doppelgewand (daher miparti), scherzend und singend durch die Stadt. An üppige Schmausereien u. dgl. wurde viel Zeit und Geld verschwendet, nicht zur Freude des Vaters. — Auch ehrgeizige Thatenlust erwachte in dem kräftigen Jüngling; er schloß sich (1201) einem Kriegszuge der Assisiaten

gegen die Nachbarstadt Perugia an, wurde dabei gefangen und ertrug mit heiterem Mute eine einjährige Haft. Bald nachdem er aus derselben entlassen und nach Hause zurückgekehrt war, befiel ihn eine schwere Krankheit. Die erste Legende Celanos (AS l. c., p. 584) läßt schon an diesem Zeitpunkt seine Bekehrung beginnen, während nach den Tres socii und der zweiten Biographie Celanos diese durch eine Krankheit bewirkte Umwandelung zu 5 ernsterem Sinn erst später, nach den Verhandlungen mit dem Vater vor dem Bischof (s. u.) stattfand. Eine befriedigende Lösung dieses chronologischen Widerspruchs ist, bei dem legendenhaft ausgeschmücktem Charakter all dieser Berichte, schwer zu gewinnen. Zu beachten ist jedenfalls, daß auch Celano von Rückfällen des Genesenen und infolge seiner Krankheit ernster und demütiger Gewordenen ins frühere, ehrgeizig wilde Treiben zu er- 10 zählen weiß; den Entschluß zum Kriegshandwerk zurückzukehren und Walter von Brienne auf seinem Zuge durch Apulien zu begleiten, läßt er ihn schon bald nach der Genesung fassen, auch in Gestalt eines Ritts mit diesem Herrscher bis Spoleto (von wo er, reuig geworden, wieder umkehrte) zur Ausführung bringen. Richtig wird wohl sein, die Bekehrung des Heiligen als nur allmählich erfolgt zu denken, dabei aber auf Feststellung 15 einer sicheren Zeitfolge für ihre einzelnen Momente zu verzichten. — Der immer ernster Werdende beginnt der Brüder wilden Reih'n zu fliehen. Er erklärt denselben einst, als sie ihn spottend fragen: ob er zu heiraten gedenke: „Ja, eine edlere und schönere Braut, als ihr sie je gesehen" — womit er schon die Königin Armut meint (Cel.[1], p. 585). Oft weilt er lange an einsamen Stätten, Gott um Erleuchtung flehend. Zugleich wendet er 20 jetzt — ergriffen vom Anblick eines Aussätzigen, der ihm bei einem Ritt in der Nähe von Assisi begegnet war — sich der Pflege ekelhafter und ansteckender Kranken in den Leprosenhäusern von Assisis Umgebung zu und steigert dabei fortwährend seine Wohlthätigkeit. Nachdem er eine Wallfahrt nach Rom gemacht, wo er an den Kirchthüren um Almosen für Arme gebettelt haben soll, hörte er während eines Gebetes den Ruf an sich 25 ergehen, die zerfallene Kirche Gottes wiederherzustellen. Er bezog das auf die in Trümmern liegende Kirche St. Damian bei Assisi und meinte dem göttlichen Rufe zu folgen, indem er Tücher aus seines Vaters Laden sowie sein eigenes Reitpferd verkaufte und den Erlös einem Priester übergab. Diese Verschwendung erregte den höchsten Zorn des Vaters, der den ungeratenen Sohn vergeblich mit Drohungen, ja mit Schlägen zurecht zu bringen 30 sucht. Bei einer Auseinandersetzung der beiden in Gegenwart des Bischofs von Assisi verzichtet Franz auf jede weitere Beihilfe seines Vaters, wirft demselben sogar seine Kleider vor die Füße und kehrt — mit der Erklärung, statt „Vater Pier Bernardone" fortan stets nur „Vater unser im Himmel" sagen zu wollen — seinem irdischen Vaterhause für immer den Rücken zu. Doch kehrt er, nach längerem Umherwandern in den Umgebungen Assisis, 35 in seine Vaterstadt zurück. Dort fand er neben Spöttern allmählich auch Bewunderer. Während der zwei Jahre, die er nun in der Vaterstadt lebte, stellte er mehrere zerfallene Kirchen wieder her, zuerst jene Damianskirche, dann eine Kapelle San Pietro, hierauf das ihm geschenkte Kirchlein S. Maria der Engel (Portiuncula), in der Ebene unterhalb der Stadt Assisi gelegen. Diese Kirche wurde fortan sein Lieblingsaufenthalt. 40

Es war am Schlusse dieser zweijährigen Periode (nach Jordanus de Giano im Jahre 1209), daß eine Predigt über Mt 10, 9 f. einen solchen Eindruck auf ihn machte, daß er — ähnlich wie einige Jahrzehnte zuvor Petrus Valdes in Lyon — sich einem Leben in völliger apostolischer Armut zu widmen entschloß. Er zog ein grobes Gewand an, legte Tasche, Schuhe und Stab ab und einen Strick statt des Gürtels an und begann 45 Buße zu predigen. Bald schloß ein angesehener Assisiate sich ihm an, Bernhard von Quintavalle, der seine ganze Habe verschenkte, um fortan in apostolischer Armut zu leben. Als ein zweiter Jünger scheint dann Petrus von Assisi sich ihm angeschlossen zu haben, als dritter Ägidius von Assisi, ein dem Heiligen seiner inneren Gemütsart besonders nahestehender Freund (genannt „frater ecstaticus"; vgl. AS l. c., p. 500 f.). Manches in 50 den Nachrichten über diese ersten Franziskaner-Jünger, deren Zahl binnen Jahresfrist bis auf elf anwuchs, lautet widerspruchsvoll und verworren. So namentlich die auf Petrus dei Catani (auch Cathanii oder Cataneus) bezüglichen Angaben, welche diesen adeligen und theologisch gebildeten ehemaligen Kanonikus — den der h. Franz gewöhnlich „domine Petre" angeredet habe — bald mit jenem zweitältesten Jünger Peter von Assisi identifi- 55 zieren, bald von demselben unterscheiden (AS, p. 499 ff.). — Die fromme Genossenschaft dieser assisiatischen Bußbrüder (Poenitentes de Assisio) blieb nicht in einsiedlerischer Verborgenheit; die verlassene Leprosenhütte von Rivo Torto (nahe bei Assisi) war nur dann, wenn sie nicht als Evangelisten umherwanderten, ihre Behausung. Zu je Zweien (nach der evangelischen Vorschrift Mc 6, 7) zogen sie in Umbriens Berglandschaften umher, 60

in ärmliche braune Kapuzenröcke gekleidet, immer fröhlichen Sinnes und viel singend in Feld und Wald als **joculatores Domini**, — dabei mit ihren Bußpredigten die Zuhörer mächtig erschütternd und sich selbst vielfach aufs strengste kasteiend. Schon Celanos erste **Vita**, und über sie noch hinausgehend dann die späteren Legendenschreiber wissen Wunderdinge zu berichten über diese harten Büßungen, bestehend in Sichfestbinden mit Stricken, im Schlafen zwischen spitzigen Eisen, in Vermeidung jeglicher gekochten Speise außer im Krankheitsfalle, in Verdünnung gewürzter Brühen mit Wasser, Verschlechterung wohlschmeckender Speisen durch Hineinstreuen von Asche, ja von Anwendung auch der Peitsche zu Straf- und Bußgeißelungen (vgl. Hausrath, S. 112 u. 404). Eine schriftlich fixierte Regel, worin auch solche Exzesse des Bußeifers vorgeschrieben gewesen wären, hat Franziskus seiner Genossenschaft sicherlich nicht gegeben. Die erste Regel, welche er ihr (wohl schon 1209) erteilte, bestand nach Celanos ausdrücklicher Angabe nur aus etlichen Schriftstellen, welche die Pflicht völliger Armut gemäß Jesu Vorbild und Wort einschärften (s. u. S. 203, 31). Trotz der handgreiflichen Geistesverwandtschaft mit der auf die gleichen Hauptschriftstellen Gewicht legenden Grundsätzen und Bestrebungen der Anhänger des Petrus Valdes hat die auf Grund dieser Regel geeinigte Bußbrüderschaft von Assisi des Papstes Genehmigung zu erlangen vermocht. Derselbe Innocenz III., welcher kurz vorher (1208) ein Statut der zu katholisch-kirchlicher Haltung reformierten Armen von Lyon (der **Pauperes catholici**) gutgeheißen hatte, erteilte nach kurzem Bedenken der durch Franziskus ihm vorgelegten Regel der Armen von Assisi seine Bestätigung. Die Legende hat die diesen wichtigen Erfolg herbeiführende Audienz des Stifters bei Innocenz mit allerlei zwar unhistorischen, aber doch sinnbildlich bedeutsamen Zügen ausgeschmückt. Schon jene Elfzahl der im Gefolge des Heiligen gen Rom ziehenden Brüder gehört möglicherweise zu diesem legendarischen Beiwerk; nicht minder das dem Papste ihr Kommen ankündigende prophetische Traumgesicht von dem Mönch in ärmlicher Bettlertracht, der die wankenden Mauern der Laterankirche stützt; desgleichen die Fabel vom König Christus und seinen mit der schönen Frau Armut in der Einöde erzeugten Söhnen (vgl. Cel.² 31; **Tres socii p. 736**; Bonavent. **p. 750**). Selbst jener derb realistisch gearteten Erzählung bei Matthäus Paris (**ed. Watson p. 340**), wonach der Papst den verächtlich aussehenden und schmutzigen Heiligen anfänglich zu den Schweinen geschickt und erst auf Grund seines demütigen Gehorsams den besonderen Wert und die göttliche Mission des Mannes erkannt habe, gewährt trotz ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit ein historisches Interesse. Es findet in ihr die wohlbegreifliche Antipathie des älteren (benediktinischen) Mönchtums, zu dessen Vertreter jener Chronist gehörte, gegen das plebejische Bettelmönchswesen ihren bezeichnenden Ausdruck.

Aber nicht ein müßiges Bettlerleben war es, was die seit 1210 päpstlich patentierten assisiatischen Bußbrüder oder Minderbrüder (**Fratres minores** — ein wohl erst einige Zeit nach jener Genehmigung aufgekommener Name) fortan führten, sondern ein Leben voll angestrengtester Arbeit. Aufopferndes Liebeswirken in Krankenhäusern und an anderen Stätten des Elendes, glühend begeisterte Volkspredigten, gehalten von Priestern ebensowohl wie von Laienbrüdern, Missionen in immer weiter gezogenen Kreisen, bald auch unter Ketzern und Mohammedanern, gehörten zur Thätigkeit der von Jahr zu Jahr sich vermehrenden Bußbrüderschaft. In der Portiunculakirche bei Assisi fand man sich alljährlich zur Pfingstzeit zusammen, um über die erlebten Schicksale und die errungenen Erfolge zu berichten und sich zu stärken für die fernere geistliche Arbeit. In chronologischer Hinsicht und was die Glaubwürdigkeit mancher einzelnen Thatsachen betrifft, haftet der auf jenes Stiftungsjahr 1209/10 zunächst gefolgten Epoche der Franziskanergeschichte, den letzten anderthalb Jahrzehnten des Stifters, vielerlei Unsicheres an. Es gehören dahin die Nachrichten über die Entstehung der ersten Niederlassungen der Brüder in Perugia, Cortona, Pisa, Florenz &c. während der Jahre 1211—1213; über die ersten Versuche einer Mohammedanermission, bestehend in Entsendung von fünf bald zu Märtyrern gewordenen Brüdern nach Marocco, sowie in einer von Franziskus selbst angetretenen Reise durch Piemont nach Spanien, von wo er krankheitshalber, ohne bis zum Reiche des „Miramolin“ vorgedrungen zu sein, nach Hause zurückkehren mußte; ferner über die ersten Minoriten-Niederlassungen auf der pyrenäischen Halbinsel (besonders in Lissabon) und in Frankreich, sowie über den ersten, einstweilen vergeblich gebliebenen Versuch, auf deutschem Boden festen Fuß zu fassen. Auch das angebliche persönliche Zusammentreffen des Franziskus mit dem h. Dominicus, dem gelegentlich des 4. allgemeinen Laterankonzils 1215 in Rom anwesenden Stifter des Predigerordens, gehört wohl ins Gebiet der Sage. Weder Celanos erste **Vita**, noch die **Tres socii**, noch Bonaventuras Legende wissen etwas von

dieser Begegnung. Die Art, wie Celano in der zweiten Biographie darüber berichtet: Franziskus und Dominicus seien beim Kardinal Hugolin v. Ostia zusammengetroffen, hätten hier einen Wettstreit der Höflichkeit miteinander aufgeführt, Dominicus hätte sich den Strick des h. Franz ausgebeten 2c., kennzeichnet sich deutlich genug als tendenziöse Erdichtung, welche zur Beförderung eines harmonischen Verhältnisses zwischen den beiden Orden dienen sollte. Auch Sabatiers Versuch, diese Begegnung für einen etwas späteren Zeitpunkt (fürs Jahr 1218) als historisch zu erweisen (Vie⁸, p. 247 ff.) unterliegt schweren Bedenken (vgl. überhaupt AS 4. Oct. p. 518 ff. 741 ff. und Hausrath a. a. O., S. 423 f.). Dagegen dürfen als gut bezeugt und in der Hauptsache geschichtlich gelten: die Nachrichten, welche sich auf des Franziskus Orientreise nach Ägypten und Palästina im Jahre 1219 beziehen (wo er den Sultan Kamel zu bekehren versucht und angeblich kühne Proben von Bekennermut in dessen Gegenwart abgelegt haben soll); die auf innere Zerwürfnisse und Parteienspaltung im Schoß seines Ordens um die Zeit seiner Heimkehr von dieser Missionsreise (1220) bezüglichen Angaben (s. unt., S. 207, 11), die Berichte über die Entstehung seiner zweiten, beträchtlich erweiterten Regel vom Jahr 1221, an deren Stelle zwei Jahre später die letzte, von Kardinal Hugolin ausgearbeitete Gestalt der franziskanischen Ordensverfassung trat (s. u. S. 204, 58), sowie vielleicht auch das schon von Papst Honorius III. (1223) dem Minoritenorden gespendete Ablaßprivilegium, bestehend in der auf den 2. August als Einweihungstag der Portiunculakirche bezüglichen Zusicherung, „ut omnes, qui ibi venerint bene contriti et confessi, habeant indulgentiam omnium peccatorum suorum“ etc. — ein Dokument, für dessen Echtheit neuerdings Sabatier (nachdem er in den früheren Auflagen seiner Vie de S. Fr. etc. es als unecht behandelt hatte) beachtenswerte Gründe beigebracht hat; s. seine Étude critique sur la concession de l'indulgence de Portioncule, in RH 1896, p. 282 ff. und s. Abhdlg.: Un nuovo documento sulla concessione del perdono di Assisi in dem Bollettino della Società Umbra di storia patria II, 1896 (doch vgl. auch K. Müllers krit. Bemerkungen hierzu: ThLZ 1898, S. 332).

Unter dem Einfluß der eben berührten inneren Zwistigkeiten und der durch sie herbeigeführten Umformung der anfänglichen schlichten Bußbrüder- und Wanderprediger-Genossenschaft in einen von Rom aus streng beaufsichtigten Orden bekam Franziskus schwer zu leiden. Namentlich seitdem — angeblich auf seine eigene Bitte — ihm von Honorius III. jener Kardinal Hugolin zum Ordensprotektor gesetzt worden, sah er sich von seinen ursprünglichen Bestrebungen mehr und mehr abgedrängt. Das Ideal eines Gemeinschaftslebens in apostolischer Armut, wie er es mit den Seinen zu verwirklichen gedacht hatte, mußte, ohne daß er es hindern konnte, dem einer päpstlich privilegierten und den Vorbildern älterer Orden ähnlich gestalteten Klostergenossenschaft weichen. Sogar die selbstständige Leitung dieser Genossenschaft ist, wie es scheint, ihm schließlich entzogen worden; statt seiner hat thatsächlich zuletzt (etwa seit 1223) der Bruder Elias v. Cortona die Ordensleitung in Händen gehabt, jener ehrgeizige und staatskluge Streber, der den auf Verweltlichung und offizielle Umgestaltung der Bruderschaft gerichteten Tendenzen des Kardinalprotektors nur allzu willig entgegenkam (s. S. 207, 56). Nach den Berichten Leos im Speculum perfectionis und der „drei Genossen“, die betreffs dieser Verhältnisse wohl wesentlich glaubhaft zu nennen sein dürften, hat der früh gealterte Heilige an dem allen schwer zu tragen gehabt. Seiner Verstimmung ob der unaufhaltsam einreißenden Verweltlichung scheint er in manchem bittern Wort des Tadels, in mancher sorgenvollen Betrachtung über die Zukunft seines Werks Ausdruck gegeben zu haben. Auch sein Testament (s. u.) gehört zu diesen, einerseits wehmütig auf vergangene bessere Zeiten zurückblickenden, andererseits unheilweissagenden und ernst strafenden Kundgebungen aus den letzten Jahren. Aus der ihn beherrschenden schwermütigen Grundstimmung vermochte die Freude ob der äußeren Missionserfolge der Minderbrüder, wie sie jahraus jahrein bei den Generalkapiteln in der Portiunculakirche gemeldet werden konnten, höchstens nur vorübergehend ihn herauszureißen. Cäsarius v. Speier, der erste deutsche Provinzial, ein eifriger Vertreter der strengen Armutsgrundsätze des Stifters, beginnt an der Spitze von 25 thatkräftigen Gefährten (12 Geistlichen und 13 Laien) seit 1221 von Augsburg aus die Donau- und die Rheinlande für den Orden zu erobern; wenige Jahre später bemächtigt sich die minoritische Propaganda von Cambridge aus der wichtigeren Städte Englands (vgl. Jordanus de Giano und Eccleston, unten S. 205, 58). Weder diese noch die übrigen äußeren Fortschritte seiner Sache haben die lebensmüde und geistig verdüsterte Stimmung seiner letzten Jahre auf die Dauer zu verscheuchen vermocht. Er liebt jetzt vor allem die Einsamkeit, den singenden und betenden Verkehr mit Gott auf Grund seiner liebevoll um-

faßten Schöpfungswerke. Der „Sonnengesang“ (Laudes creaturarum) — mit seiner wundervoll naiven Aufforderung an Bruder Sonne, Schwester Mond mit den Sternen, Bruder Wind, Schwester Wasser, Bruder Feuer, und zuletzt auch an Bruder Tod, ihre Stimme zum Lobe des Höchsten zu erheben — entstammt diesen himmelssehnsüchtigen
5 Stimmungen seines Lebensabends (vgl. Sabatier, Vie etc. p. 348—353 und Spec. perf. p. 277—291; auch Della Giovanna, in Anal. Boll. 1897, p. 351). Freudiges Aufjauchzen der Seele zu Gott, aber auch Abkehr von den Eitelkeiten des Menschenlebens, finden darin und in ähnlichen Kundgebungen (so in der Predigt an die Vögel zu Bevagna, vgl. Hegler, S. 456) ihren Ausdruck. Als ein kranker, zuweilen auch krankhaft
10 gereizter Mann sieht er nur noch wenige seiner Gefährten um sich, vor allem Gefallen findend an kontemplativer Zurückgezogenheit. „Das Einsiedlerleben, womit andere Ordensgründer ihre Laufbahn eröffneten, ist ihm, dem einst rastlos Thätigen, für den Abend seines Lebens aufgenötigt worden. Teils auf dem Alvernusberge, am oberen Arno als Doctor ecstaticus während einer 40tägigen Faste nach Vereinigung mit Christo und
15 nach Gleichgestaltung mit dessen Wundenmalen schmachtend, teils in Rieti einer ärztlichen Kur wegen verweilend, teils in seiner geliebten Portiunculakirche bei Assisi mit Beten und Singen die nahende Auflösung erwartend und erflehend, hat er den Rest seiner irdischen Zeit zugebracht“ (Zöckler, Ask. u. Möncht., S. 479). Es war während der Quadragene zwischen Mariä Himmelfahrt und Michaelistag des Jahres 1224, daß er, in der Ein-
20 samkeit jenes steilen Alvernusberges bei strengstem Fasten und unausgesetztem Andachtsleben verweilend, zum Empfänger der blutigen und schmerzhaften Wundmale, wie Christus sie getragen, wurde. Auf die Verbindung der beiden Momente: des vieltägigen Fastens nach dem Vorbilde von Mt 4, 2 und des Hervortretens der Stigmata (nach dem kraft realistisch gedeuteten Pauluswort Ga 6, 17) ist vor allem Gewicht zu legen, wenn man
25 die Bedeutung des rätselhaften Faktums richtig würdigen will. Es wird ein ursächlicher Zusammenhang zu statuieren sein zwischen der durch die lange Faste bewirkten körperlichen Erschöpfung und geistigen Erregung des Heiligen einerseits, und zwischen den in Begleitung einer entzückenden Seraphsvision hervortretenden Blutungen an der Seite und den Händen und Füßen andererseits. Der Vorgang ist durch das Zeugnis des auf dem Al-
30 vernus mit anwesenden Bruders Leo in seiner Thatsächlichkeit genügend bestätigt (s. den Bericht der Tres Socii in AS p. 555 u. 630), sodaß an etwas Derartiges wie einen durch Elias v. Cortona erst am Leichnam des Heiligen ausgeübten Gewaltakt schwerlich gedacht werden darf. Man wird behufs Erklärung des Phänomens die Wahl behalten zwischen seiner Zurückführung auf eine halb unbewußte Selbstzufügung der Wunden durch
35 den ekstatisch erregten Heiligen (so von den neueren Darstellern, bes. Hausrath S. 224: „. . . es ist das Wahrscheinlichste, daß Franziskus aus Fanatismus, um alle Schmerzen Jesu nachzufühlen, sich die Seitenwunde selbst beibrachte und die Auswüchse an Händen und Füßen Warzen waren, die durch längere Bearbeitung entstanden sein können“; vgl. Hase, Prot. Polemik[4], S. 492; auch Bournet, S. François d'Assise. Étude sociale
40 et médicale, Paris 1893 2c.), oder zwischen Herleitung der blutigen Male aus der aufs höchste gesteigerten religiösen Imaginationskraft des andächtigen Visionärs (so Hase früher [s. Aufl. 1—7 seiner Kirchengeschichte], J. H. Fichte, Perty [Die myst. Erscheinungen der menschlichen Natur[2] II, 428 ff.]; im wesentlichen so auch noch Sabatier[9], 330 ff. 401 ff. und Spec. perf. p. LXVI ff.; sowie Th. Cottelle, S. Fr. d'Assise. Étude médicale,
45 Paris 1895). Vgl. überhaupt den A. „Stigmatisation“.

Zur frühzeitigen Herbeiführung der Kanonisation des zwei Jahre nach dem Alvernuswunder, am 3. Okt. 1226 in der Portiunculakirche Gestorbenen hat die im Kreise seiner zahlreichen Anhänger und Bewunderer sich verbreitende Kunde von jenem Erlebnis auf jeden Fall viel beigetragen. Papst Gregor IX., der frühere Kardinalprotektor des Mino-
50 ritenordens, hat diese Heiligsprechung schon im Jahre 1228 vollzogen, nicht ohne ausdrückliche Bezugnahme auf das dem Heiligen widerfahrene Wunder des divinitus insignici specie stigmatum in der betreffenden Bulle (AS 558. 574 ff.) — Wegen der überaus zahlreichen Nachfolger des h. Franz im Erlebnis des Stigmenempfanges bis herab auf die neueste Zeit vgl. Zöckler, Ask. u. Möncht., S. 520 ff. 603 ff., sowie den A. „Stig-
55 matisation“ in d. Encykl.

II. Die drei Regeln für die Minoriten und das Testament des hl. Franz. Die von Franziskus angeblich verfaßten Regeln (Reg. 1 u. 2 für die Fratres minores, Reg. 4 für die Clarissen) finden sich in den Ausgg. der Opuscula des Heiligen; so bei L. Wadding, S. Francisci opusc., Antverp. 1623, 4° (neue Ausgabe von B. der Burg, Köln
60 1849); bei P. de la Haye Par. 1841 (fol.), bei Abbé Horoy, S. Francisci Assisiatis opera

omnia, Paris 1880, bei Bernardo de Fivizzano, Opusculi di S. Fr., Firenze 1880. Sie bilden den wichtigsten Bestandteil dieser (sonst nur noch einige Briefe und kleine poet. Produkte [vgl. unten] enthaltenden) Werke, sind jedoch ihrem Texte nach ungenau überliefert, so nämlich, daß die echte 1. Minoritenregel fehlt und nur noch in Gestalt einiger in Regel 2 übergegangene Ueberreste erhalten ist. So auch in dem „Firmamentum trium ordinum beatissimi Patris nostri Francisci“ (Paris 1512), I. fol. 10; desgl. bei Holstenius-Brockie, Cod. regular. t. III, p. 22—38. — Richtiger hat den geschichtlichen Sachverhalt zuerst dargelegt Karl Müller, Die Anfänge d. Minoritenordens und die Bußbrüderschaften, Freibg. 1885, (S. 4—114), der auch jene älteste Regel zu rekonstruieren versuchte (im Anhang, S. 185—188). Eine vom hier gebotenen Rekonstruktionsversuch teilweise abweichende Gestalt gab er der ersten Regel später in einer Kritik der Sabatierschen „Vie de S. Fr.“ (ThLZ 1895, S. 182 f.). Im ganzen ähnlich wie Müller denken das Verhältnis der drei Regeln von 1209, 1221 u. 1223: Hausrath, Die Arnoldisten, S. 135 f. 175 f. 180 ff.; Hegler, Franziskus v. Assisi und die Gründung des Franziskanerordens, ZThK IV, 1896, S. 395—461 (bes. S. 423. 438 f.); Zöckler, Askese und Mönchtum II, 480—487; vgl. auch schon Möller, KG II (1891), S. 396 f. Anders dagegen Sabatier, Vie etc.[8] p. 1091 f., sowie Specul. perfect., p. XXXVI: der Regel vom Jahre 1221 sei mehr als nur eine ältere Regel vorhergegangen, so daß im Ganzen mindestens vier Hauptteztgestalten der Minoritenregel als zwischen 1210 und 1223 nach und nach hervorgetreten anzunehmen wären (vgl. unten). — Ganz ignoriert werden die neueren krit. Ermittelungen über die Genesis der drei Regeln bei M. Heimbucher, Orden und Kongreg., I (1897), S. 281 bis 287 (hier nur die Reg. v. 1223 in verdeutschtem Text).

Das Testament des hl. Franz — wichtig als Protest des Heiligen gegen die offiziösen Umgestaltungen, welche seine Regel durch die letzte Redaktion von 1223 erfahren hatte (s. u.) — liegt lateinisch gedruckt vor z. B. in jenem „Firmamentum trium ordd.“ v. 1512, fol. 19; bei Wadding, Ann. Min. an. 1226 und in dessen Opusc. S. Franc. (s. o.). Dasselbe in altengl. Uebers. bei J. S. Brewer, in Monumenta Franciscana I, 1858, p. 562—566; französ. bei Sabatier, Vie etc.[8], p. 389—393; deutsch bei Loofs, Das Testament des Franz v. Assisi, in „Christl. Welt“ 1894, Nr. 27—29 (Text S. 637—639).

Die älteste, im authentischen Wortlaut nicht mehr erhaltene Regel für seine Brüderschaft (vom J. 1209) hatte Franziskus in schlichtester Form und wesentlich nur in Gestalt von Bibelworten abgefaßt (Jordan. de Giano [s. u. S. 205, 58]: „simplicibus verbis“; Cel.[1], II, 10: sancti evangelii pracipue sermonibus utens). Viel mehr als die drei biblischen Mandate an den reichen Jüngling (Mt 19, 21: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe was du hast“ ꝛc.), an die zwölf Apostel (Lc 9, 3: „Ihr sollt nichts mit euch nehmen auf den Weg, weder Stab, noch Tasche, noch Brot, noch Geld“ ꝛc.) und an die Nachfolger Christi überhaupt (Mt 16, 24: „Will mir Jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“) scheint diese Urregel der Minderbrüder nicht enthalten zu haben. Einen viel zu reichen Inhalt schreiben die Rekonstruktionsversuche Müllers ihr zu, auch jener verbesserte vom J. 1895 (s. o.). Auf der andern Seite geht Sabatier wohl zu weit, wenn er (Vie etc. p. 85) ihren Text lediglich auf jene 3 Herrnsprüche beschränkt. Celanos ausdrücklicher Zusatz zu der jene Bibelstellen betreffenden Angabe: „Pauca tamen inseruit alia, quae omnia ad conversationis sanctae usum necassaria innuebant“ nötigt dazu, die Sprüche zwar als den Kern der Regel bildend, aber doch als von einigen spezielleren Vorschriften umgeben zu denken. Besonders eine kurze Fastenordnung, eine Einschärfung der Pflicht des „catholice vivere et loqui“, eine Warnung vor Weibern, sowie eine Mahnung, als „minores“ sich überall zu den Elendesten und Geringsten herunter zu halten und damit der Niedrigkeit Christi Nachfolge zu leisten, dürften wohl in ihr enthalten gewesen sein (vgl. Hausrath, S. 106 f.). Daß diese Zusätze nicht bereits 1209, sondern erst nach und nach während der folgenden Jahre, mittels eines allmählichen Wachstumsprozesses, besonders infolge von Beschlüssen der alljährlich stattfindenden Generalkapitel, zum evangelischen Urkern der Regel hinzugetreten seien, hat Sabatier wahrscheinlich zu machen versucht; doch reichen die von ihm beigebrachten Argumente (s. bes. Spec. perf. p. XXXVI) zur Sicherstellung der Annahme nicht aus. Die ältesten Biographen scheinen keine Zwischenglieder zwischen der ältesten Regelbildung und der von 1221 zu kennen. Was sie von der Beschaffenheit der ältesten Regel berichten, giebt deutlich zu erkennen, daß dieselbe — wie überhaupt alles was Franziskus während der ersten Jahre seines öffentlichen Wirkens unternahm und that — im Dienste der apostolischen Armutsidee gehalten war und auf Anleitung der Brüder zu selbstverleugnender Arbeit für die Sache Christi abzielte. Sie war eine Lebensordnung für einen Verein ähnlicher Art wie Innocenz' III. Pauperes catholici. Mit den Satzungen eigentlicher Klosterordnungen, sei es benediktinischer sei es augustinischer Tradition, hatte sie wenig oder nichts gemein.

Schon mehr dem geistlichen Bedürfnis eines Mönchsordens angepaßt, welcher auf Grund der drei allgemeinen Klostergelübde, aber mit hauptsächlicher Betonung der Armutspflicht, kirchliche Wohlthätigkeitszwecke fördern soll, erscheint die Regel von 1221. Ihr Urheber wurde Franziskus, aber bereits beraten und beeinflußt vom Kardinal Hugolin, sowie 5 andererseits von dem gelehrten und geschäftsgewandten Cäsarius von Speyer und, wie es scheint, von dem seit 1220 beständig in seiner unmittelbarsten Umgebung befindlichen Bruder Leo (s. Sabatier Spec. perf. p. CXLIII f. und p. 90). Der gesamte Inhalt der Urregel wurde in sie aufgenommen, aber verteilt unter ein reiches Material von Satzungen detaillierterer Art und umkleidet mit mancherlei erbaulichen Betrachtungen und salbungsvollen 10 Herzensergüssen. Diese erbaulichen Partien, besonders die in weichem, elegisch mildem Ton gehaltenen Schlußmahnungen, führen sich wohl auf den Stifter selbst zurück. Aber vieles Andere in dem neuen Statut atmet schon einen anderen Geist. Es entsprach nicht der Art des demütigen Poverello von Assisi, sich als Ordensgeneral bezeichnen zu lassen; aber hier geschieht es, wenn auch in der seinem Demutsstreben entgegenkommenden Fassung 15 „minister generalis", sowie mit dem Zusatze „servus totius fraternitatis". Dem Generalminister als dem Haupt des Ganzen erscheint bereits eine Ordenshierarchie untergeordnet, bestehend aus Provinzialministern zur Leitung der Provinzen, aus Bezirks-Custoden und aus Guardianen, den Vorstehern der einzelnen Häuser. Bestimmte Vorschriften für Noviziat, Ordenstracht, Stundengebete, Klosterdisziplin und dgl. werden den Einrich- 20 tungen der älteren Mönchstradition nachgebildet. An die Stelle des früheren Wanderprediger-Instituts treten fest abgegrenzte Missionsbezirke; innerhalb dieser weisen die Minister einem Jeden seine Stelle an; sie bestimmen, wer predigen darf, und zwar mittels jederzeit widerruflicher Vollmacht. An die Stelle der mehr formlos gearteten jährlichen Zusammenkünfte der ursprünglichen Bußbrüderschaft treten Kapitelsversammlungen zu fest 25 bestimmten Zeiten, für die Brüder innerhalb der Provinzen alljährlich auf Michaelistag unter Vorsitz des Ministers, für die Provinzialminister alljährlich zu Pfingsten in der Portiunculakirche; doch brauchen die Minister der entfernteren Provinzen (jenseits des Meeres und der Alpen) nur alle drei Jahre zu diesem Pfingstkapitel nach Assisi zu kommen (Reg. II, c. 18). — Von besonderem Interesse sind die auf das Leben in apostolischer Armut 30 und auf sonstiges asketisches Verhalten bezüglichen Bestimmungen; sie lassen die Regel des Minoritenordens als eine derartige Fortbildung der älteren (benediktinischen) Mönchsdisziplin erscheinen, wodurch einerseits die Armutspflicht verschärft, andererseits die Verpflichtung zu anderweiten asketischen Übungen gemildert wird. Auf Verschärfung der Armutsaskese zielen ab: Kap. 7 „De modo serviendi et laborandi" (mit starker Betonung 35 der Pflicht des Arbeitens, aber gleichzeitigem Verbot der Annahme von Geldlohn für geleistete Arbeit; dabei mit Gestattung des Bittens um Almosen im Falle der Not); Kap. 8: „Quod fratres non recipiant pecuniam" (nochmalige strenge, durch Hinweis auf Lc 12, 15 f. verstärkte Untersagung des Nehmens von Arbeitslohn, außer zu Zwecken der Krankenpflege); Kap. 8 „De petenda eleemosyna" (Gestattung des Almosensammelns in 40 Notzeiten, unter Hinweis auf Christi, seiner Mutter und seiner Jünger Vorbild: . . vadant pro eleemosynis et non verecundentur et magis recordentur, quod dominus noster J. Chr. filius Dei . . . vixit de eleemosynis et ipse et b. Virgo et discipuli eius"). Während in diesen Armutsgeboten und den wiederholten Einschärfungen der Demutspflicht (besonders auch in Kap. 6: et nullus vocetur Prior, 45 sed generaliter omnes vocentur fratres Minores et alter alterius lavet pedes") der Charakter der Genossenschaft als eines Bettelordens auf charakteristische Weise hervortritt, zielt jene Reihe von Bestimmungen, welche zu gewissen älteren mönchischen Vorschriften der Askese sich mildernd verhält, vielmehr auf Betonung der Arbeitspflicht. Nicht müßiggängerische Bettler sollen die Minderbrüder sein, sondern fleißige Förderer christlicher Liebes- 50 werke. Daher die verhältnismäßige Milde dessen, was die Regel in Bezug auf Fasten vorschreibt (Kap. 3b: De jejunio, ohne das unbedingte Fleischverbot der Benediktiner, Cisterzienser &c., vielmehr: „liceat eis manducare de omnibus cibis, qui apponuntur eis, secundum evangelium"), daher ferner die in Bezug auf das tägliche Horenbeten den Brüdern, wenigstens den Laien, gewährte Nachsicht (Kap. 3a: De divini officio), sowie 55 die gänzliche Beiseitelassung asketischer Vorschriften in Bezug auf Schweigsamkeit, auf gewisse Zeiten der Meditation und der erbaulichen Schriftlektion u. dgl. m. (vgl. Zöckler, Ask. und Möncht., S. 481—484).

Noch vollständigere Umbildung zur Gestalt einer eigentlichen klösterlichen Ordensregel erfuhr die Franziskusregel zwei Jahre später durch Kardinal Hugolin, als es sich um Er- 60 wirkung der päpstlichen Genehmigung handelte, welche dann Honorius III. untern 29. No-

vember 1223 erteilte. Diese offiziell überarbeitete Hugolinus-Regel aus dem viertletzten Jahre des hl. Franz (in 12 Kapitel geteilt; s. d. Text bei Holst.-Brockie III, 30—33) hat von diesem selbst bei ihrer Redaktion wohl kaum mehr einige Mitwirkung erfahren. Der erbauliche Ton, samt den fleißigen Hinweisen auf Bibelstellen ist in ihr verschwunden. Fast alle Bezugnahmen auf Christi Mahnungen zur Nachfolge und seine Aussendungsmandate an die Jünger sind unterdrückt; dem kräftigen Hinweis auf sie, womit die Regel von 1221 begonnen hatte, ist hier vielmehr eine Aufzählung der drei traditionellen Mönchsgelübde der **obedientia, paupertas, castitas** substituiert; in ihnen bestehe, der rechte Wandel nach dem Evangelium Christi (Kap. 1). Nachdrücklich betont und sorgfältig gewahrt wird allerdings der Charakter des Ordens als eines Bettelordens, der zu strengster Meidung jedweder Annahme von Geldlohn (Kap. 4) und zu gewissenhafter Hingebung an das Ideal „der höchsten Armut, welche die Einsetzung zu Erben und zu Königen des Himmelreichs gewährt", verpflichte (Kap. 6). Aber diesen Zugeständnissen an den Inhalt und Ton der früheren Regeln steht mehreres Andere gegenüber, worin der äußerlich offizielle, fürs Interesse des Papsttums eintretende und auf Konformierung mit den übrigen Organen der Hierarchie dringende Charakter des neuen Statuts sich nur allzu deutlich kundgiebt. Ein Kardinal soll als päpstlich bestellter Protektor das Ganze des Ordens und seine Thätigkeit überwachen (K. 12). Die Bedingungen für die Aufnahme in den Orden werden spezieller als früher geregelt (K. 2); als obligatorische Grundlage fürs tägliche Andachtsleben der Ordenspriester wird ausdrücklich das römische Brevier genannt (K. 3[a]); auch den predigenden Brüdern wird nunmehr eine Art von Beamtenstellung zugewiesen (K. 9). Zu dem, was auf feste Einfügung des Ordens in den Mechanismus der Hierarchie sowie auf Behandlung seiner Glieder als päpstlicher Beamter abzielte, gehört in der neuen Regel auch die gänzliche Beseitigung jener Stelle Lc 9, 3 mit ihrem Verbot des Mitnehmens von Stab, Tasche, Brot ꝛc. Das einstige freie und apostolisch arme, nur durch liebesinnige Hingabe an den Herrn gebundene Wanderleben der Erstlingsjahre des Minderbrüder-Vereins soll nicht länger geduldet werden. Ein klostermäßig zugeschnittenes, in seiner Freiheit vielfach beschränktes Lebensideal muß an die Stelle dieses ursprünglichen Ideals des Meisters von Assisi treten.

Franz hat, wie die auf seine letzten Jahre bezüglichen Nachrichten mehrfach zu erkennen geben, diese Neuerungen schmerzlich empfunden. Namentlich soll jenes Verschwinden des Hinweises auf Lc 9, 3 aus der päpstlichen Schlußredaktion der Regel ihn bitter gekränkt haben. Als eine Gegendemonstration gegen die mancherlei mechanisierenden und verweltlichenden Umgestaltungen, die man seinem Werke angethan, erscheint das angesichts des Todes von ihm aufgesetzte „Testament", dessen jedesmalige Verlesung zugleich mit der Ordensregel er den zum Kapitel sich versammelnden Brüdern anbefiehlt. Ein zürnender Erguß ists nicht; der Ton der Klage ob des jüngst Erlebten, das wehmütige Zurückblicken auf die vergangene Zeit der ersten Liebe herrschen vor. Unverbrüchlicher Gehorsam gegen den Papst und die Ordensoberen wird den Jüngern anbefohlen, aber gleichzeitig auch strenges Halten an den Grundsätzen, betreffend die Nachfolge des armen Lebens Christi, ihnen eingeschärft. Bei Gehorsamspflicht werden sie gemahnt, dem Eindringen fernerer verweltlichender Einflüsse in ihre Gemeinschaft sich zu widersetzen; insbesondere sollen sie sich nicht unterstehen, irgendwelche Privilegien vom Papste, seis direkt seis durch Zwischenpersonen, zu erbitten. Am Schlusse wird den Jüngern verboten, in Bezug auf dies Testament zu sagen: „Dies ist eine neue Regel", nicht minder aber auch, daß sie etwa Glossen in sie einfügen, des Sinnes: „So muß es verstanden werden". Man soll zu dem, was hier als des Bruders Franziskus letzter Wille erklärt wird, nichts hinzuthun, aber auch nichts davon abstreichen!

Trotz dieser Verwahrung gegen die Auffassung des Dokuments als einer neuen Regel hat dasselbe für den observantischen Teil der Jüngerschaft des hl. Franz faktisch die Geltung einer letzten, mehr als alle früheren maßgebenden Regel erlangt, während die Vertreter der laxen Observanz sich leichten Herzens über seinen Inhalt hinwegsetzten, und das Verbot des Haschens nach Vergünstigungen und Privilegien als nicht vorhanden behandelten. Die der merkwürdigen Kundgebung zu Grunde liegenden bangen Ahnungen einer immer zunehmenden Verflachung und Verwischung des ursprünglichen Ordensideals sollten bald nur zu vollem Umfange in Erfüllung gehen.

III. Entwickelung des Minoritenordens seit Franziskus Tode. Die Armutsstreitigkeiten. 1. Chroniken. Aelteste Chronisten des Ordens: **Jordanus de Giano**, De primitivorum fratrum in Teutoniam missorum conversatione et vita memorabilia (die Jahre 1207—1238 behandelnd; geschrieben 1262, zuerst herausgeg. von G. Voigt in

den ASG 1870, p. 421—525) und Thomas de Eccleston, Liber de adventu Minorum in
Angliam (die Jahre 1224—1250 behandelnd, geschr. nach 1264; zuerst ediert von Brewer in
Monumenta Franciscana [= Rerum Brit. med. aevi scriptt., IV], Lond. 1858. 1882; aus-
zugsweise auch v. F. Liebermann in MG SS XXVIII, 561 ff., Hannover 1888). Beide zus.
5 in neuer Rec. herausgeg. in Bd I der Analecta Franciscana s. chronica aliaque varia do-
cumenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia, edita a Patribus Collegii S. Bona-
venturae etc. Quarracchi 1885. — Ferner Adam Salimbene (de Salimbenis), aus Parma,
Chronicon ab a° 1167—1287 (eine Hauptquelle für die Gesch. des observantischen Teils des
Ordens im 13. Jahrh. sowie für die Fraticellen [s. das.], zuerst unvollständig ediert [nur die
10 JJ. 1212—1267] in Monumenta historica ad provincias Parmens. et Placentin. pertinentia,
t. III, Parma 1857, später ergänzt durch Publikation auch der vor 1212 liegenden JJ. durch
Clédat, De fratre Salimbene, Par. 1878 (vgl. Potthast² II, 994). Sodann der älteste Be-
richterstatter über die Reihe der Ordensgenerale bis E. d. 13 Jahrh.: Bernardus de Bessa,
Catalogus s. Chronica (XV) Ministrorum generalium Ordinis Fr. Min. (geschr. um 1300,
15 früher fehlerhaft ed. im Speculum vit. b. Franc. 1504 und 1509, dagegen kritisch sorgfältig
[nach einer Turiner Hds.] durch Frz. Ehrle ZkTh 1883, S. 338—352; vgl. ebd. S. 389 ff.),
sowie der ca. 1374 in Aquitanien lebende Verfasser (Arnoldus da Saranno?) des legenden-
reichen, bis auf die erste Gründungszeit des Ordens zurückgreifenden und bes. über die Ge-
fährten des Stifters, wie Fr. Aegidius ꝛc. mancherlei berichtenden Chronicon XXIV primo-
20 rum Generalium Ordinis (zuerst herausg. in Bd III der Analecta Franciscana, Quaracchi
1897, p. 1—575). Ferner die Chronisten des 14. bis 16. Jahrh.: Angelus Clarinus (de Cla-
rino, † 1337), Historia septem tribulationum ordinis Minorum (gesch. gegen 1323, in s. mitt-
leren Hauptteil [tribulatio 3, 4 und 5] ed. v. Frz. Ehrle im ALKG II, 1886, S. 256 ff. mit
wertvoller hist.-krit. Einl. — vgl. auch desselben Aug. Clarenus Epistolae aus den JJ.
25 1311—1336, teilw. ed. v. Ehrle ebd. I, 1885, S. 521 ff); Nicolaus Glassberger (aus Mähren,
† ca. 1505), Chronica seu Brevis annotatio ex diversis chronicis et scriptis exarata de
omnibus generalibus ministris in ord. Minorum . . . ac de omnibus ministris provinciali-
bus provinciarum superioris Alamaniae ac Saxonia (zwar späte, aber f. die Geschichte des
deutschen Franziskanertums wichtige Aufzeichnung; nur teilweise ed. von G. F. C. Evers,
30 Analecta ad fratr. Minorum historiam, Lpz. 1882 [hier nur die JJ. 1206—1262], dann
vollst. in Bd II der Anal. Franciscana, Quaracchi 1887, p. 1—561; auch separ. ebd. —
vgl. K. Eubels Recens. in HJG 1889, S. 376 ff.; auch dess. „Gesch. der oberdeutschen Mino-
ritenprovinz, Würzburg 1886, sowie L. Lemmens, Niedersächsische Franziskanerklöster im MA.,
Hildesheim 1896); Joh. de Komorowo (Guardian zu Witna, † 1536), Memoriale ordinis
35 fratr. Minorum, maxime rectorum ipsius ordinis et contigencium in ordine (hauptsächlich
für die Gesch. der polnischen Ordensprovinz wichtig, aber auch über die Urzeit des Ordens
einzelne beachtenswerte Nachrichten bietend — zuerst ed. v. Xav. Liske und Anton Lockiewicz,
Lemberg 1886; vgl. GgA 1886, Nr. 24). Spätere Hauptkompilation: Lucas Wadding, O. min.
(† 1657), Annales Minorum, s. trium ordinum a S. Francisco institutorum, t. 1—7, Lugd.
40 1625—48; t. 8; Rom. 1654 (nur bis zum J. 1540 reichend); edit. 2 locupl. et accur. opera
et stud. Jos. Mar. Fonseca, t. 1—16, Rom. 1731—36 (nebst t. 17 v. J. M. Ancona, t. 18
v. J. de Luci, Rom 1740 f.), und sieben weiteren, zu Quaracchi erschienenen Bden (t. 25 [1887]
bis z. J. 1622 reichend).

2. Sammlungen von Privilegien, Bullen u. a. Urkunden: Regula b. Francisci,
45 Declarationes Gregorii, Nicolai, Clementis etc. . . ., Constitutiones Benedicti, Martini V.,
Sixti IV. etc. etc. Brixiae 1502 (nebst Supplem., Barcelona 1523); J. B. Confetius, Privilegio-
rum ss. Ordinum Fratrum Mendicantium, collectio, Venedig 1604; Chronologia historico-
legalis ordinis Fratr. Minorum, Neapel, Bened. u. Rom, 4 voll. fol. 1650—1796; Codex re-
dactus legum Fratrum Minor. in synopsin, Rom 1796. Vor allem wichtig: Jo. Hyac. Sbaraglia
50 (Sbaralio 1770), Bullarium Franciscanum s. Rom. Pontiff. constitutiones, epistolae, diplo-
mata ordinibus Minorum, Clarissarum et Poenitentium concessa, t. I—III, Rom. 1759—65;
t. IV (v. D. A. Rossi bearb.), ebd. 1768; t. V ed. Conr. Eubel, Rom u. Leipz. 1898 (enth.
die Urkunden der Päpste Benedikt XI., Clemens V. und Johann XXII., 1303—1334). —
Beachtenswert auch: Seraphicae Legationis textus originales, jussu R. Patris ministri
55 totius ord. min., Quaracchi 1897 (enthält außer der Minoritenregel v. 1223, die ältesten
Regel der h. Clara [s. unten IV] und der Tertiarierregel v. 1289 [s. B. V] der Bullen der
Päpste Nikolaus III. v. 1279, Clem. V. v. 1311, Leos X. v. 1521 — sämtl. Texte lat., nebst
französ. Uebers.).

3. Neuere hist.-krit. Untersuchungen: K. Müller a. a. O. (s. II), bes. S. 81 ff.
60 130 ff.; J. S. Denifle, Zur Quellenkunde der Franziskanergeschichte: ALKG I, 1885; S. 145 ff.
630 ff.; Frz. Ehrle, Die Spiritualen ꝛc. und: Zur Vorgeschichte des Concils v. Vienne, in
ALKG I—III (1885—1887); derselbe, Controversen über die Anfänge des Minoritenordens,
ZkTh 1887, S. 725—746; ders., Die ältesten Redaktionen der Generalkonstitutionen des Franzis-
kaner-Ordens, ALKG VI, 1891, S. 1—138.

65 Der Streit wegen der schärferen oder milderen Armutspraxis, welcher die drei ersten
Jahrhunderte der franziskanischen Ordensgeschichte durchzieht, reicht in seinen frühesten An-

fängen bis in die Zeit des hl. Franz selbst zurück. Die Versuche, die Armuts- und Demutsforderungen über das von diesem gesetzte Maß hinaus ins Excentrische zu überspannen, traten bei einigen schon während der Orientfahrt des Heiligen hervor. Die schroff asketisch gerichteten Brüder Matthäus von Narni und Gregor von Neapel, welchen Franziskus für die Zeit seiner Abwesenheit die Ordensleitung anvertraut hatte, setzten auf einem Kapitel, 5 das sie abhielten, gewisse verschärfende Beschlüsse in Bezug auf die Fastenordnung und das Almosen-Einsammeln durch, die dem Geist und Wortlaut der ersten Regel des Stifters zuwiderliefen. Ein anderer Eiferer, der zu den elf ersten Franziskusjüngern gehörige Johann de la Capella, trieb seinen geistlichen Hochmut so weit, daß er innerhalb der Minderbrüder-Genossenschaft einen besonderen Leprosenorden, wie es scheint aus Aussätzigen-Pfle- 10 gern und geheilten Aussätzigen gebildet, zu gründen suchte. Franziskus, den die Kunde von diesem friedensstörenden Treiben zu rascher Rückkehr nach Assisi bestimmte (s. o. S. 201 12), vermochte der in Bildung begriffenen Spaltungen leicht Herr zu werden — umsomehr da jener ehrgeizige Leprosenpfleger selbst bald ein Opfer seines übermäßig weit getriebenen Verkehrs mit den Aussätzigen wurde (oder auch — nach anderer Sage — in einer An- 15 wandelung von Schwermut sich selbst erhängte). Dagegen ging er aus dem Kampfe mit einer bald nachher aufgetretenen Oppositionspartei von entgegengesetzter Tendenz nicht als Sieger sondern als der Besiegte hervor. Es war die durch Elias von Cortona angefachte Bewegung, welche durch ihr Streben nach weltlicher Größe des Ordens und nach Anpassung seiner Verhältnisse an die Forderungen der Hierarchie mit den ursprünglichen Zielen 20 des Stifters in Konflikt trat und jene successiven Umgestaltungen seiner Regel herbeiführen half, gegen die ihm nichts als wirkungslose Proteste übrig blieben. Franziskus stand als Gegner dieser von seinem Ordensvikar geführten Partei der lax und weltförmig Gerichteten keineswegs allein und verlassen da. Im Gegenteil, die seinen ursprünglichen Grundsätzen anhangende und seit der Zeit seines Heimgangs um sein Testament sich scharende Partei 25 der Observanten oder Zelanti kam der der laxen Eliasleute an Zahl und an geistiger Regsamkeit wesentlich gleich. So kam es denn zu einem heftigen vieljährigen Ringen der ungefähr gleichstarken Parteien, wobei den Zelatoren, ungeachtet der Mehrbegünstigung ihrer Gegner durch die Kurie, doch einigemal der Sieg zufiel, bis letztlich das Zusammenleben der beiden auf einem Grunde sich als unmöglich herausstellte und der Orden in zwei 30 Hälften auseinander brach.

Als frühester Hauptführer der Observanten in ihrem Kampfe gegen die von Elias geführte Fortschrittspartei hat vielfach Antonius von Padua gegolten; auch der Engelhardtsche Artikel, welcher in Aufl. 1 und 2 der PRE dem gegenwärtigen vorherging, vertrat diese Annahme (s. 2. Aufl. IV, 655). Aber nach der quellenmäßig genauen Dar- 35 stellung seines neuesten Biographen hat dieser paduanische Antonius — der erste namhafte theologische Schriftsteller und große Prediger des Franziskusordens — vielmehr auf der Seite des Elias gestritten. Als dieser 1230 die Absendung einer Gesandtschaft nach Rom behufs Erwirkung päpstlichen Schutzes für seine Bestrebungen veranlaßte, war Antonius unter den Abgesandten; den für die Sache des Elias günstigen Erlaß Gregors IX., die 40 Bulle „Quo elongati" vom 28. Sept. 1230, half hauptsächlich wohl er durch seinen Einfluß auf diesen Papst erwirken (s. Lempp, A. Anton von Padua in Bd I S. 608, sowie die daselbst angef. Studien dess. Verf. in ZKG XIII). Ältestes Haupt der Zelantenpartei ist vielmehr jener Bruder Leo gewesen, der vertraute Zeuge von Franziskus Ekstasen auf dem Alvernusberg und von seinen letzten Stunden, der scharfe Polemiker gegen die 45 laxere Partei im „Speculum perfectionis" (s. o. S. 197, 48), der wahrscheinliche Verüber (oder wenigstens Anstifter) jener zornigen Gegendemonstrationen gegen das Geldsammeln des prachtliebenden Elias, bestehend in Zertrümmerung des am Grabe des Heiligen aufgestellten marmornen Opferstocks, der die für den Bau der Klosterkirche von Assisi (begonnen 1228) bestimmten Spenden hatte aufnehmen sollen (Sabatier, Spec. perf. p. LI, 50 vgl. p. 250). Neben ihm, und wohl in etwas besonnenerem Geiste als er, wirkte an der Spitze der Partei Johannes Parens, des Franziskus erster Nachfolger im Ordensgeneralat, gegen den Elias beim Pfingstkapitel des Jahres 1227 im Wahlkampfe unterlag und der sich auch — ungeachtet des eifrigen Agitierens der Eliasleute (besonders auf dem Kapitel des J. 1230, wo man in stürmischer Szene eine gewaltsame Erhebung des Cortonensers versuchte) 55 — fünf Jahre hindurch behauptete. — Im J. 1222 freilich bestieg Elias den Stuhl des Generalministers, auf dem er nun ein Septennium hindurch mit mächtiger Energie und bedeutenden Erfolgen für seine Sache schaltete. Die äußere Ausbreitung des Ordens und die Verstärkung seines Einflusses mittels wichtiger Privilegien, welche der bei Gregor IX. in hoher Gunst stehende General zu erwirken wußte, machten damals erhebliche Fortschritte.

Zahlreiche neue Konvente wurden gegründet, besonders in Italien; in diesen Konventen wurde — unbekümmert um des hl. Franziskus Geringachtung der Wissenschaft — für Erteilung gelehrten Unterrichts Sorge getragen. Das schon etwas früher begonnene Sich-niederlassen franziskanischer Lehrer an den Universitäten (z. B. in Oxford, wo seit 1228
5 Alexander von Hales lehrte) nahm seinen weiteren Fortgang. Massenhaft strömten die Mittel zur Förderung der Zwecke des Ordens herbei, und ohne viele Gewissensbedenken verhalf der hochstrebende General seinen Agenten dazu, auch jene Satzung der Franziskus-regel, welche das Nehmen von Baargeld streng untersagt, zu umgehen. Er erwirkte von Gregor IX. die Erlaubnis für die Ordensbrüder, je einen ihrer (nicht zum Orden gehörigen,
10 aber demselben zugethanen) Freunde für einen gewissen Bezirk dazu zu bestellen, daß er die für sie bestimmten Geldspenden einsammelte. Für dieses Geld, das der betreffende Sammler (genannt nuntius oder vir fidelis) nicht etwa als Eigentum der Minderbrüder sondern als Besitztum der frommen Geber verwaltete, wurden dann die zum Unterhalt der Klosterbewohner, zu Kirchbauten, Missionen u. s. w. erforderlichen Dinge angeschafft.
15 Auch des Amtes der Visitatoren wußte der kluge Finanzmann sich zur Hebung der Einkünfte des Ordens zu bedienen; die der Aufsicht dieser Kontrolleure unterstellten Provinzialminister mußten durch Tribute für den vom Generalminister eifrig betriebenen Bau der großen Franziskuskirche zu Assisi (vgl. unten S. 222, 55), ja in manchen Fällen sogar durch persönliche Geschenke an Elias sich dessen Gunst erkaufen. Ob dieser die Verweltlichung
20 des Ordens auf alle Weise fördernden Regierungspraxis des Generals, der sich dabei mit einer Schar von Günstlingen aus seiner Partei umgab und gegen den Verkehr mit den übrigen Kreisen des Ordens vornehm abschloß, entbrannte eine heftige Erbitterung im Lager der Zelanten — zunächst ohne den Erfolg einer Abstellung der Mißwirtschaft. Vielmehr ging Elias gegen die Führer der Opposition mit rücksichtslosen Gewaltmaßregeln vor.
25 Cäsarius von Speyer — einst sein geistlicher Sohn und Freund, jetzt aber ein Hauptgegner des Verderbers der Strenge und Reinheit des Ordens — bekam schwere Verfolgungen zu erleiden; er wurde eingekerkert und bei einem vermeintlichen Fluchtversuche vom Bruder Kerkermeister erschlagen. Einem andern Observanten, der sich auf das Testament des hl. Franz berufen hatte, wurde ein Exemplar desselben auf seinem Haupte verbrannt.
30 Um ähnlichen Mißhandlungen zu entgehen, hat damals Bernhard von Quintavalle, der älteste aller Jünger des hl. Franz, sich Jahre lang in den Wäldern des Monte Sefro verbergen müssen (vgl. d. Hist. VII, tribul. 25 b. 26 b.; vgl. ALKG I, 532). Endlich kam der Tag der Vergeltung. Auf dem Pfingstkapitel 1239, welches Gregor IX. persönlich in Rom leitete, wurde mit des Papstes Einwilligung Elias abgesetzt und der mehr
35 observantisch gerichtete Albert von Pisa, bis dahin Provinzial von England, zum Generalminister gewählt. Der aus der päpstlichen Gunst entfallene Elias schloß sich nun, gefolgt von einem Teil seiner Anhänger, dem Kaiser Friedrich II. an, wurde darob von Gregor gebannt und rächte sich dafür durch Abfassung von Schmähschriften wider diesen Papst, welche der nunmehr zum Beschützer der Bettelmönche werdende Kaiser sich aneignete und
40 veröffentlichte (so wenigstens Matth. Paris in seiner den Franziskanern feindlich gesinnten Chronik). Übrigens blieb die weltliche Richtung des Elias auch in dem päpstlich gesinnten Teil des Ordens vorerst die vorherrschende. Beide Nachfolger Alberts von Pisa im Generalat: Haymo von Faversham (1240—1244) und Crescentius von Jesi (1244—47) regierten wesentlich im Sinne dieser Richtung und hatten den neuen Papst Innocenz IV.
45 auf ihrer Seite. Besonders weit trieb es in der Privilegiensucht und im Streben nach der Gewinnung irdischer Stützen für den Orden Crescentius. Er wußte von Innocenz eine Bulle zu erwirken, welche jenes Institut der nuntii oder „Getreuen" (viri fideles, s. o. Z. 12) förmlich bestätigte und so eine ständige Pflegerschaft oder Vermögensverwaltung für die Klöster der Minderbrüder einrichtete. Diese vom 14. Nov. 1245 datierte Bulle
50 (abgedruckt bei Ehrle in ALKG III, 581) gestattete den Brüdern, nicht bloß wegen Lebensmitteln sondern auch wegen sonstiger Erleichterungen und Bequemlichkeiten sich an die „Nuntien" zu wenden. Zugleich erklärt sie das von demselben verwaltete Geld, sowie überhaupt alle im Nießbrauch des Ordens befindliche Habe, für Eigentum der römischen Kirche und für der Oberaufsicht des Ordensprotektors unterstellt, so daß ohne dessen Zu-
55 stimmung nichts davon veräußert werden dürfe. Gegen dieses Privileg erklärte sich der zelantische Kern der Ordensbrüder. Er verweigerte die Annahme dieses regelwidrigen päpstlichen Geschenks und betrieb die Agitation gegen den laxen General so nachdrücklich, daß dieser 1237, bei einem in Lyon (wo Innocenz IV. damals residierte) gehaltenen Generalkapitel, gestürzt und durch den streng observantisch gerichteten Johann von Parma
60 ersetzt wurde.

Während des 10jährigen Generalats dieses Joh. Parmensis (1247—1257) herrschte die strenge Richtung, ohne erheblichen Widerstand zu finden. Für Elias von Cortona, den zum Schützling des Hohenstaufenkaisers gewordenen Hauptbegründer der laxen Forschrittspartei, schwand nun jede Aussicht auf Wiedererlangung seiner Herrschaft im Orden dahin. Er verbrachte seine letzten Jahre zuerst in Assisi, dann in Cella bei Cortona, und suchte 5 letztlich durch Leistung eines Widerrufs die Aufhebung des auf ihm lastenden Bannes nach, welche ihm auch gewährt wurde († 2. Mai 1253; vgl. Irenäus Affó, Vita di frate Elia, Parma 1783 [neue Ausg. 1819] und Rybka, Bruder El. von Cort., Leipz. 1874). In seinen auf Zurückführung der ursprünglichen Ordensstrenge ausgehenden Maßnahmen erfreute Joh. von Parma sich der Gunst beider Päpste Innocenz' IV. wie seines Nach- 10 folgers Alexander IV. (seit 1254). Doch wies er solche päpstliche Vergünstigungen, welche der Macht und dem Ansehen des Ordens zu gute kamen, ohne doch die strenge Armutspraxis zu schädigen, keineswegs zurück. So erfuhr denn auch unter seinem Regiment der Einfluß des Minoritenordens manche neue Erweiterung und Stärkung; so durch Einsetzung von Prokuratoren oder Syndaci für die einzelnen Provinzen behufs Wahrung von 15 deren Rechten (Bulle Innocenz' IV. vom 19. August 1247), durch die Gestattung des Beigesetztwerdens auch nicht-franziskanischer Toten in den Grüften der Minoritenkirchen (Bulle desselben vom 25. Februar 1250), durch Förderung des Tertiarierwesens mittels besonderer Receptionsurkunden, welche der Minoritengeneral fortan den in den 3. Orden Eintretenden ausstellte (s. u., V). Vor allem wichtig wurden die durch Alexander IV. dem 20 Orden gewährten Erleichterungen und Förderungen betreffs seiner akademischen Wirksamkeit. Nicht nur auf die innerhalb der franziskanischen Klöster selbst bestehenden oder zu gründenden theologischen Lehr-Institute beziehen sich seine Privilegien — so jenes vom 28. März 1257, wodurch auch außerhalb der Universitätsstädte belegene Minoritenkonvente das Recht zur Bestellung von Lektoren der Theologie erhalten —, sondern auch zu den Universitäten 25 selbst, namentlich zur theologischen Hauptochschule Paris, sucht er ihren Lehrern den Zutritt zu erleichtern. Gegenüber den Bemühungen der Pariser Universität, das Bettelmönchtum von ihren Lehrstühlen möglichst fern zu halten (z. B. durch den Beschluß von 1251, wonach kein Kloster in Paris mehr als nur eine Lehrstelle an der Universität sollte besetzen dürfen) trat Alexander schützend für seine mendikantischen Günstlinge ein. Er 30 widerrief eine von seinem Vorgänger erlassene Bulle zur Schützung der Vorrechte des Weltklerus an der Universität, erklärte ein die Dominikaner ausschließendes Dekret der akademischen Behörde für nichtig, und ermächtigte den Universitätskanzler, gleicherweise Mönche wie Weltgeistliche zur Ausübung des Lehramts zuzulassen. Unterstützt von seinem Bevollmächtigten (der sogar zeitweilig die Exkommunikation über die widersetzliche Universitäts- 35 behörde verhängte), konnten sowohl der Dominikaner Thomas Aquinas wie der Franziskaner Bonaventura im J. 1257 die theologische Doktorwürde erwerben, nachdem sie bis dahin nur als Licentiaten lesen gedurft hatten. — In eben dem Jahre, welches diesen wichtigen Sieg der mendikantischen Sache brachte, mußte Johann von Parma nach mehrseitig erfolgreicher Verwaltung des Generalats und nachdem er wegen seiner asketischen 40 Strenge und Uneigennützigkeit allgemein bewundert worden war, die Ordensleitung an den eben gennanten Pariser Gelehrten abtreten. Dieser stand zwar auch auf seiten der zelantischen Richtung, entging aber dadurch, daß er den von Johann hochgehaltenen und begünstigten Prophetien des Abtes Joachim kritisch gegenübertrat, dem Schicksal, in das damals über die joachimitisch gerichteten Ordensglieder hereinbrechende Gericht verwickelt zu werden. 45 Johannes Parmensis hatte gegenüber den schwärmerischen Lehren und Grundsätzen der Joachimsleute, die — besonders unter Einwirkung der 1254 durch Bruder Gerardo a Borgo S. Donino unter dem Titel „Introductorius in Evangelium aeternum" veröffentlichten Schriften des kalabresischen Abtes — im Schoße der zelantischen Ordenspartei massenhaften Anhang fanden, sich nicht vorsichtig genug verhalten. Er mußte, als infolge 50 der bekannten Angriffe Wilhelms von St. Amour (in der heftigen Streitschrift „De periculis novissimorum temporum") eine von Alexander IV. zu Anagni eingesetzte Kommission ihr verdammendes Urteil über jene Joachimsprophetien fällte und deren Interpreten Gerardo zu ewiger Kerkerhaft verurteilte, um Entlassung aus dem Amte eines Generalministers nachsuchen und erlangte nur durch Abschwörung der zeitweilig begünstigten 55 Irrtümer, sowie durch Kirchenbuße die Aufhebung des Bannes, womit er belegt worden war. Er hat den Rest seiner Jahre zu Greccio bei Rieti in einsiedlerischer Zurückgezogenheit zugebracht, angeblich trotz des geleisteten Widerrufs fortwährend an der Überzeugung festhaltend, daß das Zeitalter des hl. Geistes demnächst anbrechen werde und daß der in demselben „von Meer zu Meer herrschende" neue Orden, von dem Joachim geweissag-

kein anderer sei, als der streng nach der Regel des hl. Franz lebende Minderbrüder-Orden.

Der neue Ordensgeneral Bonaventura (1257—1274) trat, ungeachtet seines Festhaltens an den observantischen Grundsätzen in praktischer Hinsicht und seines strengeren Vorgehens gegen die laxe Partei im Orden, doch als entschiedener Gegner der joachitischen Richtung auf. Nicht wenige der an derselben festhaltenden Zelanten oder „Spiritalen" (welcher Name von jetzt an für die Anhänger dieser Partei mit Vorliebe gebraucht wird) wurden, besonders durch die bei dem geistlichen Gericht zu Citta della Pieve über sie gefällten Sprüche, zu lebenslänglicher Kerkerhaft verurteilt. Zu den behufs ihrer Unterdrückung ergriffenen Maßnahmen gehörte namentlich, da sie sich eifrig auf das Verhalten des hl. Franz selbst während seiner letzten Jahre sowie auf sein Testament zu berufen pflegten, eine derartige Umgestaltung der Ordenstradition über den Stifter, wodurch alles Schwärmerische, Enthusiastische und entschieden Antihierarchische aus seinem Lebensbilde weggewischt wurde. Unter Crescentius hatten die „drei Genossen" und dann Thomas von Celano die Schicksale des Heiligen von streng observantischem Standpunkte aus dargestellt und hierbei — (besonders Celano in der unter Joh. von Parma vollendeten zweiten Abteilung seiner 2. Legende, vgl. oben S. 197, 12) — manchen Zug, der dem Interesse der joachitisch gerichteten Spiritalen zu Gute kam, hervorgehoben. Diesen Darstellungen mußte ein mehr kirchlich und kurialistisch geartetes Bild vom Wirken des Heiligen gegenübergestellt werden. Die Abfassung einer solchen, vom joachitischen Gifte gründlich gereinigten Vita übertrug das 1260 zu Narbonne gehaltene Kapitel dem neuen General, der die hiermit ihm gestellte Aufgabe in bekannter Weise löste und durch das Pisanische Generalkapitel 1263 die offizielle Gutheißung und alleinige Giltigerklärung seiner Arbeit erlangte. Keine der älteren Legenden über den Stifter sollen, so beschloß dieses Kapitel, neben der Bonaventuraschen mehr gebraucht oder citiert werden dürfen. Nur diese offiziell retouchierte Vita, worin u. a. des Testaments des Heiligen gar nicht gedacht wird, hat fortan, für Mitglieder des Ordens gleicherweise wie für Nichtmitglieder, die Quelle zum Studium der Geschichte desselben zu bilden (s. überh. Sabatier, Vie etc. p. LXXXI ff.; auch Nitzsch, A. „Bonaventura" PRE³ II, 283).

Von diesem strengen Vorgehen gegen die joachimitischen Elemente im Orden abgesehen, scheint Bonaventura im Ganzen als ein milder Vertreter des Observantismus regiert zu haben. Eine zwischen strikt observantischen Grundsätzen und zwischen laxerer Stellung zur Regel vermittelnde Haltung geben noch andere aus seiner Zeit stammende Schriften aus dem Orden zu erkennen; so namentlich die von David von Augsburg (wie es scheint bald nach 1260) verfaßte Expositio regulae. Mit ihrer nach einem Mittelwege zwischen beiden Richtungen suchenden Haltung berührt sich Bonaventuras eigene Expositio regulae (vgl. Nitzsch a. a. O.) auf einigen Punkten, weicht aber in Behandlung mancher Fragen auch von ihr ab, und zwar so, daß er dem päpstlich offiziellen Standpunkte sich annähert. Näheres hierüber s. bei Lempp, „David von Augsburg", ZKG XIX, 1, S. 26 ff. 34 ff. — Auch die beiden Nachfolger des seraphischen Doktors im Generalat: Hieronymus von Ascoli (1274—79; später Kardinalbischof von Pränefte und zuletzt als Nikolaus IV. Papst [s. u.]) und Bonagratia (1279—1285) regierten nach vermittelnden Grundsätzen. Gegen die schrofferen Spiritualen, welche aus Anlaß des Gerüchts, Papst Gregor X. beabsichtigte durch einen Beschluß seines Lyoner Konzils (1274—75) die Bettelorden allgemein zur Annahme von Eigentum zu zwingen, mit Verweigerung des Gehorsams gegen Papst und Konzil drohten, wurde von ihnen mit Strenge eingeschritten. Mehrere Urheber der betr. Agitation, welche den geforderten Widerruf nicht leisten wollten, wurden des Ordensgewandes beraubt und gefangen gesetzt — ein Schicksal, dem auch der späterhin als Verfasser der Historia septem tribulationum berühmt gewordene Angelus de Clareno für längere Zeit verfiel. Andererseits suchte man den Forderungen der spiritualen Partei, soweit dieselbe sich in den Schranken der Besonnenheit hielten, nach Kräften gerecht zu werden. Der von Bonagratia im Auftrag eines Generalkapitels zu Assisi um Beilegung des Streits zwischen den beiden Richtungen angegangene Papst Nikolaus III. erließ 1279 die Bulle „Exiit qui seminat", welche der strengen Richtung möglichst entgegenzukommen sucht, aber andererseits auch die seit Gregor IX. nach und nach eingeführten Milderungen in der Handhabung der Armutspraxis in Schutz nimmt. Sie erklärt den Grundsatz gänzlicher Eigentumslosigkeit, dem die Brüder huldigen, für verdienstlich und heilig, interpretiert ihn aber dann auf eine Weise, welche einigermaßen sophistisch zwischen Besitz und Nießbrauch der irdischen Güter unterscheidet. Erlaubt sei ihnen zwar nicht der rechtliche Besitz aber doch der einfache Gebrauch des zu ihrem Lebensunterhalt Notwendigen; der

eigentliche Besitzer alles dessen, was sie hätten, sei der Papst. Nur ihre Wohnsitze dürften sie als ihnen gehörig betrachten, und auch diese nur solange es der Papst erlaube. Irgend etwas Überflüssiges dürfe kein Minorit besitzen, ebensowenig etwas borgen; etwa als Lohn für Handarbeit empfangenes Geld habe der Minorit, ohne es selbst zu berühren, von seinen Superioren angemessen verwenden zu lassen. Zu Handarbeiten sollten lediglich die dazu Geeigneten verwendet werden, nicht die sich mit Studien Beschäftigenden oder kirchlichen Dienst Verrichtenden oder frommer mystischer Betrachtung Obliegenden. Das im Testament des hl. Franz stark hervorgehobene Verbot, sich neue Vorschriften oder Privilegien vom Papste auszubitten, erklärt die Bulle ausdrücklich für aufgehoben. Zugleich verbietet sie jede etwaige Abänderung oder Beseitigung dessen, was sie bestimmt, auf dem Wege von Glossen.

Dieser Bulle fügten sich zwar Bonagratia und die beiden zunächst auf ihn gefolgten Generalminister (Arlottus von Prato 1285—87, und Matth. von Aqua Sparta seit 1287), aber die spirituale Partei, an deren Spitze nunmehr der eifrige Apokalyptiker Peter Johann Olivi († 1298) stand, widersetzte sich nur um so heftiger. Sie erblickte in den auf möglichste Abhängigmachung der Brüder vom Papste ausgehenden Bestimmungen der Bulle nichts als verweltlichte Tendenzen und eiferte namentlich gegen jene Teilung zwischen Handarbeiten und zwischen geistlich zu beschäftigenden Brüdern als gegen ein Eindringen fleischlicher Grundsätze in das Gemeinschaftsleben des Ordens. Daß der neue Generalminister Raymund Gaufredi (1289—1296) — gleich Olivi ein Franzose — gegen die bis dahin hart verfolgten Konfessoren des strengen Armutsprinzips größere Milde walten und Angelus de Clareno samt den übrigen verhaftet Gewesenen wider in Freiheit setzen ließ, ja sie mit einer ehrenvollen Mission nach dem Orient (zu König Hayton von Armenien) betraute, vermochte die Mehrheit der schroffen Eiferer doch nicht dauernd zu versöhnen. Ebenso wenig gelang dies den Maßnahmen des 1288—1292 regierenden Franziskanerpapstes Nikolaus IV. (vorher Kard. Hieronymus von Ascoli), welche ohnehin zunächst nur dem Tertiarierorden zu Gute kamen. Auch der bald darauf von Petrus de Murrhone, dem 1294 als Cölestin V. auf den päpstlichen Stuhl erhobenen alten Freund der Jünger des hl. Franz, gemachte Versuch zur Beilegung des Konflikts auf dem Wege einer Vereinigung des observantischen Teils des Minoritenordens mit seiner eignen Einsiedlergenossenschaft richtete nichts aus (vgl. Bd IV S. 202, 29). Es war nur ein Teil der Spiritualen, welcher unter Führung des Angelus de Clareno und des Peter de Macerata (genannt Liberatus) sich diesem Verein der Cölestiner-Eremiten (so benannt nach dem päpstlichen Beschützer) anschloß. Sowohl die konventuale Mehrheit der Minoriten, wie auch Olivi an der Spitze der strengeren Observanten mißbilligten die Sezession. Diese hat denn auch das kurze Pontifikat des Papst-Einsiedlers nicht sehr lange überdauert. Nachdem Bonifaz VIII. den ihre Gründung bewirkenden Erlaß Cölestins gleich anderen seiner Anordnungen für nichtig erklärt, auch jenen observanten-freundlichen General Raymund Gaufredi abgesetzt und einen mehr lax gerichteten Mann (Joh. de Murro) an seine Stelle gebracht hatte, trennte sich der benediktinische Teil des Cölestinerordens (s. Bd IV, S. 204) wieder von seinem franziskanischen Anhang. Später (1302) hob Bonifaz die Kongregation der franziskanischen Cölestiner-Eremiten förmlich auf. Der Observantenführer Olivi, der seine letzten Jahre im Franziskanerkonvent zu Narbonne verlebte und 1298 hier starb, hatte sich — obschon er der prophetischen Geschichtsansicht Joachims mehr oder weniger zugethan war — doch gegen die extremere Richtung der Spiritalen erklärt und namentlich ihre Widersetzlichkeiten gegen Papst Bonifaz VIII. getadelt (s. sein Schreiben an Konrad von Offyda vom 14. September 1295). Die von ihm (unter Bezugnahme auf jene Bulle „Exiit" ꝛc. und die dadurch geschaffene Lage der Dinge) gegebene Erklärung über die Armutsfrage: ein Nießbrauch der irdischen Güter sei für die Jünger des hl. Franz zulässig, jedoch nicht im Sinne des von der laxen Partei der Konventualen geforderten „usus moderatus", sondern nur als „usus pauper", erfuhr die Billigung des gemäßigteren Teils der Observanten und wurde eine Zeit lang zum Grundsatz, für welchen derselbe hauptsächlich stritt.

Unter Clemens V. (1305—1314) gelang es dieser Richtung als deren Führer seit Olivis Tode der seinen prophetisch-apokalyptischen Lehren gleicherweise wie seinen gemäßigten Grundsätzen in praktischer Hinsicht zugethane Ubertino de Casale († ca. 1300) wirkte, sogar einigen Einfluß auf die päpstlichen Entscheidungen in Sachen des Armutsstreits zu erlangen. Clemens ließ durch den die observantische Richtung einigermaßen begünstigenden König Karl II. von Anjou-Neapel sich zur Berufung einer Kommission nach Avignon bestimmen (1309), welche die beiden streitenden Parteien im Orden versöhnen sollte. Außer dem

Exgeneral Gaufredi (vgl. o. S. 211, 38), der übrigens bald starb (1310), wurde auch Ubertin in diese Kommission berufen. Durch sein ruhiges und festes Auftreten wurden die maßlos heftigen Anschuldigungen der laxen Vertreter des Kommunitätsstandpunkts gegen Olivi zum großen Teil unwirksam gemacht und beim allgemeinen Konzil zu Vienne eine für die
5 observantische Sache im wesentlichen günstige Entscheidung herbeigeführt. Allerdings wurden, um die Konventualen in etwas zufrieden zu stellen, einige Olivische Sätze hier als mißverständlich und irrtümlich verurteilt, aber betreffs des praktischen Hauptstreitpunkts wurde jene Erklärung des Propheten von Narbonne, wonach der **usus moderatus** der laxeren Richtung verwerflich sei, geradezu gebilligt. Die päpstliche Konstitution „**Exivi de**
10 **paradiso**" vom 6. Mai 1313 erklärt sich, wenn auch nicht ohne einige Einschränkungen, wesentlich im Sinn der Observanten: zum „**usus pauper s. arctus (tenuis)**" der irdischen Güter sei der Orden verpflichtet. Daher dürfe weder er im Ganzen, noch ein einzelnes seiner Mitglieder, Erbschaften annehmen; er dürfe keine Prozesse führen, keine Weinberge besitzen, aus seinen Gärten nichts verkaufen, keine Vorratshäuser errichten, keine prächtigen
15 Kirchen oder Ornamente haben. Dafür fordert auf der andern Seite der Papst, daß alle Spiritualen zum Gehorsam gegen ihre Oberen zurückkehren und bedroht die Widersetzlichen mit Strafe. — Clemens V. meinte es ernst mit diesen Vergünstigungen. Als die Vertreter der Kommunität an mehreren Orten, namentlich in Tuscien und der Provence, verfolgend gegen die Observanten vorgingen, nahm er sich derselben an, entsetzte einige ihrer
20 Verfolger von ihren Ämtern, wies ihren Hauptgegner Bonagratia in die Verbannung und duldete es, daß der neue Ordensgeneral Alexander von Alessandria den südfranzösischen Anhängern Olivis einige Konvente, nämlich Narbonne, Carcassonne und Beziers, zuwies, worauf diese hier den **usus arctus** in voller Strenge wiederherstellten. Allein Clemens' Nachfolger Johann XXII. (1316—1334) nahm mit Entschiedenheit für die Konventualen
25 Partei. Durch die Dekretale „**Quorundam exigit**" milderte er mehrere Bestimmungen jener observantenfreundlichen Konstitution „**Exivi**" und forderte Unterwerfung der Spiritualen unter die Befehle der Kirche. Als ein Teil derselben, ermutigt durch den entschieden observantisch gerichteten Generalminister Michael de Cesena, sich widersetzte und ihm das Recht zu einer derartigen Interpretation jener Verfügung seines Vorgängers zu bestreiten wagte,
30 wurden 64 ihrer Vertreter nach Avignon citiert und ihrer Mehrheit nach zur Anerkennung des neuen Dekrets gezwungen. Die bei ihrer Protestfstellung beharrenden 25 schroffst Gerichteten wurden der Inquisition überwiesen, welche die vier Hartnäckigsten zum Feuertode verurteilte (vollstreckt zu Marseille, 7. Mai 1318). Schon kurz vorher waren durch die Bulle „**S. Romana et universalis ecclesia**" sämtliche separatistische Klöster der Ob-
35 servanten aufgehoben worden. — Auch gegen den einstigen Miturheber der observantischen Secession, jenen Angelus de Clareno, sollte damals inquisitorisch vorgegangen werden. Doch wußte derselbe durch eine geschickt abgefaßte Apologie, die **Epistola excusatoria ad Papam de falso impositis et fratrum calumniis** (Sommer 1316; vgl. ALKG I, 521), sich und seiner Anhängerschaft Duldung zu erwirken (vgl. unten S. 213, 16).
40 Nur wenige Jahre nach dieser (allerdings unvollständigen) Unterdrückung des observantischen Separationsstrebens brach ein neuer, der sog. theoretische Armutsstreit aus, veranlaßt durch die seitens der Spiritalen eifrig verfochtene Behauptung, daß Christus und seine Apostel Nichts — weder einzeln noch in Gemeinschaft — als Eigentum oder Lehen besessen hätten. Diese Behauptung war gelegentlich eines Begardenprozesses von einem Inquisitor für ketzerisch
45 erklärt worden. Der Franziskanerlektor Berengar zu Narbonne erhob gegen diesen Spruch unter Berufung auf Nikolaus' III. Bulle Exiit Protest. Das zu Perugia 1322 gehaltene Ordenskapitel unter Leitung jenes Generalministers Michael de Cesena sowie der einflußreichen Brüder Occam (englischen Provinzialministers des Ordens) und Bonagratia von Bergamo schloß diesem Proteste sich an. Aber Johann XXII. trat ohne Bedenken
50 auf die Seite der jene Armutstheorie bekämpfenden Dominikaner. Durch die Bulle **Cum inter nonnullos** vom 12. November 1322 erklärte er den Satz, der Herr und die Apostel hätten weder Eigentum noch Recht der freien Verfügung gehabt, für irrtümlich und ketzerisch. Der hiergegen vor dem päpstlichen Konsistorium appellierende Bonagratia wurde zurückgewiesen und gefangen gesetzt. Dasselbe Schicksal betraf bald darauf auch Cesena und Occam. Vier
55 volle Jahre blieben die drei observantischen Parteihäupter zu Avignon in Haft, bis es ihnen im Mai 1328 zu entkommen gelang. Sie schlossen sich nun an den bei ihrer Flucht ihnen behilflich gewesenen Kaiser Ludwig den Baier an (Occam angeblich mit der Erklärung: „**Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo**") und setzten, von demselben unterstützt, ihre litterarische Polemik gegen die dominikanisch-päpstliche Leugnung der völligen
60 Besitzlosigkeit Christi und seiner Jünger eifrig fort (s. d. A. „Occam"). Der Papst ent-

setzte Cesena und Occam ihrer Ämter im Orden (Juni 1328) und verhängte über sie, über den franziskanischen Gegenpapst Peter de Corvara (Nikolaus V.), sowie über alle ihre Anhänger den Bann. Nur ein kleinerer Teil des Ordens schloß den Cesenisten (oder Occamisten) sich an. Schon auf einem 1329 zu Paris gehaltenen Generalkapitel unterwarf sich unter dem neuen Generalminister Gerardus Odonis die Mehrzahl aller Konvente 5 dem Papst. Im folgenden Jahre that dies auch der Gegenpapst Nikolaus V.; später angeblich auch der Exgeneral Cesena († 1342; vgl. über ihn E. Gudenatz, M. v. Cäsena, Breslau 1876 und Potth.[2] 786) und ganz zuletzt, kurz vor seinem Tode, auch Occam (s. d.).

Eine Reihe franziskanischer Teilsekten und abgesonderter Kongregationen ging aus diesen Bewegungen des 14. Jahrhunderts hervor. Rechnet man zu denselben auch die in 10 der Inquisitionsgeschichte der Zeit eine wichtige Rolle spielenden ketzerischen Parteien der Begarden und Fraticellen, so wird über das Gebiet dessen, was zur Geschichte des Franziskanerordens gehört, eigentlich hinausgegriffen (s. d. betr. A. Bd II S. 521, 29 u. unten S. 235). Hier ist nur von den innerhalb dieses Ordens hervorgetretenen Teilsekten von klösterlichem und eremitischem Charakter kurz zu handeln. Als erste derselben ist zu nennen: 15

1. Die Clarener (Clareni fratres, auch Clarenini), eine von jenem Angelus nach Auflösung der franziskanischen Cölestiner-Eremiten durch Bonifaz VIII. 1302 in der Mark Ancona am Flüßchen Clareno gegründete und nach demselben benannte Einsiedlervereinigung, welche unter ihres Stifters Leitung an den spiritalen Grundsätzen Olivis festhielt und sich außer in Umbrien besonders auch in Neapel (wo Angelus seine letzten 20 Jahre verlebte und 1337 starb) verbreitete, später auch eine Anzahl Nonnenkonvente (Clareninerinnen) für ihre strengen Grundsätze gewann. Die Kongregation hat sich bis kurz nach der Mitte des 16. Jahrhunderts erhalten. Gleich mehreren anderen kleineren Parteien mußte 1568 sie unter Pius V. (s. u.) sich mit dem Gros der Observanten vereinigen. 25

2. Die Minoriten von Narbonne. Sie entstanden seit 1308 durch Vereinigung einer Anzahl olivistisch gerichteter Konvente des Ordens zu einer besonderen Kongregation, blieben wesentlich auf das südöstliche Frankreich beschränkt und erlagen, da man sie begardischer Ketzerei beschuldigte, schon während der Armutsstreitigkeiten unter Johann XXII. dem Einschreiten der Inquisition. 30

3. Die Reform des Johann de Vallibus, auch „Einsiedlerbrüder von der regulären Observanz" genannt, oder Soccolanti (wegen ihres Tragens von Holzsandalen), wurde 1334 unter Mitwirkung des greisen Angelus de Clareno in dem Klösterchen oder Eremitorium des hl. Bartolomäus zu Brugliano bei Foligno gestiftet, dann 1354 durch Beschluß des franziskanischen Generalkapitels aufgehoben, aber schon 1368 von Paolo 35 de' Trinci aus Foligno (genannt Paoletto oder Paolucci) wiederhergestellt. Nachdem Gregor XI. 1373 diese Einsiedler von der Observanz bestätigt hatte, breiteten sich dieselben rasch aus, zunächst in Mittelitalien (wo sie um die Zeit von Pauls Tod 1390 schon etwa 20 Klöster hatten), dann auch in Frankreich, Spanien, Ungarn rc. Die meisten von früher her noch vorhandenen observantischen Konvente traten dieser von Foligno aus- 40 gegangenen Reform bei, so daß dieselbe bald als Kongregation der „Observanten" schlechtweg, oder auch „Brüder von der regulären Observanz" bezeichnet wurden. Besonders durch ihr energisches Vorgehen gegen das häretische Fraticellentum, das sie in Gemeinschaft mit den Konventualen bekämpfte und unterdrückte, erwarb diese reguläre Observanz sich die Gunst der Päpste. Das Konstanzer Konzil erkannte die fratres regularis observantiae, 45 zunächst für Frankreich, unterm 23. September 1415 ausdrücklich an. Ein besonderer Generalvikar sollte fortan die Klöster dieses Ordenszweiges regieren, sollte auf seinen Kapiteln für denselben giltige Beschlüsse herbeiführen dürfen, ohne daß die Zustimmung der Konventualen auf dem Gesamtkapitel des Ordens erst einzuholen wäre u. s. f. Vgl. die ungefähr aus dieser Zeit herrührenden ältesten Statuten der Observanz, herausgegeben 50 von Howlet in Brewers Monum. Franciscana II (1882). — Durch das Wirken mehrerer Männer von hervorragender geistiger Bedeutung, die ihr als Mitglieder und als Förderer ihrer Bestrebungen angehörten — so Bernardin von Siena, Joh. Capistrano, Jakobus de Marchia, Dietrich Coelde von Münster —, gewann die Kongregation während des 15. Jahrh. in eben dem Maße an Bedeutung, wie das stark verweltlichte nicht-observantische 55 Franziskanertum um dieselbe Zeit durch geistige Unbedeutendheit seiner Führer an Ansehen und Einfluß verlor. Daß die am Testament ihres Stifters treu festhaltende Richtung der es mißachtenden Ordensmehrheit an geistiger Bedeutung und ausdauernden Lebenskraft überlegen war, trat hierin bereits zu Tage. Auch in Bezug auf äußeres Wachstum erhoben sich die regulären Observanten bis gegen Ende des Mittelalters (wo sie ungefähr 60

1400 Klöster in 45 Provinzen und 4 Kustodien zählten) wenn nicht auf gleiche Höhe mit den Konventualen, doch auf die nächste Stufe nach ihnen.

Vermöge der leicht begreiflichen Rückwirkung, welche dieser gewaltige Aufschwung des Observantentums auf den nicht-observantischen Teil des Ordens übte, traten seit dem 15. Jahrhundert auch im Schoße des letzteren mehrere Reformversuche zu Tage. Die Zahl der besonderen Verbindungen innerhalb des Ordens erfuhr dadurch weitere Vermehrung. Seit dem Konstanzer Konzil entstanden so nach und nach noch folgende teils stärkere, teils kleinere Ordenszweige:

4. Die „Observanten von der Kommunität“ oder Anhänger der „halben Reform“, begründet durch Bonifaz de Ceva (Verfasser des apologetisch für diese seine Konventualen-Reform eintretenden Werks: **Firmamentum trium ordinum S. Francisci** [gedruckt: Paris 1512]) und teils in den französischen teils in den deutschen Ordensprovinzen (z. B. in der sächsischen) zur Ausbreitung gelangt;

5. die Reformierten von der Kapuze, gestiftet 1426 von dem Spanier Philipp de Berbegal und vermöge des besonderen Werts, den sie auf die von ihnen getragene kleine Kapuze (cappuciola) legten, zu einer Art von Vorläufern der späteren Kapuziner geworden, übrigens schon bald wieder eingegangen;

6. die Neutri (Neutres), eine um 1463 in Italien entstandene, aber gleichfalls bald wieder aufgelöste Gruppe franziskanischer Reformfreunde, welche zwischen Konventualen und Observanten eine Mittelstellung einnahmen und weder vom Generalminister der ersteren, noch vom Generalvikar der letzteren Befehle annehmen wollten, bis päpstliches Eingreifen sie endlich dazu nötigte, teils den Brüdern von der Kommunität, teils der regulären Observanz beizutreten (Helyot VII, 112 f.);

7. die Caperolanen (Caperoler), eine um 1470 durch Petrus Caperolus ins Leben gerufene oberitalische Secession der Observanten, welche mit Genehmigung des Papstes Sixtus IV. den zeitweiligen Übertritt einer Anzahl observantischer Klöster (in Brescia, Bergamo und Cremona), unter die minder strenge Leitung der Konventualen bewirkte, aber schon mit dem Tode ihres Stifters (1480) wieder erlosch;

8. die Amadeisten, gleichfalls eine oberitalische Reformgenossenschaft, gestiftet durch den vornehmen Portugiesen Amadeo (eigentlich Peter Johann Menesius), einen früheren Hieronymiten-Einsiedler, der 1452 zu Assisi in den Minoritenorden eintrat und zuerst als Laienbruder, später als Priester und Vorsteher des „Friedensklosters“ zu Mailand, Anhänger für seine ziemlich strengen Grundsätze sammelte († 1482 im Rufe der Wundergabe). Die nach und nach bis zu 26 Klöstern angewachsene Kongregation wurde — nachdem bereits Julius II. ihre selbständige Existenz zu unterdrücken versucht hatte — durch Pius V. aufgehoben, d. h. zum Eintritt ihrer Klöster in die reguläre Oberservanz genötigt (vgl. S. 220, 54).

Auch an Versuchen zur Heilung des Schadens Josefs hat es nicht gefehlt. Das Projekt einer Union zwischen Konventualen oder Kommunitätsbrüdern und Observanten hat seit dem Konstanzer Konzil mehrere der bedeutendsten Päpste beschäftigt, ohne daß irgend ein positives Ergebnis erzielt wurde. Unter Martin V. mußte jener ausgezeichnete Vorkämpfer der observantischen Sache Joh. Capistrano (s. Bd III, S. 713, 31) Statuten ausarbeiten, welche zur Basis der beabsichtigten Einigung dienen sollten. Auch nahm in der That 1430 das von Capistran inspirierte Generalkapitel zu Assisi (unter dem Generalminister Wilhelm von Casale) diese Statuten (genannt **Constitutiones Martinianae**) an. Allein die Mehrheit der Konventualen wollte von dem Einigungswerke nichts wissen und so blieb dasselbe unvollzogen. Eugen IV. kam auf Capistrans Betrieb dem Projekt mit einer neuen, zu friedlicher Verständigung mahnenden Bulle (Ut sacra Minorum, 1446) zu Hilfe, richtete aber gleichfalls nichts aus. Ebenso erfolglos blieben die Bemühungen des Franziskanerpapstes Sixtus IV. (Franz della Rovera). Dieser frühere Generalminister der Konventualen spendete in dem **Mare Magnum Franciscanorum et Dominicanorum** (1474) und in der **Bulla aurea** den beiden ältesten Bettelorden überhaupt eine Fülle von Privilegien, verscherzte aber eben damit die Gunst der observantischen Richtung und gelangte daher nicht zur Durchführung seines Unionsplanes (vgl. Pastor, D. Päpste[2], II, 536). Was später Julius II. in der Richtung auf Beseitigung der Parteiungen im Minoritenorden unternahm, betraf nur einige der kleineren seit etwa 100 Jahren entstandenen Ordenszweige, ließ aber den großen Hauptzwiespalt zwischen Konventualen und Observanten unberührt.

Bis zu förmlicher Legalisierung dieses Dualismus ist schließlich Leo X. fortgeschritten. Nachdem ein im Zusammenhang mit den Reformbestrebungen des 5. allgem. Lateran-

konzils zu Rom gehaltenes Generalkapitel sämtlicher Vertreter des Ordens die Unmöglichkeit einer Vereinigung der beiden Hauptparteien aufs Neue an den Tag gebracht hatte, sprach er durch die Bulle „Ite et vos in vineam“ vom 28. Mai 1517 die definitive Trennung des Ordens des hl. Franz in eine observantische und eine konventuale Abteilung aus und ergänzte dann dieses Dekret durch eine Reihe von Verfassungsbestimmungen, welche die etwas später gefolgte Bulle Omnipotens Deus brachte. Die milderen, den Besitz von Grundstücken und den Bezug gewisser Einkünfte nicht ausschließenden Grundsätze, wonach die Konventualen zu leben sich gewöhnt hatten, wurden als zulässig anerkannt, während im Gegensatz zu diesem usus moderatus der Laxen die Angehörigen der strengen Richtung zur Beibehaltung ihres usus arctus s. pauper verpflichtet, jene kleineren seit Anfang des 15. Jahrhunderts entstandenen Reformgenossenschaften aber zum Eintritt entweder in den Konventualen- oder in den Observantenorden (unter Aufgebung auch ihrer bisher geführten Namen) angehalten wurden. Ein Verhältnis genauer Parität zwischen den beiden Hauptabteilungen wurde nicht hergestellt, sondern dem observantischen Teil, als welcher der Regel des Stifters treuer zugethan geblieben, ein gewisses Übergewicht über den konventualen erteilt. Dies tritt besonders in dem Verhältnis der beiderseitigen Ordenshäupter zu Tage. Der observantische General — fortan nicht mehr auf Lebenslänge, sondern immer nur auf 6 Jahre wählbar (und zwar abwechselnd, das eine Mal aus der cismontanen, das andere Mal aus der transmontanen Familie der Observanten zu wählen) — soll den Titel „Minister generalis totius ordinis S. Francisci“ führen und das Recht der Bestätigung in Bezug auf den obersten Leiter der Konventualen ausüben. Dieser letztere soll vom konventualen Generalskapitel frei gewählt werden und den Titel „Magister generalis Fratrum minorum conventualium“ führen. Wegen der aus diesem Verhältnis leicht entspringenden Mißhelligkeiten ist der Akt einer förmlichen Bestätigung des Konventualen-Generals (— so nannte sich derselbe später abkürzend, statt Generalmagister —) nachgerade in Wegfall gekommen. Dagegen ist manches Sonstige, was auf die Mehrbegünstigung des observantischen Teils Bezug hatte, z. B. dessen Vortritt vor den Konventualen bei feierlichen Prozessionen u. dgl., in Geltung verblieben.

Wegen der aus dieser Leoschen Neuregelung der Ordensverfassung entsprungenen Bewegungen im Orden seit der Reformationszeit, s. unten, S. 220, 44.

IV. S. Clara und der Clarissenorden. — 1. Biographien: Die älteste „Vita S. Clarae Virginis, primae S. Francisci discipulae etc., auctore anonymo“ s. in AS 12. Aug. p. 754—768 (vgl. den Commentarius praevius dazu vom Bollandisten Cuper, ebd. p 739 ff.). Neuere Biographen: F. Demore, Vie de s. Clare d'Assisi etc.[3], Paris 1856 (auch deutsch v. Lechner, Regensb. 1857); Loccatelli, Vita di s. Chiara di Assisi, 2 vol., Napoli 1854; Joseph de Madrid, Vie de S. Cl., fondatrice etc., Par. 1880 (aus d. Ital.); Clar. Badere, Sainte Claire d'Assise, Par. 1880. Vgl. Heimbucher, Orden u. Kongregation. I, 353—359.

2. Die Regel. Die Clarissenregel galt bis vor kurzem als in ihrer echten Vorgestalt nicht mehr vorhanden. Man überlieferte sie in den drei jüngeren Textformen: 1. Regula ordinis b. Damiani Assisiatis in Gregors IX. Bulle „Cum omnis vera“ vom 29. Mai 1239 (Sbalarea, Bull. Francisc. I, 263; Potthast, Reg. pontif. R. 10748); 2. S. Francisci, Regula altera etc. in Innocenz' IV. Bulle „Cum omnis vera“ v. 6. Aug. 1247 (Bull. Francisc I, 476; Potthast, Reg. 12635); 3. Regula Sanctimonialium (S. Francisci) in Innocenz' IV. Bulle „Solet annuere“ vom 9. August 1253 (Potthast, Reg. 15086; Wadding, Ann. Min. II, 77 ff.; III, 303; Bull. Fr. I, 671 f.; Holsten.-Brockie, Cod. reg. II, p. 34—38). Vgl. Ed. Lempp, Die Anfänge des Clarissenordens, ZKG XIII (1892), S. 181—245. Die älteste, von Franziskus für Clara abgefaßte Formula vitae ist erst neuerdings entdeckt und veröffentlicht in „Seraphicae Legationis Textus originales, 1897 (vgl. Sabatier, Spec. perf. p. LXXXI und B. Albers in Lit. Rundschau 1897, Nr. 12).

Gleich der Genossenschaft der Minderbrüder hat auch der weibliche Zweig des vom hl. Franz gegründeten Ordens eine Reihe von Wandlungen erlebt, durch welche die von Jenem herrührende Grundlage ihrer Lebensordnung mehrfach umgestaltet wurde. Über den Lebensgang der Stifterin liegen uns zwar alte, aber doch sagenhaft ausgeschmückte und zu vorsichtiger Benutzung mahnende Nachrichten vor. Die etwa 12 Jahre nach Franziskus (angeblich am 16. Juli 1194) nahe bei Assisi als Tochter des Edelmanns Favorino Scifi (Sciffi) Geborene soll schon als Kind ein ungewöhnlich reges Andachtsleben bethätigt haben. Jeden Tag soll sie dreihundert Gebetlein verrichtet haben, deren Zahl sie an Steinchen (wie einst der ägyptische Einsiedler Paul von Pherme nach der Historia Lausiaca) abmaß. Ihre Gewinnung für die strengen Armuts- und Demutsgrundsätze des hl. Franz soll infolge des tiefen Eindrucks, den eine von diesem zu Anfang der Passions-

zeit des Jahres 1212 gehaltene Predigt bei ihr hervorbrachte, sich zugetragen haben. Und zwar dies nicht, ohne daß sie eine von dem Heiligen ihr auferlegte strenge Probe glücklich bestand. Sie willfahrte seiner Aufforderung, in einen Bußsack gekleidet bei den Bewohnern Assisis Almosen für die Armen zu erbetteln. Franziskus soll hierauf am Altar der Portiunculakirche der, gleich einer Braut festlich geschmückten achtzehnjährigen Jungfrau die drei mönchischen Grundgelübde des Gehorsams, der Armut und der Keuschheit abgenommen und durch eigenhändige Abschneidung des Haupthaars die neue Braut Christi geweiht haben. Der 18. März 1212, der angebliche Tag dieser Gelübdeablegung, gilt als Gründungsdatum des Clarissenenordens, obschon das Sichsammeln von gleichgesinnten Jungfrauen um die „erstgeborene Tochter" des Ordens der Minderbrüder erst ziemlich viel später begann. Zunächst verbrachte diese, auf ihres Vaters Empfehlung hin, einige Zeit in einem benediktinischen Nonnenkloster bei Assisi, dann siedelte sie (weil Nachstellungen seitens ihrer Verwandten den Aufenthalt daselbst für sie unsicher machten), in ein unweit der Portiuncula gelegenes Kloster über, welches gleichfalls der Regel Benedikts unterstellt war. Erst gegen das Jahr 1214 konnte sie das neben der Damianskirche gelegene kleine Kloster, welches Franziskus ihr hatte einrichten lassen, zusammen mit ihrer jüngeren Schwester Agnes und einigen anderen Jungfrauen beziehen. Dieses St. Damianskloster der „Armen Frauen" begabte Franziskus mit einer eigenen **Formula vitae** von kürzester Fassung. Die Armutspflicht war darin aufs strengste anbefohlen, jeglicher Gütererwerb untersagt. Auf Grund dieses „**Privilegium paupertatis**", welches Clara als ihr köstlichstes Kleinod stets hochgehalten hat, schlossen sich bald zahlreiche Jungfrauen und Witwen aus Assisi und Umgebung dem Orden der „Damianistinnen" an, darunter auch Claras zweite Schwester Beatrix sowie (nach dem Tode des Vaters) ihre Mutter. Ein zweites Kloster trat in Assisi bald zum ersten hinzu; ein anderes entstand in Perugia 1214 oder 1215. Selbst außerhalb Italiens sollen schon während des ersten Jahrzehnts der jungen Genossenschaft einige ihrer Häuser errichtet worden sein. So in Burgos 1219, in Rheims 1220, dann als erstes auf deutschem Boden eins in Prag 1235, um dieselbe Zeit oder wenig später eins in Brixen u. s. f.

Was die Ordensverfassung betrifft, so trug der Verein vorerst mehr benediktinisches als franziskanisches Gepräge. Die von Kardinal Hugolin während Franziskus' Orientfahrt (1219) für die Frauen zu St. Damian verfaßte Regel organisierte dieselben, unter Beiseiteschiebung jener „Lebensformel" des Stifters, ganz nach benediktinischem Muster, besonders durch Verpflichtung zu strengster Klausur und zur Schweigsamkeit. Allein der auf möglichst engen Anschluß an die Minderbrüder gerichtete feste Wille Claras wußte nachmals vom Papst Gregor IX. zu erreichen, was dieser als Kardinal ihr noch verweigert hatte. Seit 1227 wurde dem Generalminister der Minoriten die Aufsicht über die Konvente der Damianistinnen erteilt. Nicht wenige dieser Konvente wurden in nächster Nähe von Brüderkonventen angelegt, zum Kummer der observantisch gerichteten Minoriten, welche in dieser Annäherung an das Doppelklosterwesen anderer Orden eine Verletzung des Verbots jeglichen Verkehrs mit Weibern in K. 11 der dritten Franziskusregel erblickten. Auch an den Privilegien und Exemtionen des männlichen Teils des Ordens erhielten die Konvente der hl. Clara vielfach Anteil. Unter Innocenz IV. gelangte diese allmähliche Franziskanisierung der Genossenschaft mittels mehrerer successiver päpstlicher Erlasse zum Abschluß. Im Juni 1246 wurden sämtliche damalige Clarissenklöster, 14 an der Zahl, der Obhut und Aufsicht der Minoritenprovinziale unterstellt; nur Minoritenpriester sollen fortan Beichtväter oder Kaplane der Nonnen sein können. Durch die vom 6. August 1247 datierte „zweite" Regel wird dieses Verhältnis enger Angliederung an den Minoritenorden bestätigt. Nur darin läßt dieses Statut von 1247 noch einen Rest benediktinischer Einrichtungen fortbestehen, daß es einen gemeinsamen Güterbesitz der Nonnen gestattet (vgl. Lempp, S. 233 ff.). Auch von diesem Überrest benediktinischer Satzungen hat der beharrliche Wille der Stifterin ihre Regel schließlich zu befreien gewußt. Die „dritte" Regel, von Innocenz IV. unterzeichnet zwei Tage vor dem am 11. Aug. 1253 erfolgten Tode Claras, erscheint der definitiven Franziskanerregel von 1223 aufs Genaueste nachgebildet. Gleich dieser in 12 Kapitel geteilt, untersagt sie den Schwestern allen und jeden Güterbesitz, auch den gemeinsamen (K. 8), konformiert die ihnen vorgeschriebene Kultusordnung (namentlich betreffs der 76 täglich zu betenden Paternoster) und Fastenordnung möglichst mit den entsprechenden Vorschriften für die Brüder (K. 3), wiederholt die Forderung des Gehorsams der Nonnen wie gegen ihre Oberinnen, so auch gegen die **successores fratres Francisci** (K. 1), und ordnet Visitationen der Frauenklöster durch vom Kardinalprotektor des Minoritenordens damit zu beauftragende Franziskanergeistliche an (K. 12). An die

einst für die Schwesterschaft maßgebend gewesenen benediktinischen Satzungen erinnern etwa noch das Schweigsamkeitsgebot (das übrigens nicht mehr so absolut gefaßt erscheint, wie in den beiden früheren Regeln — s. K. 5), sowie die Anordnungen wegen strenger Klausur (ebd. und K. 11). Jenes Verbot jeglichen Güterbesitzes, samt mehreren anderen Bestimmungen der letzten Regel, soll Clara — auch hierin eine Nachahmerin ihres geistlichen Vaters Franz — durch eine letztwillige Kundgebung ihren Nonnen noch besonders eingeschärft haben. Doch erscheint die Echtheit dieses ihres „Testaments" einigermaßen zweifelhaft (Lempp, S. 237 ff.). Glaubwürdiger dürfte sein, was über den Freundschaftsverkehr der Heiligen mit jenem Bruder Leo (der ihr eigenhändig ein für ihren Gebrauch bestimmtes Brevier schrieb) überliefert wird (vgl. Sabatier, Spec. perf., p. LXXXI—LXXXIII).

Ein Teil des rasch zu beträchtlicher Stärke angewachsenen Ordens der hl. Clara ließ sich die mehrere Milderungen seiner Regel anbringende Lebensordnung gefallen, welche Urban IV. ihm vorschrieb (1264). Diesen „Urbanistinnen milder Observanz" trat alsbald in Frankreich, ausgehend vom Kloster Longchamps, ein Verein von „Urbanistinnen strenger Observanz" gegenüber. Schroffer noch gestaltete sich der Gegensatz zur gemilderten Praxis der Urbanistinnen, welchen im 15. Jahrhundert Coleta aus Corvey (gestorben 1447 zu Gent) in ihrer Kongegration der „Coletinerinnen" begründete. Mit diesen Nonnen der sel. Coleta vereinigte Leo X. 1517 mehrere andere observantisch gerichtete Zweige des Clarissenordens zu einer größeren Kongregation der Observantinnen. Noch im 17. Jahrhundert bildeten sich einige derartige Abzweigungen; so die „Clarissen von der strengsten Observanz", gestiftet 1631 zu Albano durch Schwester Franziska von Jesus Maria aus dem Hause Farnese, und die „Baarfüßer-Eremitinnen vom Orden der hl. Clara nach der Stiftung Peters von Alcantara", für welche Kardinal Barberini um 1670 zu Farfa ein Kloster bauen ließ (vgl. Heimbucher, 359—363). — Die in ihrer Gesamtheit um den Anfang des 16. Jahrhunderts gegen 900 Klöster zählende Genossenschaft erfuhr seit der Reformation, und mehr noch seit der Revolution starke Verminderungen ihres Besitzstandes. Zur Zeit bestehen noch 144 Clarissenklöster, wovon 62 auf Italien, 20 auf Frankreich, 15 auf die Niederlande und etwa 10 auf Deutschland nebst Österreich-Ungarn und der Schweiz kommen.

V. Der dritte Orden des hl. Franz. — Regula Tertiariorum s. Fratrum de poenitentia, bei Wadding, Ann. ad an. 1221 (II, 9 ff.); bei Holsten.-Brockie, C. Reg. III, 39—42; auch in der Bulle „Supra Montem" Nikolaus IV. vom 18. August 1829 (Potth., Reg. 23044). Vgl. K. Müllers krit. Unters. in „die Anfänge des Minoritenordens" ꝛc., S. 115—171; auch Hausrath, Die Arnoldisten, S. 186 ff. 234 ff.; Zöckler, Askese u. Möncht., S. 490—492. — Historisches bieten die älteren Chronisten, bes. Salimbenes Chronicon (s. o., III.; sodann Wadding, l. c.; Juan de Cordillo, Historia de la Tercera Orden, Saragossa 1610; Ant. de Sillis, Studia originem, provectum atque complementum testii ordinis de Poenit. S. Francisci concernentia. Neapel 1621; J. Mar de Vernon, Histoire générale et particulière du Tiers Ordre, 3 vols, Par. 1667 (auch lat., ebd. 1686): Hilarion de Nolai, O. Cap., La gloire du Tiers Ordre ou l'histoire de son établissement et de son progrès, Lyon 1694; auch Helyot, Hist. des Ordres, VII, 214 ff. — Ueber die Reform des Ordens durch Leo XIII. seit 1882: M. Heimbucher a. a. O. S. 366—368; Léon, Le Tiers Ordre séraphique d'après la Constitution „Misericors Dei Filius" de SS Léon XIII., Bordeaux 1884; auch Th. Kolde, Die kirchl. Bruderschaften und das rel. Leben im modernen Katholicismus, Erlangen 1895, S. 26—40 (vgl. außerdem den A. „Tertiarier" in dieser Encyklopädie).

Die unter dem Namen des hl. Franz überlieferte Tertiarierregel (bei Wadding, Holsten ꝛc., s. o.) kann schwerlich von Jenem selbst verfaßt sein. Sie liegt ihrem gesamten Inhalte nach von dessen Zeit und Art so weit ab, daß nicht einmal ein auf Franz zurückführbarer Kern von Satzungen in ihr sich nachweisen läßt. Immerhin muß ein Anschluß von Bußbrüdern aus dem Laienstande an die Minderbrüder des hl. Franz, also die Bildung einer Art von „drittem Orden" (neben dem der Minoriten und dem Clarissenorden), schon zu Lebzeiten des Stifters erfolgt sein. Für das halb mönchisch geartete, halb dem Weltleben angehörige Bußbrüder-Institut (collegium poenitentium), das im Jahre 1221 zuerst in der Gegend von Faenza (zwischen Bologna und Rimini) auftrat, und sich bald auch anderwärts ausbreitete, kommt frühzeitig auch der Name „dritter Orden des hl. Franz" vor. Schon im Jahre 1227, bald nach Franz' Tode, führt der kaiserliche Kanzler Petrus de Vineis Klage über das unaufhaltsame Umsichgreifen der mehrerlei (er meint wohl dreierlei) Orden des Franziskus; und bereits drei Jahre später redet eine Bulle Gregors von „fratres tertii ordinis S. Francisci". Einer einheitlichen Organisation entbehrte jedoch dieser dritte oder Pönitenten-Orden einstweilen noch. Wenn jene Urkunde von 1255 der „Konstitutionen" einer Bußbrüderschaft zu Ascoli Erwähnung thut, so weist dies auf

ein nur lokales Institut hin; das Gleiche gilt von den Receptionsurkunden, welche um ebendiese Zeit der Generalminister Johann von Parma teils für männliche, teils für weibliche Pönitenten ausfertigte. Es scheint, als seien den Pönitenten des Dominikanerordens, deren es seit Mitte des 13. Jahrhunderts ziemlich viele an verschiedenen Orten giebt, früher als denjenigen des Minoritenordens allgemein verbindliche Disziplinarstatuten gegeben worden. Eine vom 7. Dominikaner-General Munione de Zamorra im Jahre 1285 erlassene Regel für Bußbrüder seines Ordens nimmt sich so aus, als habe sie für die vier Jahre später (18. August 1289) von Nikolaus IV. in der Bulle „Supra montem" bekannt gemachte Franziskanertertiarier-Regel als Muster gedient (Müller, S. 146 ff.). Jedenfalls hat erst diese Regel (jetzt eingeteilt in 20 Kapitel, s. Holst. p. 39—42) die Bedeutung eines allgemein verbindlichen Statuts für das Gemeinschaftsleben von Bußbrüdern des Ordens vom hl. Franz erlangt. Sie schließt im Ehestand lebende Personen vom Eintritt in die Brüderschaft gänzlich aus (Kap. 2). Vor der Aufnahme ketzerischer Personen wird gleich eingangs nachdrücklich gewarnt und zu alsbaldiger Anzeige solcher Leute bei den Inquisitores haereticae pravitatis ermahnt (Kap. 1) — in welcher Bestimmung ein hinreichend deutlicher Fingerzeig für das Entstandensein der Urkunde in viel späterer Zeit als die des hl. Franz enthalten ist. Weltlichen Besitzes sich ganz zu entäußern wird nicht gefordert (K. 2 und 9); auch wird nicht das Anlegen der eigentlichen franziskanischen Ordenstracht vorgeschrieben (K. 3). Die Fastenvorschriften sind ziemlich mild; sie gestatten wöchentlich dreimaligen Genuß von Fleisch (K. 4). Jedesmaliges Tischgebet vor und nach der Mahlzeit wird vorgeschrieben. Im übrigen ist die tägliche Gebetsordnung einfacher und weniger streng als die der Franziskaner und der Clarissen, sie verordnet im ganzen nur 60 Paternoster täglich (statt 76, vgl. o. S. 216, 56), nach Umständen auch wohl noch weniger ꝛc. (s. K. 8). Kriegsdienste zu leisten wird den Tertiariern gestattet, sofern es sich um „Verteidigung der römischen Kirche, des christlichen Glaubens und des eigenen Vaterlands" handelt (K. 7).

Die eigentümliche Zwischenstellung zwischen Kirche und Welt, welche diese Bußbrüderregel — einem in weiten Kreisen gefühlten Bedürfnis entgegenkommend — gewährleistete, hat auf höchst wirksame Weise zur Empfehlung des mendikantischen Prinzips gedient und seinen beiden Abstufungen, der ganz wie der halb mönchischen, die Gunst der Massen zugewendet. Zeitweiliges verfolgendes Einschreiten weltlicher Machthaber gegen das bald zu ungeheueren Massen anschwellende Tertiariertum blieb nicht aus. Schon Friedrich II. suchte dem Umsichgreifen der Bewegung durch Belastung der sich ihr Anschließenden mit schweren Auflagen Einhalt zu thun. Später wurde hier und da den Franziskanertertiariern die Verwechselung mit ketzerischen Begarden verderblich, zumal da seit dem Urteilsspruch des Konzils von Vienne über diese Sekte (vgl. d. A. „Begarden", II, S. 522 ff.) viele von deren Anhängern Anschluß an den 3. Orden des hl. Franz suchten uud dessen Ordenstracht und Bettelpraxis sich aneigneten — weshalb Johann XXII. durch die Bulle Sancta Romana (1317) die echten Tertiarier von den ketzerischen Pseudo-Tertiariern schied. Die Zunahme des Instituts blieb bis um den Schluß des Mittelalters eine stetige. Innerhalb seiner bildeten sich zahlreiche fromme Brüderschaften und Schwesterschaften, welche sich Wohlthätigkeitszwecken verschiedener Art widmeten und dabei zur Regel des Ordens in bald engere bald losere Beziehung traten. Als älteste der weiblichen Kongregationen des 3. Franziskusordens gilt die Spitalschwesterschaft der Elisabetherinnen, gegründet im 13. Jahrhundert zwar nicht durch die hl. Elisabeth selbst, aber doch in Befolgung von deren Vorbild bald nach ihrer Heiligsprechung entstanden (s. Bd V S. 313). Jüngeren Ursprungs ist der Verein der „Bußschwestern von der Klausur", welchen 1394 die verwitwete Gräfin von Civitella, Angelina di Corvara, in Gestalt zunächst nur eines Klosters zu Foligno begründete, und später, sieben Jahre vor ihrem 1435 erfolgten Tode, zu einer Kongregation mehrer Konvente auf Franziskanertertiarierregel erweiterte. Noch gegen Ende des Mittelalters entstanden einige derartige Frauenvereine, z. B. zu Reggio in Oberitalien die „Schwestern der Liebe von Pajolo" (ca. 1490), zu Alcala die vom Kardinal Ximenez gestifteten „Schwestern des hl. Johann von der Buße" zur Erziehung adeliger Fräulein (ca. 1405). Männliche Kongregationen im 3. Franziskusorden bildeten sich u. a. in Spanien (1403), in Portugal (1444), in der Lombardei (mit welcher, seit 1447 bestehenden Kongregation später [anfangs des 17. Jahrhunderts] die von Dalmatien, Istrien und Sicilien zu einem Ganzen vereinigt wurden), desgleichen in Flandern, am Oberrhein (die sog. Straßburger Kongregation, mit über 100 Klöstern in den Diöcesen Straßburg, Basel und Konstanz), auch in Frankreich, wo die frühesten Gründungen dieser Art schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts erfolgt sein sollen.

Seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts erfolgte die Bildung zahlreicher Reformen oder regulierten Genossenschaften im franziskanischen Tertiariertum. Den Ausgangspunkt derselben bildet die durch das V. ökumenische Laterankonzil unter Leo X. (1517) festgesetzte Neuordnung der Verhältnisse des 3. Ordens. Dieselbe zweigte zunächst denjenigen Teil der Tertiarier, welche eine damals für sie erlassene neue Regel (die sog. Leo-Regel in 10 Kapiteln) 5 annahmen, dadurch von der größeren Masse ab, daß diese „regulierten Minoriten-Tertiarier", welche die drei feierlichen Mönchsgelübde abzulegen hatten und einem eigenen Generalminister unterstellt wurden, Aufnahme in den ersten Orden des hl. Franz fanden. Die übrigen Tertiarier vom Orden des hl. Franz galten seitdem als „nicht regulär", sind aber trotzdem gewissen, durch jenes Konzil festgestellten Satzungen unterworfen. Sie zerfallen 10 in drei Abstufungen oder Klassen: 1. klösterlich zusammenlebende und durch „einfache" Gelübde auf Grund jener älteren Tertiarierregel Nikolaus' IV. von 1289 verpflichtete Tertiarier beiderlei Geschlechts; 2. einzeln lebende, durch einfaches Keuschheitsgelübde gebundene und öffentlich das Ordenskleid tragende Jungfrauen und Witwen; 3. sonstige Mitglieder des 3. Ordens (beiderlei Geschlechts, Ledige oder auch Verheiratete), welche keine 15 Gelübde ablegen, auch nicht klösterlich zusammenleben. Diese dritte Klasse ist bei weitem die zahlreichste; sie begreift die in der Welt lebenden Affiliierten des Franziskusordens. Auf sie beziehen sich die vom gegenwärtigen Papst seit 1882 erlassenen Reformbestimmungen, deren unten noch zu gedenken sein wird. — Innerhalb dieser seit Leo X. bestehenden dreistufigen Gesamtheit der Religiosen vom 3. Franziskusorden entstand im 16. und 20 17. Jahrhundert eine beträchtliche Zahl teils männlicher teils weiblicher Kongregationen besonderer Art und zu besonderen Zwecken. Zu den namhafteren gehören

1. die französische Kongregation der Franziskanertertiarier „von der strengen Observanz", so benannt seit der durch Vincent Mussart († 1637) um 1595 ihnen erteilten Reform, mit dem 1601 errichteten Picpus-Kloster in Paris als ihrem Hauptsitz — daher 25 auch wohl „Picpus-Kongregation" genannt — berühmt geworden u. a. durch ihr gelehrtes Mitglied Pierre Hippolyte Helyot († 1716), den Verfasser der großen „Histoire des ordres monastiques" und verschiedener asketischer Schriften;

2. die Hospitalbrüder vom 3. Orden des hl. Franz, besonders in Frankreich verbreitet und durch ein besonderes Gelübde, das sie außer den drei gewöhnlichen 30 noch ablegen, zu aufopfernder Spital- und Lazarettpflege verpflichtet;

3. die „Guten Söhne" (Bons Fieux) in Flandern, 1615 von fünf frommen Kaufleuten zu Armentières und Lille gestiftet und gleichfalls der Krankenpflege obliegend;

4. Die Minimen-Siechenbrüder oder Obregonen, gegründet 1567 als ein spanischer Spitalpflegerorden durch Bernardin Obregon (berühmten Heros auf dem Gebiet 35 des Krankenpflegerwesens, gest. 1599, nachdem er u. a. König Philipp II. auf seinem letzten Krankenbette gepflegt hatte) und auch in Belgien und Indien ausgebreitet — s. Franc. de Herrera, Vida y virtutes del servo de Dio Bern. de Obregon etc., Madrid 1634;

5. die 1604 von Marguérite Borrey aus Besançon gestiftete Genossenschaft der 40 „Bußschwestern von der strengen Observanz", seit Urban VIII. (1630) mit besonderen Statuten begabt und der Leitung jener Picpus-Tertiarier Mussarts (s. Nr. 1) unterstellt;

6. die 1623 zu Limburg in Holland von Johanna von Jesu sowie vom Franziskaner-Rekollekten Petrus Marchant († 1661) gestifteten „Franziskanerinnen von Limburg" oder „Pönitenten-Rekollektinnen", 1633 von Urban VIII. mit einer durch 45 Marchant aufgesetzten Regel begabt und bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Frankreich, Belgien und dem westlichen Deutschland im Besitz ziemlich vieler Häuser befindlich. — Mehr hierher Gehöriges, betreffend auch jüngere, erst in unserem Jahrhundert entstandene Bildungen dieser Art, s. bei Heimbucher, S. 371—379. 50

Einer umfassenden Reform unterzog Leo XIII. zu Anfang der 80er Jahre unseres Jahrhunderts die Genossenschaft der Franziskanertertiarier, welcher er selbst (als Träger des Skapuliers und Gürtels vom 3. Orden, sowie überhaupt als „geistlicher Sohn des hl. seraphischen Vaters von Jugend auf") mit angehört. Nachdem er in der Encyklika „Auspicato" vom 17. September 1882 den 3. Orden eindringlich empfohlen und seine 55 hohe Bedeutung für die kirchliche Gegenwart hervorgehoben, erließ er unter dem 30. Mai 1883 in der Konstitution „Misericors" eine dem heutigen Zeitbedürfnisse angepaßte Neugestaltung der Tertiarierregel in drei Kapiteln, wodurch eine Reihe von Milderungen hinsichtlich der den Mitgliedern aufzuerlegenden Verpflichtungen angeordnet werden. Dieselben bestehen u. a. in Beseitigung der Gelübdeablegung für die in den Orden Eintreten- 60

den (welchen nur ein Versprechen, die Regel halten und Skapulier nebst Gürtel unter ihren Kleidern tragen zu wollen, abgenommen wird), in Auferlegung einiger wenigen Fasten (besonders am Tage vor Mariä unbefleckten Empfängnis und vor dem Fest des hl. Franziskus), in Anbefehlung allmonatlicher Kommunion, täglichen regelmäßigen Tischgebets, mäßigen, von Ausschweifungen und üppigem Luxus sich fernhaltenden Lebenswandels u. s. f. Reichliche Ablaßspenden und mancherlei Privilegien werden den diese Bedingungen Erfüllenden angeboten (vgl. Kolde, S. 28 ff.; Heimbucher, S. 366 ff.). Der gewaltige Aufschwung, den auf Grund dieser billigen Angebote die Entwickelung des 3. Ordens neuestens genommen, begreift sich leicht genug. Das Institut — durch geschickt redigierte Preßorgane wie „Das Franziski-Glöcklein", „Das Franziskusblatt" 2c. gepflegt und gefördert — zählt seine Mitglieder nach Hunderttausenden. (Allein in Deutschland beträgt nach Koldes Schätzung [S. 31] die Zahl der Franziskanertertiarier jetzt gegen eine halbe Million). Wohl in jeder größeren katholischen Kirchengemeinde befindet sich eine bald größere bald kleinere Anzahl von Angehörigen der Bruderschaft. Manche Gemeinden zählen deren bis zu 200 oder mehr.

VI. **Ausbreitung des Ordens in neuerer Zeit. Heidenmissionsthätigkeit; Einfluß auf Kunst, Wissenschaft 2c.** — Dominicus de Gubernatis, Orbis seraphicus. Historia de tribus Ordinibus a seraphico patriarcha S. Francisco institutis, de eorum progressibus per quatuor mundi partes etc. 6 t. fol., Rom und Lyon 1682—1689; neue Ausg. Quaracchi 1887 ff. Dazu die ausführlichen Darstellungen der Geschichte einzelner Ordensprovinzen. Insbesondere für Deutschland: Vigilius Greiderer, Germania Franciscana, 2 vol. fol., Innsbruck 1777—81 (unvollst., s. Heimbucher I, 268); für Oesterreich: G. E. Frieß (in Arch. f. österr. Gesch. 1882, S. 79 ff.); für Baiern: P. Minges, Gesch. der Franziskaner in Bayern, München 1896; für Oberdeutschland: C. Eubel (s. S. 206, 32) und A. Koch (s. Heimb. S. 269); für Norddeutschland: W. Woker, Geschichte der norddeutschen Franzisk.-Missionen der sächs. Ordensprov. vom hl. Kreuz, Freib. 1880, sowie L. Lemmens (s. S. 206, 33). — Ueber die Heidenmissionsthätigkeit der Franziskaner handeln — außer Bd V u. VI des schon cit. Werks von Gubernatis —: Gaudentius, Der gegenwärt. Stand der Missionen der Franziskaner und Kapuziner, Brixen 1876; Marcellino da Civezza, Storia universale delle missioni Francescane, 7 vol., Prato 1883; die Annales des Missions Franciscaines (seit 1860 in Löwen erscheinend) 2c.; vgl. Heimbucher I, 433 ff. und das. auf S. 431 die Litteratur. — Wegen des auf christlichem Kunstgebiet geübten Einflusses der Franziskaner s. u. a. A. F. Ozanam, Poëtes franciscains, Par. 1852 (auch deutsch durch N. H. Julius 1853) und bes. Henry Thode, Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, Berlin 1885; auch Frankl. Arnold, in „Neue Christoterpe" 1896, S. 59—97. — Zur Gelehrtengeschichte des Ordens s. schon L. Wadding, Scriptores ordinis Minorum, Rom 1650: dazu das von Sbaraglia beigefügte Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisque descriptor, 2 voll., Rom 1805. Aus neuerer Zeit: Marcellino da Civezza, Saggio di bibliografia, geografica, storica, etnografica Sanfrancescana, Prato 1879; F. Dirks, Hist. littéraire et bibliographie des Frères Mineurs de l'observances de St. Franç. en Belgique et dans les Pays-Bas, Antwerpen 1885. Mehr Litteratur hierüber bei Heimbucher, wo überhaupt der Abschnitt S. 341—353 zu vergleichen.

Kehren wir zum ersten und ältesten Hauptstamm des Ordens zurück, um auch seine Entwickelung während der vier letzten Jahrhunderte in Kürze zu überschauen. Das reformierende Eingreifen Leos X. in die Ordensentwickelung (s. S. 214, 59) bewirkte zunächst eine erhebliche Verstärkung des observantischen Hauptzweiges. Zahlreiche Konventualenklöster gingen zu demselben über, z. B. in Frankreich alle bis auf 48, in Deutschland gleichfalls die größte Mehrzahl, in Spanien sogar alle. Infolge dieses rapiden Wachstums und der Aufnahme sehr verschieden gearteter Elemente verlor die Observanz an innerer Kraft und Einheit. Das Bedürfnis nach Bildung neuer Reformen trat daher sehr bald in ihr hervor, umsomehr, da auch kontrareformatorisches Streben gegenüber dem Protestantismus in gleicher Richtung wirkte. Weit entfernt davon, einen homogenen und dauernden Bestand des Observantentums zu begründen, ist die Leo-Reform vielmehr der Ausgangspunkt für die Entstehung einer Reihe neuerer observantischer Teilsekten geworden. Auch der Versuch Pius V., durch eine Bulle vom 23. Januar 1568 die Wiedervereinigung der bis dahin entstandenen Sekten mit dem Gros der regulären Observanz anzuordnen, erwies sich als vergeblich. Einige kleinere Kongregationen wie die Clareniner, die Amadeisten 2c. fügten sich dieser Maßnahme, während die übrigen bei ihrer Separation beharrten. Die wichtigsten dieser neueren Observantenzweige sind:

1. Der **Kapuzinerorden**, begründet 1525 durch Matth. de Bassi zu Montefalcone im Umbrien und, nach nicht ganz 100jährigem Bestehen als Kongregation innerhalb der

regulären Observanz, im Jahre 1619 durch Paul V. zu einem selbstständigen Orden erhoben (s. d. A.);

2. die „Minoriten von der strengen Observanz" (oder Minoriten-Barfüßer, Discalceaten), als besonders strenger observantischer Ordenszweig schon gegen Ende des 15. Jahrhunderts durch Juan de Puebla zu Bellacazar in Spanien ins Leben gerufen, 5 dann von Leo X. zur Vereinigung mit der regulierten Observanz genötigt, aber schon bald nachher durch Juan de Guadelupe († 1580) zu seiner früheren Selbstständigkeit zurückgeführt und sowohl in Spanien wie in Portugal zu ziemlicher Bedeutung gelangt (Helyot VII, 120 ff.);

3. die Alcantariner oder entschuhten Franziskaner des Petrus von Alcantara, 10 von diesem berühmten Asketen und mystischen Erbauungsschriftsteller 1540 als einer der strengst lebenden Zweige der gesamten franziskanischen Familie begründet und namentlich durch Leistungen auf dem Heidenmissionsgebiete ausgezeichnet (s. „Petr. v. Alcant.");

4. die Riformati Italiens, um 1525 unweit Rieti durch zwei spanische Observanten begründet und seit Anfang des 17. Jahrhunderts durch die Gunst, welche die 15 Päpste Clemens VIII. und Urban VIII. ihnen erwiesen, zu ansehnlicher Verbreitung, hauptsächlich in Italien, auch Süddeutschland und Österreich-Ungarn, gelangt;

5. die Recollets (Recollecti) Frankreichs, ausgegangen hauptsächlich von dem 1592 zu Nevers entstandenen observantischen Recollectionshause aus, 1602 durch Clemens VIII. zu einer besonderen, mit den Privilegien der italienischen Riformati ausge- 20 statteten Kongregation vereinigt, später (1641) der Regel jener Alcantariner angeschlossen — wobei übrigens einiges von den überaus harten Satzungen dieser Regel gemildert wurde. Auch dieser Ordenszweig hat in der neueren Missions- und Märtyrergeschichte des Katholicismus (namentlich in Canada) beträchtlichen Ruhm erworben. (Vgl. C. Rapine, Hist. générale des Frères mineurs vulg. appelés Recollets, Paris 1631, sowie bes. 25 Ant. Maria da Vicenza in den Anal. Franciscana I, 356 ff.; auch Zeiler, KKL. IV, 1674).

Wie auf dem Feld der Heidenmission, so haben die Franziskaner auch als Förderer der antievangelischen Gegenreformation während des 16. und 17. Jahrhunderts wichtiges geleistet. Wetteifernd mit dem Jesuitenorden auch auf diesem Gebiete haben sie manchen 30 kühnen Erweis von heroischem Fanatismus und manches standhaft erlittene Martyrium in den Ruhmeskranz ihrer Ordensgeschichte eingeflochten. Die Gesamtzahl der zwischen den Jahren 1520 und 1620 in den verschiedenen Ländern Europas zu Opfern ihres kontrareformatorischen Eifers gewordenen Angehörigen des Franziskanerordens wird von den katholischen Darstellern auf mindestens 500 angegeben. Auf deutschem Boden war es 35 insbesondere die im Jahre 1518 gebildete sächsische Ordensprovinz vom h. Kreuz (aus etwa 60 Klöstern bestehend), welche eine Reihe schwerer Schicksalsschläge zu bestehen hatte. Nachdem sie bis gegen Anfang des 17. Jahrhunderts ihre sämtlichen Klöster verloren hatte und bis auf einen einzigen Überlebenden, den Guardian Helmesius zu Halberstadt, ausgestorben war, wurde sie durch Zuhilfekommen der Kölner Provinz, welche einige westfälische Kon- 40 vente an sie abtrat, wiederhergestellt und blieb in der ungefähren Stärke von 18 Klöstern bis in die neuere Zeit — speziell bis zum Jahre 1875, wo der Kulturkampf ihr ein Ende machte — bestehen (vgl. Woker a. a. O.). Ein ziemliches Kontingent zur Märtyrerzahl des Minoritenordens haben auch die Ordensprovinzen Flandern und England gestellt; vgl. einerseits Hesselius in AS Jul. t. II, p. 754 ff, (über die 1572 durch den Strang hin- 45 gerichteten elf „Märtyrer von Gorkum"), andererseits Angelus a St. Clara, Certamen Seraphicum fidei Provinciae Angliae, Douai 1661 (neue Ausg. Quaracchi ca. 1890). Überhaupt: Thom. Bourchier, O. Min., De martyribus fratrum Ordinis Minorum S. Francisci, Ingolstadt 1582; auch M. de Civezza a. a. O.; Janssen, Gesch. des deutschen Volks &c. VII, 453 ff.; Heimbucher 328 f. 335 f. 50

Nachdem während der letzten 100 Jahre zuerst die Stürme der französischen Revolution und die deutschen Säkularisationen seit 1803, dann die politischen Umwälzungen auf spanischem, italienischen und französischem Boden seit Mitte unseres Jahrhunderts den Besitzstand des Ordens stark reduziert hatten, daneben aber auch manche neue Niederlassungen desselben, besonders in Nordamerika, erfolgt sind, gestaltet sich die Statistik der drei Haupt- 55 abteilungen des männlichen Franziskanerordens gegenwärtig ungefähr folgendermaßen:

1. Observanten: 1500 Klöster in etwa 100 Provinzen und Custodien, bewohnt von ca. 15000 Minderbrüdern (wovon gegen 7000 der regulären Observanz, gegen 6000 den Kongregationen der Reformaten, die übrigen denen der Recollecten und Discalceaten angehören);

2. Konventualen: 290 Häuser, die meisten in Italien gelegen und schwach besetzt; andere, z. Tl. besser besetzte, in Baiern, Österreich, Rumänien, auch in der Türkei (Konstantinopel und Adrianopel);

3. Regulär-Tertiarier (nach Leos X. Regel): nur noch etwa 14 Klöster, wovon 2 in 5 Rom, 5 auf Sicilien, 7 in Österreich, 2 in Amerika gelegen sind, — die meisten schwach besetzt, z. B. jene 7 österreichischen zusammen mit nur 33 Ordensgliedern. Außerdem bestehen in Österreich 11 Häuser von regulären Tertiarierinnen, mit zusammen ca 420 Schwestern.

Zu der gewaltigen Stärke des Minoritenordens gegen Ende des Mittelalters (über 10 8000 Klöster, wovon allein die ca 1300 observantischen gegen 30000 Mönche hatten) und dann wieder um die Mitte des 17. Jahrhunderts (gegen 70000 Religiosen in 150 Provinzen) ergeben diese bescheidenen Ziffern einen bemerkenswerten Kontrast. Bedeutsam ist dabei der starke Rückgang der beiden nicht-observantischen Abteilungen. Er zeigt, daß die Anhängerschaft des h. Franz doch nur soweit sie den ursprünglichen Grundsätzen des- 15 selben wirklich treu geblieben, auf die Dauer eine beträchtliche Anziehungskraft zu bethätigen vermocht hat und noch bethätigt.

Vgl. überhaupt Jeiler im KKL. IV, 1676 ff. — Wegen der Stärke des Kapuzinerordens s. den betr. Art.

Auch in seiner Gelehrtengeschichte hat der Orden manches Rühmliche aufzuweisen. 20 Übertroffen wird er allerdings, was die Zahl namhafter und einflußreicher theologischer Schriftsteller betrifft, vom Predigerorden und von der Gesellschaft Jesu. Aber eine Reihe theologischer Größen hat schon sogleich sein Gründungsjahrhundert hervorgebracht, vor allem die drei großen Scholastiker Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus, den genialen Doctor mirabilis Roger Bacon, auch mystisch-asketische Schriftsteller und Volks- 25 prediger wie David von Augsburg und Berthold von Regensburg. Unter den franziskanischen Berühmtheiten der letzten mittelalterlichen Zeiten können u. a. Nikolaus Lyranus als biblischer Exeget, Bernhardin von Siena, Joh. Capistrano, Maillard und Menot als Prediger, sowie mehrere namhafte Kanonisten wie Astesanus, Alvarus Pelagius und namentlich W. Occam hervorgehoben werden. Die nachreformatorischen Jahrhunderte haben 30 in Luk. Wadding und Anton Pagi tüchtige historische Forscher hervorgebracht. In neuester Zeit ist auf dem Felde eben dieser Forschung der deutsche Minorit K. Eubel mit Auszeichnung thätig und haben von den außerdeutschen Mitgliedern des Ordens namentlich die Franziskaner zu Quaracchi (ad Claras Aquas) in Toskana als Fortsetzer von Waddings Annalenwerk und Herausgeber der Werke Bonaventuras Verdienste erworben. Be- 35 gründet wurde der mit dem Namen des seraphischen Doctors geschmückte Gelehrtenverein daselbst (das Collegium S. Bonaventurae) durch den früheren Ordensgeneral Bernardino dal Vago († 1895).

Auch auf das künstlerische Streben und Schaffen der Christenheit, insbesondere der italienischen während der letzten Jahrhunderte des Mittelalters, hat die von Franziskus 40 ausgegangene Bewegung wichtigen Einfluß geübt. So zunächst auf dem Gebiet der geistlichen Dichtung, wo der eigene Vorgang des seraphischen Vaters in Fra Pacifico, Thomas de Celano, Bonaventura, Jacopone da Todi u. a. rühmenswerte Nachfolge erzeugte (s. Ozanam a. a. O.) und wo in gewissem Sinne auch Dante als zu seinen Geistesjüngern gehörig sich nennen läßt (vgl. die Verherrlichung des h. Franz als der mit ihren Strahlen 45 alles erfüllenden und verklärenden Sonne im Parad. XI, 50). — Mehrere große Maler des 13. und 14. Jahrhunderts, namentlich Cimabue († ca 1302) und Giotto († 1336), gehören zu Franziskus geistlichen Söhnen im weiteren Sinne. Beide haben den Ruhm des Patriarchen von Assisi durch bedeutende Schöpfungen in der Kirche San Francesco daselbst verherrlicht, Cimabue durch Gemälde an der oberen Wandfläche der Oberkirche, 50 Giotto durch seinen die drei Mönchsgelübde (und unter ihnen besonders das der Armut) darstellenden Fresken-Cyklus im Mittelgewölbe der Unterkirche, sowie durch seine Schilderungen aus der Legende des h. Franz im rechten Querschiffe ebenderselben. Auch in den plastischen Meisterwerken des letztgenannten Künstlers sowie in seinen und seiner Schüler architektonischen Konzeptionen giebt die begeisternde Einwirkung franziskanischer 55 Ideale sich zu erkennen. Wie denn die italienische Gotik, deren frühestes Hauptdenkmal eben jene große Klosterkirche zu Assisi ist (erbaut hauptsächlich auf Betrieb des Elias v. Cortona [s. o. S. 208, 17] und ausgeführt während der Jahre 1228—1253 durch einen Meister Jakob aus Deutschland), überhaupt vielfach durch dem Franziskanerorden angehörige oder ihm wenigstens nahestehende Meister kultiviert worden ist (s. hierüber Näheres bei Thode 60 a. a. O.).

Zöckler.

Franz von Borgia s. Jesuitenorden.

Franz von Paris s. Jansen.

Franz von Paula, Stifter des Ordens der Minimi, gest. 1507. — Die älteste Vita (von einem Schüler des Heiligen), samt den Kanonisationsakten, der Beatifikationsbulle und einem Supplem. historicum, in AS 2. Apr. (I, 106—234). Hilarion de Coste, Portrait de S. François de Paul, Paris 1655; Isidoro Toscano, Della vita, virtù, miracoli e dell' istituto di S. Fr. di Paula, fondatore etc., Rom 1658 u. ö. (s. Potth. Bibl.[2] 1318); Fr. Giry, Vie de S. Fr. de Paule, fondateur des Minimes, Paris 1680, 1699; Bois-Aubry, La vie de S. Fr. de P., Paris 1856 (auch spanisch: Mexiko 1856); Rolland, Hist. de S. Fr. de P. etc., et de son couvent du Plessis-les-Tours, Paris 1874; Dabert, Hist. de St. Fr. de Paul et de l'ordre des M., Paris 1875 (mehr biogr. Litt. bei Potth. l. c.).

Die Regeln der Minimi (sowie der Minimen-Schwestern u. -Tertiarier bei Holst.-Brock. III, 34—100, sowie in den Sonderausgaben: Statuta fratrum Minim. S. Francisci de Paula, ed. Casp. Passarelli, Neapel 1570; Les règles des Frères et Soeurs et des Fidèles de l'un et l'autre sexe de l'Ordre des Minimes, avec le Correctorium du même Ordre, Paris 1632; Digestum sapientiae Minimitanae tripartitum (v. J.) und Manipulus Minimorum etc., opera et labore P. Baltas. d'Avila, Lille 1567.

Chroniken des Ordens: L. de Montoia, Cronica general de la orden de los Minimos de S Fr. de Paulla, Madrid 1619; P. Tristan, Cronica de los Minimos, Barcelona 1624; Lud. d'Attichi, Hist. générale de l'ordre des Minimes, Paris 1624. — Vgl. Helyot VII, 426—452; Heimbucher, Orden u. Kongregat. S. 380—384.

Der Stifter des Ordens der Minimen, welche die Strenge des Franziskanerordens zu überbieten sich zur Aufgabe machten, wurde zu Paula (Paulla) unweit Cosenza in Calabrien als Sohn armer Eltern geboren — nach der gewöhnlichen Angabe im Jahre 1416, dagegen nach den Bollandisten erst 1438. Seine Eltern, die nach längerer Kinderlosigkeit den hl. Franz von Assisi um Fürbitte angerufen hatten, weihten den endlich geschenkten Sohn dem seraphischen Heiligen, dessen Verwendung sie seine Geburt sowie seine bald nach derselben erfolgte Genesung von einem gefährlichen Augenübel zuschrieben. Schon früh zeigte der Knabe große Neigung für einsames asketisches Leben und sonstige Anlagen zu geistlichen Tugenden. Als er im zwölften Jahr in das Franziskanerkloster San Marco in Calabrien gebracht wurde, soll er die eifrigsten Mönche dieses Konvents in strenger Beobachtung der Ordensregel übertroffen haben; besondere Bewunderung erregte er durch sein gänzliches Verzichten auf den Gebrauch von Linnenzeug und Fleischgenuß. Nach Verfluß eines Probejahres machten seine Eltern eine Pilgerreise nach Assisi, Rom und andere heilige Orte. Nach Paula zurückgekehrt, suchte sich der kaum 14 jährige Virtuose geistlicher Übungen einen einsamen Ort am Ufer des Meeres auf; in einer Felsengrotte lebte er nur von Kräutern und frommen Gaben, die ihm von Verehrern gebracht wurden. Später kamen Leute zu dem ungefähr Zwanzigjährigen, welche unter seiner Leitung der Frömmigkeit pflegen wollten und neben seiner Grotte eine Zelle nebst Kapelle bauten.

Bald vermehrte sich die Zahl dieser Einsiedler und Asketen so sehr, daß der Erzbischof von Cosenza die Erlaubnis zur Erbauung eines Klosters und einer Kirche erteilte — nach der gewöhnlichen Angabe schon 1435, wahrscheinlicher jedoch erst um 1454. Von dieser Zeit datiert sich die Stiftung seines Ordens, der den Titel „Eremiten des hl. Franz" annahm und den Franziskanerorden nicht sowohl durch strengere Fassung des Armutsgelübdes als durch sonstige harte Kasteiungen, bes. im Punkte des Fastens (s. u.), zu übertreffen suchte. Der Stifter selbst soll geradezu Unglaubliches in harter Askese geleistet haben. Er schlief auf bloßer Erde, nahm erst nach Sonnenuntergang Nahrung zu sich, begnügte sich oft mit Wasser und Brot und aß mitunter nur je den zweiten Tag. Die Strenge der Regel hinderte nicht, daß sich die Niederlassungen zusehends vermehrten. Den ersten Klöstern in Paterno und Spezana folgten seit etwa 1460 eine große Anzahl von Ordenshäusern in Unteritalien und Sizilien. Der Ruf der Wunderthaten, die man von Franz von Paula erzählte, erregte bald die Aufmerksamkeit des Papstes Paul II. Er sandte 1469 einen seiner Kämmerer, um die Thatsachen zu prüfen. Der Erzbischof von Cosenza bestätigte ihm, daß Franz ein ganz außerordentlicher Mensch sei, den Gott erweckt zu haben scheine, um seine Macht zu offenbaren. Doch erlaubte sich der Gesandte gegen Franz selbst einige Bedenken in betreff seiner übermäßigen Strenge auszusprechen. Da habe Franz glühende Kohlen in seine Hand genommen, ohne sich zu verbrennen, und dem Kämmerer gesagt, da ihm Gott eine solche Kraft verliehen habe, so könne man daraus schließen, daß er auch fähig sein müsse, die allerstrengsten Bußübungen auszuhalten. Der Bericht an den Papst fiel günstig für Franz und den neuen Orden aus und Sixtus IV. bestätigte die Statuten

durch eine Bulle vom 23. Mai 1474, bestellte den Stifter selbst zum General-Superior oder -Korrektor (s. u.) und beförderte die weitere Ausbreitung des Ordens durch wichtige Exemtionen. In der Folge wurden die Statuten mit einigen Abänderungen von Innocenz VIII., Alexander VI. und Julius II. erneuert. Alexander veränderte 1502 den 5 Namen „Eremiten des hl. Franz" in den der Minimen. Die Lebensbeschreiber des hl. Franz berichten von ihm eine große Zahl wunderthätiger Heilungen, in welchen sie, ähnlich wie die Minoriten in ihrem Liber conformitatum betreffs des Franz von Assisi, eine auffallende Ähnlichkeit mit den Wundern Jesu nachzuweisen suchen. So soll er mit den Worten „stehe auf und gehe heim" Lahme geheilt haben, habe die Meerenge von 10 Messina auf seinem ausgebreiteten Mantel stehend passiert, Blindgeborene durch Einreibung mit einem wunderkräftigen Kraute sehend gemacht. Einmal habe er auch 300 Menschen mit einem Brote und einem Fläschchen Wein gesättigt, sei desgleichen auf einem Berge in einem Lichtglanz verklärt, von den Engeln mit Musik erquickt worden u. s. w. Der Ruf seiner Wunderkraft veranlaßte König Ludwig XI. von Frankreich, als er dem Tode 15 nahe war, ihn zu sich rufen zu lassen. Franz zögerte zu kommen und reiste 1482 nur auf den ausdrücklichen Befehl des Papstes nach Frankreich ab. Ludwig XI. bat ihn flehentlich, er möge ihm Verlängerung seines Lebens bei Gott auswirken; Franz erwiderte ihm aber klug, dieses solle er nur selbst erflehen, und suchte ihn vielmehr zur Ergebenheit in Gottes Willen und zur Todesbereitschaft zu stimmen. Bald darauf starb der König 20 (30. August 1483). Sein Nachfolger Karl VIII. behielt den Ordensstifter bei sich, zog ihn in Gewissenssachen und Staatsangelegenheiten zu Rate, wählte ihn zum Paten seines Sohnes und ließ ihm zwei Klöster in Frankreich bauen, das eine in dem Park von Plessis-les-Tours, das andere zu Amboise, dazu ein drittes zu Rom, das nur von gebornen Franzosen bewohnt werden sollte. In Plessis-les-Tours starb Franz von Paula am 25 2. April 1507. In der Klosterkirche daselbst wurde er beigesetzt. Schon 1519 erfolgte seine Heiligsprechung durch Leo X.

Was die Regel der Minimen (so benannt wohl mit Bezug auf Christi Wort in Mt 25, 40) betrifft, so sucht dieselbe das franziskanische Tugendideal nicht sowohl mittels Rückkehr zur ursprünglichen Armutsstrenge zu läutern, als vielmehr durch neue, namentlich 30 im Punkt des Fastens rigorose Satzungen zu ergänzen. Der Minime verpflichtet sich, mittels Übernahme eines zu den drei ordentlichen Mönchsgelübden hinzutretenden vierten Gelübdes, zu einer vita quadragesimalis, d. h. einer immerwährenden Trockenkost-Diät. Alles Fleisch, dazu alle von Tieren stammenden Speisen wie Eier, Fett, Butter, Käse, Milch sollen aufs Strengste gemieden werden. Brot und Wasser, Öl, Gemüse und Früchte haben 35 die einzige Nahrung zu bilden. Auch sie sind während der vorgeschriebenen kirchlichen Fastenzeiten spärlicher und in verkürztem Maße zu genießen — es sei denn, daß man sich auf Reisen befinde (peregrinationis duntaxat tempore excluso). Verschärft wird die asketische Lebensordnung der Minoriten außerdem durch strenge Schweigsamkeitsvorschriften. Auch in ihrer Beamten-Titulatur (Korrektor statt Minister; General-Korrektor statt General- 40 minister) suchen die Mönche des Franz von Paula ihre minoritischen Vorgänger in Bezug auf schroffe gesetzliche Strenge zu übertreffen. — Fast gleichlautend mit der Regel für den männlichen Teil des Ordens ist die für die Minimenschwestern (bei Holst.-Br. l. c.). Dagegen trägt die für die Tertiarier (oder fideles) beiderlei Geschlechts bestimmte Regel (ebd. p. 96—99) einen im Punkt der Diätvorschriften etwas gemilderten Charakter. In ihrer 45 jetzt vorliegenden Gestalt gehören die drei Regeln erst der Mitte des 16. Jahrhunderts an (bestätigt durch Pius IV. 1560). — Während seiner Blütezeit, vom Tode des Stifters bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts, zählte der Orden 450 Klöster und erstreckte er seine missionierende Thätigkeit bis nach Ostindien. Gegenwärtig hat er nur noch 19 Klöster, wovon 14 auf Sizilien kommen. Das Haupthaus, ist, neben dem calabrischen Mutter- 50 kloster Paula, S. Andrea della Fratte in Rom; die übrigen drei Klöster liegen in Neapel, Marseille und Krakau. **Zöckler.**

Franz (St.) von Sales, gest. 1622. — Oeuvres complètes 4 Bde (Bethune) mit Lebensbeschreibung von Marsollier, und „Esprit de St. François de Sales" vom Abt von Bandry; Oeuvres complètes, édition faite d'après les autographes et les éditions originales, 55 enrichies de nombreuses pièces inédites. Vol. I—IX 8°, von Abry, Annecy 1890/97; Charles Auguste de Sales, vie de St. François de Sales, Chambéry 1860; Alex Guillot, François de Sales et les Protestants, Genf 1873.

Franz von Sales, Sohn einer altgräflichen, in ganz Savoyen hochangesehenen Familie bei Annecy, wurde geboren den 21. August 1567. Kaum 12 Jahre alt kam er in das

Jesuitenkollegium zu Paris, wo er die alten Klassiker und Philosophie studierte, daneben aber hebräisch zu lernen anfing. Schon damals eifrig in frommen Übungen aller Art, gelobte er der hl. Jungfrau, die er sich als Patronin erwählte, beständige Keuschheit zu beobachten, dreimal in der Woche das härene Bußhemd zu tragen und täglich den Rosenkranz zu beten, ein Gelübde, das er auch sein ganzes Leben lang hielt. Als er einst in 5 einer Zeit geistlicher Anfechtung, von Gott dazu verdammt zu sein glaubte, ihn ewig zu hassen, flehte er seine Patronin, die hl. Jungfrau an, bei Gott es auszuwirken, daß er ihn wenigstens auf Erden inbrünstig lieben dürfe, und alsobald, erzählt man, sei das beängstigende Gefühl der Verwerfung gewichen. Nach einem 6jährigen Studium des Civil- und Kirchenrechts unter dem berühmten Pancirole in Padua (1584—90) erlangte 10 er das Doktorat; aber noch mehr als das Recht, studierte er dort Theologie unter der Leitung des Jesuiten Possevin, der ihm einschärfte, daß die Reformation wegen der Unwissenheit des Klerus so große Fortschritte gemacht habe, daß Frömmigkeit ohne Wissenschaft ebenso ungenügend für die Kirche sei, als Wissenschaft ohne Frömmigkeit. Während einer gefährlichen Krankheit, die er sich durch übermäßige Anstrengung in Padua zugezogen 15 hatte, war in ihm der Entschluß gereift, in den geistlichen Stand einzutreten. Als er ihn aber nach seiner Rückkehr nach Hause ausführen wollte, hatte er Mühe, den Widerstand seines Vaters, der ihm schon eine Ratsstelle im Senat von Chambéry verschafft und eine Braut auserlesen hatte, zu überwinden. Er empfing die Priesterweihe (1591) und wurde gleich nachher in das Kapitel des Bischofs von Genf, der damals seinen Wohnsitz 20 in Annecy hatte, aufgenommen.

Es handelte sich damals um die Wiedereinführung des Katholicismus in der Provinz Chablais (dem nördlichen, an den Genfer See angrenzenden Teil Savoyens) und in der Landschaft Gex. Diese Länder waren (1536) von den Bernern erobert und zum protestantischen Glauben bekehrt, später aber im Vertrag von Nyon (1564) dem Herzog von Sa- 25 voyen, Philibert Emmanuel, zurückgegeben worden, unter Gewährleistung von Religionsfreiheit. Dieses Versprechen war unter Philibert gewissenhaft erfüllt worden. Anders dessen Sohn Karl Emmanuel, der 1580 den Thron bestieg. Er glaubte, der Unterthanentreue dieser Provinzen erst dann völlig sicher zu sein, wenn sie seinen, den katholischen Glauben bekennen würden und dem ketzerischen Einfluß von Genf und Bern entzogen 30 wären. Aus Rücksicht auf den Vertrag von Nyon forderte er den Bischof von Annecy auf, die Bekehrung dieser Länder auf gütlichem Wege zu versuchen. Mit dieser wichtigen, aber als gefährlich geachteten Mission wurde nun Franz von Sales beauftragt. Allein obwohl dieser sich mit viel Mut und seltener Geduld und Ausdauer daran machte, durch Predigten, Hausbesuche und Unterredungen mit einzelnen vor allem die Einwohner von 35 Thonon, dem Hauptort des Chablais, zu gewinnen, so konnte er doch trotz aller Empfehlungen des Herzogs und des Bischofs, trotz aller Unterstützung von seiten des katholischen Statthalters der Provinz, nichts ausrichten. Die Bürger Thonons verpflichteten sich gegenseitig durch einen Eid, den Predigten des katholischen Missionärs nicht beizuwohnen, nur unter den Dorfbewohnern und Adeligen gewann er einige Wenige, innerhalb zwei Jahren 40 19 Konvertiten, darunter keinen einzigen von Thonon. Franz selbst bekennt in einem Schreiben an den Herzog (Oeuvr. compl. II, p. 551): „Während 27 Monate habe ich den Samen des Wortes Gottes in diesem armen Lande ausgestreut; soll ich sagen unter Dornen oder auf felsigem Boden? Gewiß, außer der Bekehrung des Herrn von Avully und des Advokaten Poncet, habe ich weiter nicht viel zu rühmen.“ Franz sah klar, daß mit fried- 45 lichen Mitteln nichts zu erreichen sei. — Im Winter 1596/7 nach Turin berufen, erklärte er sich in einer Sitzung des herzoglichen Rates gegen die Ansicht derer, welche das bisherige gütliche Verfahren fortsetzen wollten, und schlug einen ausführlichen Bekehrungsplan mittelst Gewaltmaßregeln vor: er verlangte: 1. Vertreibung aller protestantischen Geistlichen; 2. Konfiskation aller protestantischen Schriften und Verbot sie zu lesen; 3. Wieder- 50 herstellung der katholischen Pfarreien; 4. Errichtung eines Jesuitenkollegiums in Thonon; 5. Wiedereinführung der Messe in dieser Stadt. Der Herzog billigte diesen Plan. Demgemäß wurden eine Menge Priester und Mönche, besonders Kapuziner ins Land geschickt und Soldaten bei den Bewohnern von Stadt und Land einquartiert. Fortan nahm die Bekehrung einen rascheren Gang, dies um so mehr, als reiche Belohnungen unter die, 55 welche übertraten, verteilt wurden. Nach einiger Zeit kam der Herzog selbst in Begleitung eines päpstlichen Nuntius nach Thonon. Er ließ alle Einwohner vor sich auf öffentlichem Platze versammeln und befahl denen, die Gott und ihrem Fürsten treu bleiben wollen, sich zu seiner Rechten, den anderen sich zu seiner Linken aufzustellen. Zuerst allgemeines Stillschweigen; man hört nur Franz, der von einer Gruppe zur andern geht, die einen 60

bittet, andere bedroht, alle zur Unterwerfung ermahnt. Endlich tritt der größere Teil auf die rechte Seite, andere aber auf die linke. Als nun einer von diesen letztern gegen diesen Zwang laut protestierte und Religionsfreiheit verlangte fuhr der Herzog voll Wut die zur Linken an: „Rebellen, in drei Tagen verlaßt ihr meine Staaten". — In ähnlicher Weise 5 wurde bald hernach auch die Landschaft Gex zum Katholicismus mit Gewalt bekehrt. Von diesen Erfolgen ermutigt, warf die katholische Reaktion ihr Augenmerk selbst auf Genf. Auf den Wunsch des Papstes Clemens VIII. besuchte Franz den damals 78jährigen Beza in Genf (1597) und hatte mehrere theologische Besprechungen mit ihm; als er aber sah, daß er mit seinen Beweisen bei dem ergrauten Hugenotten nichts ausrichtete, 10 versuchte er es mit Bestechung und bot ihm im Namen des Papstes eine Pension von 4000 Dukaten und Vergütung für seine Bücher und Möbel doppelt soviel als sie wert wären. Als Beza dieses Anerbieten hörte, zeigte er Franzen seine leere Bibliothek, deren Bücher er eben zu Gunsten eines flüchtigen Franzosen verkauft hatte, trat auf die Thüre zu und sagte: „Vade retro Satanas" (Gaberel, Hist. de l'Egl. de Genève II, 654). Gegen 15 Genf hegte Franz bis zu seinem Tod unversöhnlichen Haß. „Diese Stadt," schrieb er einst, „ist für die Teufel und die Häretiker, was Rom ist für die Engel und die Katholiken. Alle Gläubigen, vor allem der Papst und die Fürsten sollten stets Sorge tragen, daß diese Stadt bekehrt oder zerstört werde" (Oeuvr. comp. II, 516).

In Angelegenheiten der an Frankreich wieder abgetretenen Landschaft Gex reiste er 20 nach Paris und sah mehrmals Heinrich IV., der ihn vergeblich in Frankreich festzuhalten suchte. Er predigte vor dem König und dem Hof mit großem Beifall und bewog viele Reformierte ihrem Glauben untreu zu werden, unter anderen den Connetable Lesdiguières. Im Hinblick auf seine Erfolge in Chablais, in der Landschaft Gex und in anderen Teilen Frankreichs rühmt man von ihm, daß er 72000 Ketzer bekehrt habe. Um seinen Ruhm 25 noch zu erhöhen, erfand man die Sage, daß die Protestanten ihn hätten vergiften wollen. — Auf seiner Heimreise von Paris erfuhr er den Tod des Bischofs von Genf, Klaudius von Granier, der ihn vor einigen Jahren zum Lohn für seine Verdienste als seinen Koadjutor angenommen hatte. Er wurde nun dessen Nachfolger im Bischofsamt und feierlich in der Dorfkirche von Thorens bei Annecy als solcher konsekriert (8. Dez. 1612), merk- 30 würdigerweise gerade in den Tagen, da der Herzog von Savoyen Genf durch einen nächtlichen, aber fehlgeschlagenen Handstreich zu überrumpeln versuchte (journée de l'escalade). Sein Bistum verwaltete Franz in höchst gewissenhafter Weise. Streng gegen sich selbst, mild gegen andere, unermüdlich thätig, besonders auch im Predigen und im Unterrichten der Kinder, die er sehr liebte, eifrig bemüht um Unordnung aller Art, sei es unter seinem 35 Klerus oder in den Klöstern abzuschaffen, erschien er als das Muster eines Bischofs.

Sein Ruf als Prediger und Ketzerbekehrer verbreitete sich weit über die Grenzen Savoyens hinaus. So besonders nach Frankreich, wo er an verschiedenen Orten (Paris, Lyon, Dijon 2c.) die Fastenpredigten zu halten aufgefordert wurde; er lehnte die Stelle eines Koadjutors des Erzbischofs von Paris ab, ebenso den Kardinalshut, den ihm Papst 40 Leo XI. anbot. — Franz übte durch sein sanftes Wesen und seine mystische Lehre von der Liebe zu Gott (s. weiter) eine außerordentliche Anziehungskraft auf weibliche Seelen aus und besaß eine große Gabe, sie zu leiten. Sein ausgedehnter Briefwechsel mit Frauen der verschiedensten Nationen legt Zeugnis hierfür ab. Besonders innig war sein Verhältnis zu Frau von Chantal geb. Fremiot, mit deren Beihilfe er den weiblichen Orden 45 der Visitantinnen stiftete (1604), welcher sich durch Krankenpflege und später auch durch Unterricht der Jugend verdient gemacht hat. Auch auf das Port Royal, vornehmlich auf dessen Vorsteherin Angelika Arnaud übte er eine Zeit lang einen großen Einfluß aus, doch wurde dort seine mystische Richtung bald durch die jansenistische Lehrart und Leitung Saint Cyrans völlig verdrängt. — Die Stiftung einer Akademie in Annecy, die er gegen 50 Ende seines Lebens geplant hatte, geriet bald ins Stocken (vgl. die Konstitutionen der Académie Florimontaine, Oeuvr. compl. II, 719).

In seinen Briefen an Angelika Arnaud sprach sich Franz sehr ernst über die Mißstände der Kirche und namentlich des römischen Hofes aus, wollte aber nicht öffentlich gegen diese Unordnungen auftreten, um nicht Ärgernis zu geben.

55 Auch als Schriftsteller hat Franz Bedeutendes geleistet. Auf den Wunsch Heinrichs IV. schrieb er seine Introduction à la vie dévote (1618), eine Schrift, die bei den Katholiken zu den am häufigsten gelesenen Büchern gehört und noch jetzt in immer neuen Ausgaben erscheint. In der Vorrede spricht er den Zweck seiner Schrift mit folgenden Worten aus: „Die, welche von der Frömmigkeit handeln, haben beinahe alle ihr

Absehen auf die Belehrung der vom Verkehr der Welt zurückgezogenen Personen oder haben wenigstens eine solche Frömmigkeit gelehrt, welche zu dieser völligen Zurückgezogenheit hinführt. Meine Absicht ist, die zu belehren, welche in den Städten, im Haushalt, am Hofe leben und durch ihre Stellung genötigt sind, mit andern zusammen zu leben . . . Ich will ihnen zeigen, daß, wie die Mutterperlen mitten im Meere leben, ohne einen Tropfen Salzwasser in sich aufzunehmen, wie es bei den chalidonischen Inseln Süßwasserquellen mitten in der See giebt, wie die Pyrausten in die Flammen hineinfliegen, ohne ihre Flügel zu verbrennen, so eine kraftvolle und standhafte Seele in der Welt leben kann, ohne irgend welches weltliches Gift in sich aufzunehmen, inmitten der bitteren Salzflut dieser Zeit Quellen süßer Frömmigkeit finden und mitten in die Flammen irdischer Begierden hineinfliegen kann, ohne die Flügel der heiligen Bestrebungen der Frömmigkeit zu verbrennen". . Er richtet seine Rede an eine „Philothea" (= Gottliebin), und handelt in 5 Kapiteln von der Buße, dem Gebet, den verschiedenen Tugenden, Versuchungen und frommen Übungen. „Die Welt," sagt er, „verleumdet oft die Frömmigkeit, indem sie die Frommen als Leute mit mißmutigem, traurigem und sorgenvollem Gesicht schildert . . . aber Jesus Christus selbst bezeugt, daß das fromme Leben ein süßes, glückliches und liebliches Leben ist". — Ein andermal sagt er: „Was ist fromm sein in seinem Beruf? Es besteht darin, alle Pflichten und Verrichtungen, die uns durch unsere Stellung auferlegt sind, mit Eifer und Freudigkeit zur Ehre Gottes und aus Liebe zu ihm zu erfüllen". Zuweilen geht er mit seinen Zugeständnissen an die Welt bis an die äußerste Grenze, und gerät in kasuistische Spitzfindigkeiten. Charakteristisch ist, was er über erlaubte Vergnügungen, Bälle &c. sagt. „Von den Tänzen sage ich dir, Philothea, was die Ärzte von den Pilzen sagen: „„die besten taugen nichts"", und so sage ich dir, daß die besten Bälle nicht gut sind. Wenn du aber bei einer Gelegenheit, bei der Du Dich nicht wohl entschuldigen kannst, auf den Ball gehen mußt, so siehe zu, daß dein Tanz wohl zugerichtet sei mit Bescheidenheit, Würde und guter Absicht. Man sagt, daß man nach den Pilzen kostbare Weine trinken soll, und so sage ich Dir, daß man nach den Tänzen sich einige heilige und gute Gedanken machen muß, um die gefährlichen Eindrücke zu verwischen, welche man während der Vergnügungen erhalten hat".

In systematischer Form legt Franz seine Ansichten dar in seinem Traité de l'amour de Dieu. Er geht davon aus, daß Gott den Willen zum Herrscher aller Seelenkräfte eingesetzt habe, der mächtigste Beweggrund des Willens aber die Liebe sei, und im eminenten Sinn die Liebe Gottes. Es gäbe zwei hauptsächliche Übungen dieser Gottesliebe, eine gemütliche, bei der wir Zuneigung zu Gott haben und eine thätige, bei welcher wir den Willen Gottes erfüllen. Die erstere Art der Gottesliebe bestehe vornehmlich im Gebet (oraison), womit er nicht sowohl die einzelne Bitte oder die in Worten laut werdende Anrede an Gott, als die innerliche, wortlose Anbetung Gottes versteht (Buch VI, K. 1). „Das Gebet und die mystische Theologie sind eine und dieselbe Sache." Mystisch heißt diese Theologie, weil sie geheim ist; die spekulative Theologie strebt nach Erkenntnis Gottes, die mystische nach der Liebe Gottes. Der erste Grad des Gebets oder der mystischen Theologie sei die Andacht (méditation), der zweite, höhere, die Beschaulichkeit (contemplation). „Der Wunsch, die göttliche Liebe zu erlangen, regt uns zur Andacht, die erlangte Gottesliebe zur Beschaulichkeit an." „Die Andacht betrachtet die Vollkommenheit und Gaben Gottes eine nach der andern; die Beschaulichkeit sieht und genießt sie alle in eins zusammen." Die Beschaulichkeit ist eine liebevolle Sammlung der Seele in Gott und vor Gott, daher hat man sie die „Anbetung der Ruhe" (oraison de quiétude) genannt. „Diese Ruhe geht soweit, daß die ganze Seele und alle ihre Kräfte wie eingeschlummert bleiben, ohne irgend eine Bewegung oder Thätigkeit zu vollbringen, außer dem Willen, welcher selbst nichts anderes thut, als das Wohlgefühl und die Befriedigung in sich aufzunehmen, welche die Gegenwart des Geliebten ihm giebt." Diese Ruhe in Gott hat verschiedene Stufen; der höchste Grad ist „eine Ergießung der Seele in ihren Gott, eine wahre Entzückung, Ekstase, durch welche die Seele außer den Grenzen ihrer natürlichen Haltung fortgerissen, ganz absorbiert, verschlungen ist in ihrem Gott" (VI, 12). „Wenn ein Tropfen gewöhnlichen Wassers, in einen Ozean von destilliertem Orangenblütenwasser geworfen, lebendig wäre und den Zustand, in dem er sich befände, aussprechen könnte, würde der nicht voll Freude ausrufen: O Sterbliche, ich lebe, aber ich lebe nicht für mich selbst, sondern dieser Ozean lebt in mir und mein Leben ist verborgen in diesem Abgrund." Für solche Ansichten beruft sich Franz von Sales auf die hl. Therese, welche sagte: „Was nicht Gott ist, ist für mich Nichts", sowie auf andere Heilige (Franz Xavier &c.), auch dem Dionysius Areopagita bekennt er, einiges entlehnt zu haben (VII, 5).

Die oben angeführten Aussprüche Franzens enthalten eine offene Darlegung des sogen. Quietismus, welcher die absolute, sich selbst verlierende Versenkung der Seele in Gott als die höchste Entwickelungsstufe der Frömmigkeit anpreist, so daß in diesem Zustand der Mensch nur noch leidend und genießend Gott gegenüber sich verhält und keinen Antrieb mehr zum Kampf wider die Sünde und zur Arbeit für Gottes Reich an sich selbst und anderen fühlt. Es liegt auf der Hand, wie sehr diese Lehre dem Evangelium Jesu Christi und der Apostel widerstreitet (Mt 20, 1 ff.; Phi 2, 13. 3, 11), und welche gefährliche Folgen sie für die christliche Kirche und das ganze Kulturleben haben mußte.

Um die schlimmen Konsequenzen, die man aus seiner Lehre mystischer Beschaulichkeit zu Gunsten unthätiger Gefühlsschwärmerei ziehen könnte, von vorneherein abzuhalten, hat Franz gleich anfangs neben die gemütliche, beschauliche Gottesliebe als eine zweite Art die thätliche gestellt, welche in Erfüllung des Willens Gottes besteht (VI, 1). In drei Büchern (VIII, IX und X) giebt er eine ausführliche Beschreibung der verschiedenen Tugenden, in deren Übung sich diese thätige Liebe äußert. Solche Liebe hat er auch in seinem eigenen Leben unermüdlich bewiesen. — Außer den genannten zwei Hauptwerken hat Franz noch mehrere kleinere Schriften (Controverses etc.) veröffentlicht. Franz starb in Lyon auf der Rückreise von Avignon, wohin er von Ludwig XIII. und dem Herzog von Savoyen zum Besuch eingeladen worden war 28. Dezember 1622; er wurde 1665 heilig gesprochen und im August 1878 vom Papst Pius IX. für den 19. Doktor der allgemeinen Kirche erklärt.

Franz von Sales war gewiß einer der thätigsten und einflußreichsten Männer der katholischen Reaktion, welche auf das Zeitalter der Reformation des 16. Jahrhunderts folgte. Aber welch durchgreifender Gegensatz zwischen dem wirklichen Reformator Genfs, Calvin und dem nominellen Bischof von Genf, Franz von Sales! Wie Calvin durch seine theologischen Schriften die französische Prosa geschaffen hat, so hat Franz von Sales wesentlich zu ihrer Fortbildung beigetragen; im Unterschiede von dem kräftigen, logisch klaren Stil Calvins hat Franz ihr eine gewisse Weichheit und Anmut gegeben, er weiß seine Darstellung durch Bilder und Gleichnisse, die er allen Gebieten menschlichen Wissens entnimmt, zu beleben und anziehend zu machen, er gebraucht bildliche Vergleiche nur oft im Übermaß, so daß sie zuletzt ermüdend wirken. Nicht minder groß ist der Kontrast zwischen beiden Männern in betreff ihrer Lehren. Von einer völligen Verderbnis menschlicher Natur infolge des Sündenfalles, von absoluter Prädestination und unwiderstehlich wirkender Gnade, wie Calvin sie lehrt, will Franz nichts wissen, er läßt auch nach dem Sündenfall noch im Menschen einen natürlichen Hang, Gott zu lieben, fortbestehen, und wenn nach ihm auch der Mensch nicht mehr durch eigene Kraft, sondern nur mit Beihilfe der Gnade, zu Gott sich bekehren kann, so dringt er doch darauf, daß es von der Entscheidung des freien Willens des Menschen abhänge, ob er dem Zug der göttlichen Gnade folgen oder widerstehen wolle (Traité de l'amour de Dieu II, 12). Beide Männer haben, ein jeder im Dienst seiner Sache, ihr ganzes Leben hindurch unermüdliche Thatkraft und Geduld bewiesen. Allein welch Kontrast zwischen dem kühnen, unbeugsamen, oft herrischen Charakter Calvins, der durch strenge Kirchen- und Sittenzucht die Genfer Republik zu einer Hochschule protestantischer Sendboten und Märtyrer und zur Zufluchtsstätte der verfolgten Hugenotten macht, und dem gewandten, oft süßlichen, mystischen Wesen Franzens von Sales, der christliche Frömmigkeit möglichst mit Weltsitten zu vereinbaren sucht, besonders bei Frauen, in adeligen und Hofkreisen erfolgreich zu wirken versteht, aber bei den untern Volksschichten, wenn gütliche Mittel nicht anschlagen, zur Durchführung der Gegenreformation auch die grausamsten Gewaltmaßregeln anzuwenden nicht ansteht. Der prinzipielle Gegensatz zwischen Calvin und Franz besteht in dogmatischer Hinsicht darin, daß C. sein ganzes Glaubenssystem ausschließlich auf dem Gotteswort A und NTs aufzubauen bestrebt ist, Franz dagegen bei allen Fragen sich auf die Autorität der (römischen) Kirche als letzter Instanz beruft. Franzens Schriften (Traité d'amour, l'Introd. à la vie de dévote) haben zweifellos die Fortentwickelung der katholischen Mystik nachhaltig bestimmt (Frau v. Guyon und Fénelon sind seine Schüler), können aber doch lange nicht sich messen mit Calvins klassischem Werk „Institutio christianae religionis", und in Bezug auf Geistesmacht und Ausdehnung reformatorischer Einwirkung wie weit bleibt da doch der gewaltsame Bekehrer von Nordsavoyen und Gex hinter dem Reformator Genfs zurück, der durch seinen persönlichen Einfluß und die Arbeit seiner Schüler der Begründer der protestantischen Kirchen Frankreichs, Hollands, Schottlands, und, in indirekter Weise, Nordamerikas geworden ist!

J. Ehni.

Franz Xavier, gest. 1552. — Von den in spanischer Sprache abgefaßten Briefen Xaviers, der Hauptquelle für sein Leben, hat der Exjesuit R(ochus) M(enchaca) in lateinischer Uebersetzung die vollständigste, 146 Briefe umfassende, und zugleich beste Sammlung geliefert unter dem Titel: S. Francisci Xaverii e Soc. J. Indiarum apostoli Epistolarum omnium libri IV, Bononiae [1795]; ältere Ausgaben beschränkteren Umfangs: von Horatius Tursellinus, Rom 1596, von Peter Possinus, Rom 1667. 1681, von Franz Cutillas, Madrid 1752). In deutscher Uebersetzung sind die Briefe von Joseph Burg (die Briefe des großen Apostels von Indien und Japan, des heiligen Franz von Xavier aus der Gesellschaft Jesu u. s. w., Neuwied 1836. 1840 3 Bde; 2. Aufl. Coblenz 1845) und E. de Vos (Leben u. Briefe d. hl. X., 2 Bde, Regensbg. 1877) veröffentlicht worden; Horatius Tursellinus, De vita Francisci Xaverii, Rom 1594; N. Orlandini, Historia societatis Jesu; Bonhours, La vie de S. François Xavier, Paris 1682, deutsch Frankf. 1830. Weitere ältere Litteratur: J. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte 3 Bd 3. Aufl., Freiburg i. B. 1886, S. 301; W. Reithmeier, Leben des hl. Fr. Xaviers, Apostels v. Indien u. Japan, Schaffhausen 1846; Henrion, Allgemeine Geschichte der katholischen Missionen bis auf die neueste Zeit. Aus d. Französ., 2. Bd, Schaffhausen 1848; M. Müllbauer, Geschichte d. katholischen Missionen in Ostindien, München 1851, S. 60 ff.; H. Hahn, Geschichte der katholischen Missionen seit Jesus Christus bis auf die neueste Zeit, 2. 3. Bd, Köln 1858. 1860; L. de Marées, Die Missionsthätigkeit des Jesuiten Franz Xavier: ZlThK 21. Bd (1860) S. 222 bis 253; H. Venn und W. Hoffmann, Franz Xavier, Ein weltgeschichtliches Missionsbild, Wiesbaden 1869; H. J. Coleridge S.J., The life and letters of St. Fr. Xaver, 2 vols, London 1874, II. Ed. 1890; Chr. W. Kalkar, Geschichte der christlichen Mission unter den Heiden (Aus dem Dänischen) deutsch von A. Michelsen, 2. Tl. Gütersloh 1880; G. E. Burkhardts kleine Missionsbibliothek, 2. Aufl. von R. Grundemann, 3. 4. Bd, Bielefeld und Leipzig 1879. 1880; R. Greff, Das Leben des h. Fr. Xaverus (für das deutsche Volk), Einsiedeln 1885; Bauer, Franz Xavier: Kirchenlexikon 4. Bd, Freiburg i. B. 1886 S. 1839 bis 1843; E. Gothein, Ignatius von Loyola und die Gegenreformation, Halle 1895, S. 268 f., 615—646, 793. Eine wissenschaftlich befriedigende Biographie von Fr. X. existiert noch nicht.

Franz Xavier, geboren 7. April 1506, stammte aus einem vornehmen Geschlechte Navarras in der Nähe von Pamplona. In Paris, wo er sich die für die geistliche Laufbahn notwendige Bildung aneignen wollte, vollzog sich die große Wendung seines Lebens; er trat unter den Einfluß des Ignatius von Loyola (vgl. d. A. Jesuitenorden). Der Glanz kirchlicher Würden, für welche er durch Geburt und Begabung prädestiniert schien, verlor seinen Reiz, Weltlust und Ehrgeiz erstarben in den geistlichen Übungen. Wir finden ihn unter den ersten sechs Genossen des Ignatius, welche am 15. August 1534 in der Marienkirche auf dem Montmartre das Gelübde ablegten. Die der Zusammenkunft in Venedig (Januar 1537) folgenden Jahre des Wartens gaben ihm Gelegenheit, an verschiedenen Ortens Italiens durch eigene Mitarbeit das Gebiet der christlichen Liebesthätigkeit näher kennen zu lernen, dann eröffnete ihm die Priesterweihe am 24. Juni 1537 den Zugang zur Kanzel und zum Beichtstuhl. Schon für seine Leistungen und seinen Eifer in diesen ersten Lehrjahren hat Xavier reiches Lob geerntet, aber seinen Weltruf verdankt er seiner Thätigkeit als Heidenmissionar.

Bevor noch Papst Paul III. die Gesellschaft bestätigt hatte (27. September 1540), wurde er von Loyola auf Wunsch des Königs Johann III. von Portugal für die Mission in Ostindien bestimmt. Am 16. März 1540 verließ er Rom, am 7. April 1541 Portugal, als apostolischer Nuntius für Indien und königlicher Kommissar mit päpstlichen Empfehlungsschreiben und Vollmachten reichlich versehen. Nachdem er auf der Reise in Mozambik überwintert, Melinda (brit. Ostafrika) und die Insel Sokotora kurz berührt hatte, traf er am 6. Mai 1542 in der portugiesischen Hauptstadt Goa ein. Hier fand er in der Stadt nichts zu missionieren, da man alle Bewohner getauft hatte. Aber das Leben der Getauften machte ihm Kummer und Arbeit genug, als er es unternahm, selbst in einem Spitale wohnend, durch Beispiel und unermüdlichen Unterricht sie zu bessern. Nach fünf Monaten folgte er einer Aufforderung des Statthalters und ging zu den Parawern oder Perlfischern an der Südspitze Indiens, deren größter Teil, unter portugiesischem Schutz stehend, vor einigen Jahren getauft war. Obwohl ihrer Sprache nicht mächtig, begann er sie zu unterrichten. Er ließ den Glauben, das Vaterunser, das Ave Maria, die Gebote in das Tamil übersetzen, lernte es auswendig und sagte dies den mit einer Handglocke Zusammengerufenen vor. Auch weiterhin bemächtigte er sich dieser Sprache nicht, sondern mußte sich stets eines Dolmetschers bedienen. In jedem Dorfe ließ er eine Abschrift seines christlichen Unterrichts und stellte einen Leiter des Gottesdienstes an, der denselben am Sonntag widerholte. Besonders suchte er Kinder zu taufen, auch wenn die Eltern noch Heiden blieben. Auch beim Taufen von Erwachsenen verfuhr er so schnell, daß selbst

Loyola dies mißbilligte. Nach einem Jahre ging er für kurze Zeit wieder nach Goa, dann aber bemühte er sich, den König von Travankur im äußersten Süden Indiens dem Christentum geneigt zu machen. Er will damals große Erfolge unter den Heiden erreicht haben, nach seiner Versicherung taufte er in einem Monat 10000 Menschen! Seine Paraver
5 jedoch vermochte er nicht zu schützen, weder gegen die Grausamkeit der indischen Steuereintreiber, noch gegen die Bedrückungen der Portugiesen. Am Fortschritte dieses Werkes verzweifelnd, kehrte er im Dezember 1544 nach Goa zurück und, als auch der Plan auf Ceylon, eine Art von Kreuzzug, mißglückte, wandte er seinen Blick gegen Osten, wo man ihm das Missionsfeld als ein günstiges geschildert hatte, und beschloß, nach Makassar auf
10 Celebes zu reisen. Über Negapatam und das St. Thomas-Grab zu Mailapur bei Madras ging er nach Malakka, wo er im Oktober 1545 eintraf. Als er hier drei Monate, die er mit Unterricht und Krankenpflege verbrachte, vergeblich auf ein Schiff gewartet hatte, gab er Makassar auf und segelte nach Amboina im hinterindischen Archipel, 2 Monate später nach den Molukken und verschiedenen Inseln (Ternate u. s. w.), und kehrte dann über
15 Malakka nach Indien zurück, wo er im Januar 1548 anlangte. Es war mehr eine Erkundigungs- als eine Missionsreise. — Nun blieb er 15 Monate in Indien, stark beschäftigt mit der Ordnung der dortigen Mission, die er der einheitlichen Leitung wegen ganz in die Hände der Jesuiten bringen wollte, denen er deshalb auch das große Missionskolleg in Goa, in welchem 100 Eingeborne Theologie studieren sollten, überwies. Vom Könige
20 von Portugal verlangte er als eine heilige Regentenpflicht, er solle die Bekehrung Indiens dem Statthalter und seinen Beamten auftragen und jede Saumseligkeit darin streng bestrafen. Im ganzen hegte er jedoch für Indien wenig Hoffnung. — Sein Blick richtete sich daher auf Japan, von dem er in Malakka gehört hatte. Am 25. April 1549 verließ er Kotschin und traf am 15. Aug. in Kagosima auf Kiusiu, der südlichsten der Inseln, ein.
25 In Japan blieb er bis zum Nov. 1551, richtete aber wegen seiner Unkenntnis der Sprache trotz alles Eifers nicht viel aus. Doch hat er hierher den Weg gebahnt. — Nach Indien, welches er im Januar 1552 erreichte, zurückgekehrt, fand er viel Streit unter den Missionaren, der ihn zu scharfem Eingreifen nötigte und ihm den dortigen Aufenthalt verleidete. Schon im April schiffte er sich wieder ein und zwar nunmehr nach China, auf welches die
30 Japanesen ihn hingewiesen hatten, und erreichte ungeachtet der Hindernisse, die in Malakka sich ihm in den Weg stellten, die kleine Insel Sanschan bei Kanton. Aber weiter kam er nicht. Hier starb er, vom Fieber ergriffen, am 2. Dezember 1552 in einer elenden Hütte. Seine letzten Worte sollen: in Te Domine speravi, non confundar in aeternum gewesen sein. Sein Leichnam ward nach Goa gebracht, der rechte Arm desselben 1612 nach Rom.
35 Gregor XV. sprach Xavier 1622 heilig. Benedikt XIV. ließ ihn als Protektor Indiens verehren.

Franz Xavier war ein durch aufrichtige Frömmigkeit ausgezeichneter, von Liebe zu Gott und seiner Kirche erfüllter Mann. Aber seine Frömmigkeit war ganz die der römischen Kirche. Er hat sein Leben der Mission gewidmet und in ihrem Dienste es verzehrt.
40 Mit rastlosem Eifer und unermüdlicher Hingebung hat er gearbeitet. Das Schwerste zu leisten war er bereit, sobald er es als geboten erkannte. Seine Stärke lag jedoch weniger im persönlichen Missionieren als in der Anregung zur Mission und in der Leitung derselben. In seinen Anweisungen für Missionare hat er vielfach Vortreffliches ausgesprochen und auch sonst einen klaren Einblick in die Verhältnisse bekundet. Er erkannte, daß er
45 für Indien und Japan nur Männer höherer Bildung und Gelehrsamkeit brauchen könne, die den Gelehrten des Landes gewachsen seien und gab in der Mission den Niederländern und Deutschen vor den Romanen den Vorzug, weil sie mehr Geduld zeigten und mehr zu ertragen vermochten. Was man an seinem Missionsleben zu tadeln haben wird, fällt meistens weniger seiner Person als der Auffassung und Lehre der Kirche, welcher er diente,
50 zur Last. Franz Xavier darf in der Geschichte der Mission nicht vergessen werden, auch wenn man davon abstehen muß, ihn den Apostel Indiens zu nennen oder gar Paulus zur Seite zu stellen. **G. Plitt † (C. Mirbt).**

Franziska Romana s. unten S. 237,1.

Franziskaner s. oben S. 197.

Französisches Glaubensbekenntnis — Confession de La Rochelle — La Confes-
55 sion de foi des Eglises réformées de France. — A. Zamariel (Chandieu ?) Histoire des persécutions et des martyrs de l'Eglise de Paris, depuis 1552 jusqu'au temps de

Charles IX (Handschrift auf der Nationalbibliothek zu Paris); Articles polytiques pour l'Eglise reformée selon le Saint Evangile, faicts à Poictiers 1557 (Handschrift auf der Reichsbibliothek zu Grenoble); Calvini Opera, Ausg. von Baum, Reuß und Cunitz, Straßburg 1864 ff. Bd IX, Prolegomena S. 57 ff.; Histoire ecclésiastique des Eglises reformées au Royaume de France. Ausgabe von Baum und Cunitz, Paris 1883, Bd I, S. 200 f.; Aymon, Pour les Synodes 5 nationaux des Eglises réformées de France, La Haye 1710. 2 Bd in 4°; H. Lutteroth, La Réformation en France, Paris 1859; Cuno, Das Glaubensbekenntnis der reformierten Kirche und seine Verfassung (in der Evang. KZ. v. 1864); F. Chaponnière, La question des Confessions de foi au sein du Protestantisme contemporain, Genève 1867; H. Dieterlen, Le Synode général de Paris en 1859, Paris 1873; Eug. Bersier, Le Synode général de Paris en 10 1872, Paris 1873; Heppe, Die „Confession de foi" der reformierten Kirche Frankreichs in der ZhTh 1875: Dr. Schaff Bibliotheca Symbolica Ecclesiae universalis, New-York 1877, 3 Bde in 8°; N. Weiss & O. Douen, Les premières Professions de foi des Protestants français, in dem „Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français, Paris 1894, S. 37 u. 449. 15

Es ist ein dringendes Bedürfnis der verfolgten Seele ihren Glauben offen zu bekennen, um dadurch den Verleumdern den Mund zu schließen. Die Veröffentlichung der Dogmen einer religiösen Gemeinschaft ist immer die beste Waffe, um die Gewissensfreiheit gegen deren Unterdrücker zu verteidigen. Aus diesem Bedürfnis sind die meisten Glaubensbekenntnisse der Hugenotten im 16. Jahrhundert entstanden. Crespin in seiner Histoire 20 des Martyrs legt beinahe allen seinen Helden ein Bekenntnis in den Mund.

Das Ursymbol. Obschon während der ersten Periode der Existenz unserer protestantischen Gemeinden kein offizielles Symbol bestand, gab es doch einige Fundamentallehren, welche als gemeinsames Band und als Erkenntniszeichen gebraucht wurden. Es waren die sogenannten „Sommaires" oder kurze Darstellungen der Hauptwahrheiten der 25 heiligen Schrift, welche sich am Eingang der protestantischen Bibel finden. Die zwei ältesten sind die lateinische, welche zu Anfang der Bibel von Robert Estienne (1532) steht und den Titel hat: „Haec docent sacra Bibliorum scripta" und diejenige, welche an der Spitze der französischen Bibel von Lefevre d'Etaples (1534) unter dem Titel gedruckt ist: „Icy est briévement comprins tout ce que les livres de la Saincte- 30 Bible enseignent à tous Chretiens. Beide Sommaires, welche höchst wahrscheinlich von den oben genannten Herausgebern herrühren, sind kurz und enthalten die nun folgenden Centraldogmen in den Schriftworten selbst: 1. Gott als Schöpfer, welcher Gerechtigkeit und Gnade nach Belieben widerfahren läßt. 2. Adams Fall und die Fortpflanzung der Erbsünde. 3. Das Abraham gemachte Versprechen eines Erlösers. 4. Das 35 Gesetz, welches den Menschen ihre Sünde zu erkennen giebt. 5. Die Sendung Jesu Christi aus lauter Gnade, denn alle Menschen waren Sünder. Christus, wahres Lamm und geweihtes Opfer, hat an dem Kreuze die Schuld unserer Sünden bezahlt. Wir werden durch unseren Glauben an Christum gerechtfertigt und dieser Glaube bezeugt sich durch Liebeswerke. Durch ihn also werden wir von unseren Sünden gereinigt und ge- 40 heiligt. 6. Nachdem wir diesen Glauben erhalten, giebt uns Gott seinen heiligen Geist, welcher unserem Geist bezeugt, daß wir Gottessöhne sind und der die vollkommene Liebe in uns ausgießt. 7. Nachdem der Geist aus Gottes Munde den sündigen Menschen in uns getötet hat, wird Christus das Weltgericht halten. 8. Gott hat uns durch seinen heiligen Geist die Bücher der Bibel gegeben, damit wir über alle Dinge unterrichtet wür- 45 den. 9. Niemand darf einen anderen Grund legen als jenen. „Wer anders thut, der sei anathema", sagt Paulus.

Dieses bündige und biblische Symbol wurde später von Calvin, dem Verfasser der „Institutio Religionis Christianae", überarbeitet und ergänzt; und in dieser Gestalt findet man es in dem lateinischen NT von R. Estienne (1552) und in dem französi- 50 schen NT von J. Gerard (1553). Dies war eigentlich der Kern der späteren Glaubensbekenntnisse.

Die ersten Symbole einzelner Gemeinden. Daß die Protestanten Frankreichs mit diesem Ursymbol nur eine apologetische und gar keine disziplinarische Absicht hatten, geht aus den ersten Glaubensbekenntnissen einiger Gemeinden klar hervor: wie 55 z. B. dem Glaubensbekenntnis der Waldenser Gemeinde zu Merindol (Provence), welches Franz I. im Jahre 1544 überreicht, und dem Glaubensbekenntnis der Pariser Gemeinde, welches im Jahre 1557 dem Könige Heinrich II. vorgelegt wurde. Das letztere wurde bei Gelegenheit eines hinterlistigen Angriffs auf eine gottesdienstliche Versammlung von Reformierten in der Rue Saint Jacques (Sept. 1557) aufgestellt, um die groben Ver- 60 leumdungen zu widerlegen, welche die römischen Priester über dieselben verbreitet hatten. Es

war in 18 Artikel geteilt, von denen die 15 ersten wahrscheinlich von zwei Predigern der Pariser Gemeinde, die drei letzten aber, die Sakramente und die weltliche Gewalt betreffend, von Calvin selbst herrühren. Der 16. und 17. Artikel insbesondere zeigen die Absicht des Verfassers, sich der lutherischen Lehre von dem Abendmahl zu nähern.

Bis zum Jahre 1559 waren also die protestantischen Gemeinden Frankreichs unabhängig, wie es jetzt bei den „Kongregationalisten" in Nordamerika der Fall ist; jede war frei ihr eigenes Glaubensbekenntnis aufzustellen, und jene biblischen **Sommaires** genügten ihnen als Erkenntniszeichen.

Das gemeinsame Symbol der reformierten Kirchen Frankreichs. Die erste Veranlassung zu einer allgemeinen Feststellung der Lehre und Disziplin aller reformierten Gemeinden war ein heftiger Streit über die Prädestinationslehre, welcher in der Gemeinde zu Poitiers ausgebrochen war. Da die dortigen Pfarrer denselben nicht ausgleichen konnten, baten sie die Pariser Gemeinde um Hilfe und diese sandte ihnen als Schiedsrichter Antoine Chandieu (1558). Es traf sich, daß die Gemeinde von Poitiers gerade das Abendmahl feierte, an welchem auch benachbarte Prediger teilnahmen. Nach der Feier wurden die letzteren, wie Chandieu, um Rat gefragt und diese Art Provinzialsynode urteilte, das, was den protestantischen Gemeinden in den äußerlichen und innerlichen Gefahren am besten aushelfen könnte, wäre die Aufstellung eines gemeinsamen Symbols und einer gemeinsamen Kirchenordnung, und sie beschloß deshalb, eine allgemeine Versammlung der Vertreter der reformierten Kirche des Königreichs zu berufen. Chandieu überbrachte diesen Wunsch der Gemeinde zu Paris, welche mit großem Eifer darauf einging und die übrigen Gemeinden zu einer Nationalsynode daselbst einlud. Natürlich sollte, der Verfolgung wegen, diese Versammlung geheim bleiben. Als Calvin davon benachrichtigt und um Rat gefragt wurde, mißbilligte er das Vorhaben in folgenden Worten: „**Si confessionis vestrae edendae tam pertinax quosdam zelus sollicitat, tamen angelos et homines testamur ardorem hunc nobis adhuc displicere**" (Brief an Fr. Morel, 17. Mai 1559). Vielleicht fürchtete der kluge Reformator, daß die Pariser Synode Beschlüsse fassen möchte, welche der Einigung mit der Schweiz und mit Deutschland Abbruch thun könnten. Auf seinen Antrieb wurden von dem Kirchenrat zu Genf schleunigst drei Abgeordnete nach Paris gesandt, nämlich N. des Gallars, Arnauld und Gilbert. Sie hatten einen Bekenntnisentwurf in 35 Artikeln und einen persönlichen Brief Calvins an Fr. Morel zu überbringen. Unterdessen hatte die Synode am 26. Mai 1559 in einem Hause der Vorstadt St. Germain (**Rue des Marais St. Germain**, heute **Rue Visconti**, im sog. Hause des Vicomte) unter dem Vorsitze des Predigers Morel ihren Anfang genommen. Es waren ungefähr 14 Abgeordnete, Prediger oder Älteste, gegenwärtig (die Zahl ist sehr verschieden angegeben worden, von 11—72, wir geben diejenige des ältesten Protokolls). In den drei ersten Tagen wurde die Kirchendisziplin verfaßt, nach dem in Genf durch Calvin abgefaßten und dann in Poitiers angenommenen Grundsatze der Presbyterialverfassung. Nachdem die Synode die 40 Artikel der Disziplin festgesetzt hatte, also am 28. Mai, trafen die Genfer Abgesandten ein; sie legten den von Calvin ausgearbeiteten Bekenntnisentwurf der Versammlung vor, welche sich damit einverstanden erklärte. Nur weniges wurde geändert, indem man die zwei ersten Artikel des Entwurfes in sechs kürzere umwandelte, und einige Zeilen dem 6. und 8. Artikel beifügte, so daß das Symbol 40 Artikel wie die Disziplin enthält. Ihre Anordnung ist dieselbe wie diejenige der **Institutio Religionis Christianae** und des Genfer Katechismus von 1540. Das Symbol zerfällt in vier Teile, welche den vier Hauptdogmen: Gott, Christus, der heilige Geist, die Kirche entsprechen. Gotteswort, wie es in der heiligen Schrift offenbart wird, ist die einzige und allein unfehlbare Glaubensregel. Die heilige Schrift stützt ihre Autorität auf das Zeugnis des Geistes in der gläubigen Seele. Die Hauptdogmen sind wie in den **Sommaires**: Adams Fall, die Erbsünde, die gründliche Verderbnis der menschlichen Natur, die Erlösung durch Christi Blut, die lautere Gnade Gottes, die Rechtfertigung durch den Glauben. Die Prädestination wird mit Nachdruck gelehrt, doch ohne Supralapsarismus. In der Lehre vom Abendmahle wird Calvins Begriff von „dem Ernährtwerden aus der Substanz des Fleisches und Blutes Christi" festgehalten.

Nachdem das Glaubensbekenntnis von den Abgeordneten einstimmig angenommen worden, wurde es nach Chandieus Angabe „dem Volke vorgelesen, vorgeschlagen und von allen unterzeichnet, welche nach Zeit und Ortschaft beiwohnen konnten" (**Confirmation de la Discipline ecclésiastique, observée ès Eglises reformées du Royaume de France, 1566**). Es sollten Abschriften davon in dem Archiv jeder Gemeinde niedergelegt

werden, die Urkunde aber geheim bleiben und nur in äußerster Gefahr, dem König und dem Magistrat vorgelegt werden. Trotzdem wurde die Confessio Gallicana noch in demselben Jahre in der Schweiz sowie in Frankreich veröffentlicht. Calvins Entwurf wurde unter dem Titel: „Confession de foy, faite d'un commun accord par les Eglises qui sont dispersées en France et s'abstiennent des idolatries papales 5 (in 35 Artikeln) gedruckt. Die Pariser Rezension aber erschien unter dem Titel: „Confession de foy faicte d'un commun accord par les François qui désirent vivre selon la pureté de l'Evangile de NSJC. (1 Petri III). Die letztere wurde, von nun an, an der Spitze der französischen Bibel, anstatt des Sommaire gedruckt (s. Genfer Bibel von 1559). Da man sogar hoffte, daß der neue König, der junge Franz II. (26. Juni 10 1559), die Verfolgung vielleicht aufhalten würde, wenn er den wahren Inhalt der protestantischen Lehre erführe, so erschien die Konfession auch offiziell im Drucke mit einem an den König gerichteten Vorworte und wurde 1560 dem König im Schlosse Amboise überreicht. Darauf beschloß die zweite Nationalsynode in Poitiers (10. März 1561), daß acht Abgeordnete aus allen Provinzen sich an den Hof begeben und daselbst dem Könige 15 die Konfession mit einer Bittschrift von allen Gemeinden überreichen sollten. Dies geschah während des sognannten Colloque zu Poissy (1561). — Als durch den Vertrag von St. Germain en Laye (8. August 1570) die Ruhe und der Rechtsbestand der reformierten Kirche gesichert zu sein schienen, beschloß sie auf der nächsten Nationalsynode ihr Bekenntnis und ihre Verfassung vor der ganzen Welt kundzumachen. Die siebente National- 20 synode trat zu La Rochelle (2. April 1571) unter dem Schutze eines königlichen Patentes zusammen. Vertreten waren alle reformierten Gemeinden Frankreichs, Vorsitzender war der aus Genf herbeigerufene Theodor Beza; außerdem waren gegenwärtig: die Königin Jeanne d'Albret, Prinz Heinrich von Navarra (der nachmalige Heinrich IV.), der Prinz von Condé, Admiral von Coligny und viele andere Edelleute. Das Glaubensbekenntnis 25 wurde am ersten Tage der Synode vorgelesen, am letzten von allen Anwesenden unterschrieben. Die Synode bestätigte den von der Pariser Synode festgestellten Text, welcher im Jahre 1561 Karl IX. überreicht worden war. Diese Rezension ließ die Synode in drei Exemplaren auf Pergament aufschreiben, von allen Anwesenden unterzeichnen und von den drei Exemplaren je eins im Archiv von La Rochelle, Béarn und Genf nieder- 30 legen. Dieses Glaubensbekenntnis, welches seitdem den Namen Confession de La Rochelle erhielt, war mit der Kirchenzucht (Discipline) bei allen Vorkommnissen das erste und letzte, was die Kirche im Auge hatte. Bei Bildung neuer Gemeinden wurde es von allen, Geistlichen und Weltlichen, auch von den Professoren der Theologie unterzeichnet. Auf jeder Nationalsynode wurde es vorgelesen und mehrere Synoden fügten die 35 Erklärung bei, daß sie leben und sterben wollten im Festhalten dieser Konfession.

Zusätze zur Confessio Gallicana. Nur eine Synode, die von Gap (1603), wo D. Chamier Vorsitzender war, machte einen wichtigen Zusatz, nämlich folgenden Art. 31: „Und da der Bischof von Rom eine Monarchie in der Christenheit für sich aufgerichtet hat, indem er sich die Obergewalt über alle Kirchen und Pfarrer angemaßt 40 hat; da er sich so sehr erhoben hat, daß er sich Gott nennen und sich anbeten läßt, da er sich rühmt, alle Gewalt im Himmel und auf Erden zu besitzen, über alle kirchlichen Dinge zu verfügen, die Glaubenssachen zu entscheiden, die hl. Schrift zu autorisieren und nach seinem Belieben auszulegen, von den Gelübden und Eidschwüren zu entbinden, neue Gottesdienste zu ordnen, und, was die bürgerliche Ordnung betrifft, da derselbe Bischof 45 sich anmaßt, die gesetzliche Gewalt der Magistrate mit Füßen zu treten, indem er Königreiche wegnimmt, giebt oder wechselt, so glauben wir, daß er eigentlich der, in Gotteswort, unter dem Bildnisse der mit Scharlachbekleidung auf den sieben Hügeln der Weltstadt sitzenden Hure, welche über die Könige der Erde regiert, geweissagte Antichrist ist, und wir erwarten, daß der Herr, nachdem er ihn durch den Hauch seines Mundes gänzlich 50 geschlagen, ihn endlich durch den Glanz seiner Ankunft vertilgen wird, wie er es versprochen und schon begonnen hat." — Gegen diesen Artikel protestierte die Regierung so nachdrücklich, daß die nächste Synode denselben aus dem Glaubensbekenntnis ausmerzen mußte; dennoch behauptete dieselbe ihre feste Überzeugung, der Papst wäre der Antichrist. Die Synode zu Alais (1620) ergänzte das Glaubensbekenntnis, indem sie von allen Pre- 55 digern und Kandidaten einen Eid unterzeichnen ließ, worin man die Lehre der Dortrechter Synode, betreffend die Gnade und Erlösung, als Gotteswort und der Konfession unserer Kirchen ganz gemäß anzuerkennen und festzuhalten versprach. Die Nationalsynode zu Loudun (1659) war die letzte von Ludwig XIV. erlaubte Versammlung der Abgeordneten der reformierten Gemeinde; sie bestätigte das Bekenntnis von La Rochelle.

Der Verfall der „Confessio Gallicana“ (1685—1787). Während der Zeit der sogenannten Kirchen in der Wüste (Eglises du Désert) geschah eine merkwürdige Umwandelung in dem Ansehen des Symbols. In der ersten Hälfte dieses Zeitraumes pflegten die Synoden dasselbe von allen Predigern, Kandidaten (Proposants), Ältesten und Gläubigen, ebenso wie die alte Kirchenzucht unterzeichnen zu lassen (siehe z. B. die Akten der Generalsynode von 1726). Aber allmählich unter dem Einfluß der Genfer Kirche (welche im Jahre 1721 auf Anraten von J. Alp. Turrettini die alte Übung abgeschafft hatte) und unter Antoine Courts freisinnigem Geiste ließ man von dieser strengen Regel nach und begnügte sich mit dem Versprechen, „daß man die Lehre der Propheten und der Apostel festhalten würde, so wie dieselbe in den heiligen Büchern des A und NTs begriffen ist, und davon man eine kurze Übersicht im Genfer Katechismus besitzt“. Also schon vor der Sturm- und Drangperiode der französischen Revolution kam die Confession de la Rochelle außer Gebrauch. Sie war, ebenso wie die Generalsynode, durch das Gesetz vom 18. Germinal 1802 beiseite gelassen, welches die reformierte Kirche Frankreichs wieder aufrichtete.

Die Gegenwart: Versuche, ein neues Symbol aufzurichten. Die im September 1848 in Paris versammelten Abgeordneten, nachdem sie diesen Verfall des alten französischen Glaubensbekenntnisses dargethan hatten, wiesen den Vorschlag der H. Gasparin und F. Monod, ein neues aufzustellen, zurück und machten folgende Erklärung: „Es freut uns alle, auf der einzigen Grundlage, welche gelegt sein darf, dem gekreuzigten Jesus-Christus, unserem anbetungswürdigen Erlöser vereinigt zu sein. In ihm besitzen wir die echte Quelle des Lebens für jeden Christen, ebensogut wie das vollkommene Band der Einheit für die gesamte Kirche. Wir verleugnen weder die ruhmvolle Vergangenheit unserer Gemeinden, noch die ehrwürdigen Urkunden ihres Glaubens; indessen wollen wir die nicht minder ruhmvolle, durch unsere Urväter so teuer erworbene Freiheit der Gotteskinder nicht verringern, und darum erkennen wir keine andere Glaubensregel an, als Gottes ewiges Wort!“

Ganz anders gesinnt war die zu Paris im Juni 1872 versammelte Generalsynode. Die orthodoxe Mehrheit dieser, durch H. Thiers, damals Präsidenten der französischen Republik, auf Guizots Anraten berufenen Versammlung, versuchte den seit anderthalb Jahrhunderten an die Freiheit gewöhnten reformierten Gemeinden ein neues Symbol aufzudrängen. Vergebens leugneten und bekämpften die Führer der liberalen Minderheit die Gesetzlichkeit der Einführung einer obligatorischen Konfession in eine Staatskirche; vergebens bekannten sie ihren persönlichen Glauben in schriftgemäßen Worten. Professor Bois' Glaubensregel wurde von 61 Stimmen gegen 51 angenommen. Sie lautete folgendermaßen: „Die reformierte Kirche Frankreichs erklärt, daß sie den Grundsätzen des Glaubens und der Freiheit, auf welchen sie begründet wurde, treu bleibt. In Übereinstimmung mit ihren Vorvätern und Märtyrern in der Konfession von La Rochelle, mit allen Kirchen der Reformation in ihren Symbolen erhält sie die Autorität der heiligen Schrift in Glaubenssachen und bekennt das Heil durch den Glauben an Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, welcher um unserer Sünden willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt ist. Sie beweist also und hält fest, als Grundsatz ihrer Lehre, ihres Gottesdienstes und ihrer Disziplin die großen christlichen Thatsachen, welche in ihren religiösen Festlichkeiten dargestellt und in ihrer Liturgie, nämlich in dem Sündenbekenntnisse, dem apostolischen Symbol und in der Liturgie vom Abendmahle ausgesprochen sind.“

Ungeachtet der Protestation der liberalen Minderheit, welche dann sogar die Synode verließ, gelang es der orthodoxen Partei, dieses Glaubensbekenntnis vom Staatsrat als öffentliches Kirchengesetz einschreiben zu lassen. Aber als man versuchte, es für die Kandidaten der Theologie und für die Wahlmänner der Presbyterien und Kirchenräte obligatorisch zu machen, scheiterte man völlig. Die theologische Fakultät der Pariser Universität hat sich immer geweigert, es anzunehmen. Die Regierung der französischen Republik hat bis jetzt die symbollose Verfassung der reformierten Kirche aufrecht erhalten und sich sogar geweigert, die Erlaubnis zur Einberufung einer neuen Generalsynode zu geben, so lange die beiden Parteien, in welche die reformierte Kirche geteilt ist, sich nicht über die Bedingungen einer solchen Versammlung geeinigt haben. **G. Bonet Maury.**

Fraterherren, Fraterhäuser s. Brüder des gemeinsamen Lebens Bd III S. 472.

Fraticellen (Fraticelli, auch Fratricelli). — F. Ehrle, Die Spiritualen; ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen: ALKG I (1885), S. 509—570; II (1886), S. 106—164; III (1887), S. 553—623; F. Loofs, ThLZ 1887, S. 229; J. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des MA.s, II (München 1890), S. 417 ff., 606 ff.; Felice Tocco, I fraticelli o poveri eremiti di Celestino, secondo i nuovi documenti: Bollett. VII della Società storica Abruzzese, 1895, p. 117—159; Hausrath, Die Arnoldisten, Leipzig 1895, S. 262 ff.

Mit dem Namen Fraticelli (Diminutiv von frate, also „Brüderchen"; — die Schreibung fratricelli ist unrichtig) bezeichnet man die seit Ende des 13. Jahrhunderts aus der observantischen Partei des Franziskanerordens sich herausbildende antikirchliche Sekte, welche der Inquisition von da bis zum Schlusse des Mittelalters besonders viel zu thun gab. Der Name — an sich nur ein Kosename ohne schlimmen Nebensinn — haftet ursprünglich an jenen streng gerichteten franziskanischen Observanten, welche Cölestin V. 1292 mit seinen Pauperes eremitae zu einem Orden vereinigte und welche nach Wiederaufhebung dieses Ordens durch Bonifaz VIII. (1302) unter Führung des Angelus de Clareno ihre schroffe Opposition gegen die konventuale Mehrheit des Minoritenordens fortsetzte (s. d. A. „Cölestiner, Bd IV, S. 204). In belobendem Sinne gebraucht den Namen z. B. noch Bruder Philippus, der zeitgenössische Biograph jenes Angelus, wenn er in seinen Miracula b. Ang. Clar. (AS t. II Jun. p. 1101) einen „vir Deo devotus, frater Thomasius, pauper Christi fraticellus" erwähnt. Später zur Gesamtbezeichnung aller separatistisch gerichteten Minoriten von der strengen Observanz geworden, erhielt der Name mehr und mehr eine üble Bedeutuug und wurde eine der zumeist gebräuchlichen Benennungen gefährlicher Ketzersekten, gleichbedeutend mit Begardi (Beginae), oder mit Bizochi (d. i. quersack- oder ranzentragende Vaganten [von franz. besace]; vgl. die lex contra Bizochos aut Beguardos bei Boulay, Hist. Acad. Paris. t. III, 541), oder mit Lollardi (so besonders in den Niederlanden und in England), oder mit fratres de paupere vita, Pauperes Christi, u. s. f. Außer Mittelitalien (Umbrien und Toscana), wo die Benennung jedenfalls zuerst aufkam, wurden bald auch Unteritalien, Südfrankreich, Flandern und verschiedene Gegenden Deutschlands zu Schauplätzen des propagandistischen Treibens dieser Fraticellen und der auf ihre Unterdrückung abzielenden Maßnahmen der Inquisition. Im östlichen Mittelitalien scharten sich die so benannten Sektierer hauptsächlich um die Anhängerschaft jenes Clarenus (der übrigens für seine Person die Verbindung mit den mehr kirchlich gerichteten Observanten nie ganz gelöst hat; s. d. A. „Franz von Assisi", o. S. 212, 35), in Tuscien um Heinrich von Ceca, in den Abruzzen um die Cölestiner-Eremiten des Majella-Gebirges, besonders die der Abtei S. Spiritu bei Castro Morica (wo der aus Rom vertriebene Cola di Rienzi eine Zeit lang Schutz und Zuflucht fand; vgl. Papencordt, C. di Rienzi, 1841, Anhg Nr. 10), in Unteritalien um den ihnen günstig gesinnten Herzog Ludwig von Durazzo (der sich auf seinem Schlosse Monte S. Angelo von fraticellischen Predigern Gottesdienste halten ließ). Hier, sowie in den lateinischen Fürstentümern in Achaja und auf dem Peloponnes trat die fraticellische Sekte eine Zeit lang sogar als organisierte Hierarchie oder Gegenkirche unter eigenen Bischöfen auf, ähnlich wie anderwärts die Waldenser. — In Südfrankreich waren es namentlich die einst von Olivi geleiteten und an dessen Lehren und Grundsätzen festhaltenden Franziskanerklöster von Narbonne und Beziers, an welchen das Fraticellentum seine Stützen suchte. Aber auch weiter westwärts, in Toulouse und Umgebung scheint die Sekte ziemlich ausgebreitet gewesen zu sein, wie die (besonders zwischen 1318 u. 1352) zahlreichen Bluturteile zeigen, welche die tolosanische Inquisition über sie verhängte.

Im Punkte ihrer Lehren und praktischen Grundsätze unterschieden sich die Fraticellen von den strengeren Franziskaner-Observanten oder Spiritualen — mit welchen sie freilich vielfach unkritisch zusammen geworfen wurden — hauptsächlich dadurch, daß sie die Verbindung mit den kirchlich geregelten Minoriten sowie mit der Kirche und Hierarchie überhaupt gänzlich gelöst wissen wollten. Sie teilten mit den Spiritualen das eifrige Festhalten am Testament des hl. Franz und an der prophetischen Geschichtsansicht Olivis und Ubertins, aber sie gingen in der Ziehung praktischer Konsequenzen hieraus viel weiter als jene. Wie sie auch äußerlich — durch das Tragen kürzerer Kutten und schmutziger Quersäcke (besaces, s. o.), überhaupt durch verwahrlostes Aussehen — sich von den klösterlich regulierten Jüngern des hl. Franz unterschieden, so überboten sie selbst die schroffsten derselben, wie namentlich die Clarener, in Hinsicht auf fanatische Auflehnung gegen alle kirchliche Autorität. Die römische Kirche galt ihnen als eine fleischliche, von der christlichen Wahrheit abgefallene Gemeinschaft, die Päpste schon seit Cölestin V., zumal aber seit Johann XXII. als unwürdige, aller geistlichen Gewalt entkleidete Usurpatoren, die von

den kirchlichen Klerikern gespendeten Sakramente als unwirksam, die päpstlichen Ablässe sämtlich, mit Ausnahme des von Honorius III. gewährten Portiuncula-Ablasses, als ungiltig, u. s. f. Daß sie insgeheim abscheuliche Gebräuche und schändliche Laster geübt, wird ihnen erst von späteren Berichterstattern (z. B. von Prateolus, Elench. haeret. 5 p. 186) schuldgegeben, während die zeitgenössischen Quellen darüber schweigen. Besonders harte Verfolgungen ergingen über sie infolge der sie verdammenden Bulle Johanns XXII. vom 23. Januar 1318; so in Toulouse und Umgebung (vgl. o.), wo die von manchen ihrer Anhänger (z. B. einem Raymund de Buxo aus der Nähe von Mirepois) erpreßten Geständnisse der Inquisition den Weg zu umfassenden Verfolgungsmaßregeln bahnten; in 10 Mittel- und Unteritalien bes. seit 1321 (wo gegen sie unter dem Namen **fraticelli della opinione** eingeschritten wurde), sowie später unter Kardinal Albornoz seit ca. 1350; in Flandern seit 1322 zu wiederholten Malen (s. Fredericq, Corpus documentorum inquisit. Neerlandicae, II [1889], p. 172. 224 f.); in Florenz noch im 14. Jahrhundert (vgl. Döllinger, S. 606 f.). Zu Rom ist noch im Jahre 1466 eine Anzahl Fra- 15 ticellen nach grausamer Tortur hingerichtet worden, weil sie die Giltigkeit aller päpstlichen Ablässe außer jenem Portiuncula-Ablaß leugneten (s. Alb. Dressel, Vier Dokumente aus röm. Archiven, Berlin 1872, S. 29; auch Lea, Hist. of auricular confession and indulgences etc. III, p. 377). **Zöckler.**

Fratres barbati s. Mönchtum.

20 **Fratres gaudentes** s. Marianer.

Frauen bei den Hebräern s. Familie und Ehe Bd V S. 739, 11.

Frauenkongregationen, katholische. — Henrion-Fehr, Allgemeine Geschichte der Mönchsorden, Tübingen 1845 (bes. II, 311—410); P. Karl vom hl. Aloys, O. Carm., Die kathol. Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung auf der Erde, Regensburg 1835, 2. A. 25 1847; derselbe, Statistisches Jahrb. der Kirche oder gegenwärtiger Bestand des gesammten kathol. Erdkreises, Regensburg 1860—62; L. Badiche, Dictionnaire des ordres religieux etc., 4 vols., Par. 1858. B. Schels, Die neueren Frauengenossenschaften nach ihren rechtlichen Verhältnissen, Schaffhausen 1858; Schuppe, Das Wesen und die Rechtsverhältnisse der neueren relig. Frauengenossenschaften, Mainz 1868; Emile Keller, Les congregations religieuses en France, leurs 30 oeuvres et leurs services, Paris 1880; Manuel des oeuvres, institutions religieuses et charitables de Paris, Paris 1886; Maxime du Camp, La charité privée à Paris, ibid. 1886 (auch deutsch: Die Wohlthätigkeitsanstalten der christl. Barmherzigkeit zu Paris, 2. Aufl., Mainz 1887); G. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit, III, 1890, S. 414—448; Theodosia Bentzon, Les femmes du Canada français, Rev. des deux Mondes 1898, 15. Mai ff.; 35 Heimbucher, Kathol. Orden und Kongregationen, I, 505 ff.; II, 307 ff.; 422 ff.

Auch abgesehen von den durch berühmte Heilige (wie Benedikt, Franziskus, Dominikus ꝛc.) gestifteten bezw. deren Namen tragenden weiblichen Orden hat die religiös-soziale Entwickelung des neueren Katholicismus eine beträchtliche Zahl von Frauengenossenschaften erzeugt, deren Wirken im Dienste der Gesamtinteressen der römischen Kirche nicht allzu niedrig an- 40 geschlagen werden darf, und von welchen manche einzelne Gebiete der christlichen Liebesthätigkeit mit beträchtlichem Erfolge kultiviert worden sind und noch jetzt kultiviert werden. An denjenigen dieser Genossenschaften, welche als weibliche Zweige größerer Orden ins Leben traten, gehen wir hier vorbei; desgleichen an denjenigen, welchen wegen der hervorragenden Bedeutung ihrer Stifter oder Stifterinnen, sowie wegen ihres in weiten 45 Kreisen geübten Einflusses besondere Artikel gewidmet werden mußten (z. B. Birgittinnen, Englische Fräulein, Ursulinerlinnen, Salesianerinnen, Barmherzige Schwestern ꝛc.). Was hier gegeben werden soll, ist lediglich eine gedrängte Übersicht über kleinere uud mehr nur lokalkirchengeschichtlich belangreiche Erscheinungen auf dem Gebiet des weiblichen Ordens- und Genossenschaftswesens der römischen Kirche. Wir gehen dabei chronologisch zu Werke, 50 indem wir aus den Erscheinungen der vier Jahrhunderte seit Ende des Mittelalters jeweilig die wichtigsten herausheben.

I. Schon das ausgehende Mittelalter und das 16. Jahrhundert, letzteres im Zusammenhang mit den auf religiösen Jugendunterricht und Charitaswerke gerichteten Bestrebungen der katholischen Kontrareformation, sahen eine Anzahl Schwesterschaften oder Frauen- 55 vereine ins Leben treten, welcher hier zu gedenken ist. Zu den namhaftesten dieser Produkte des religiösen Associationstriebes in der katholischen Frauenwelt beim Übergang zur neueren Zeit gehören:

die **Oblate di Tor de' Specchi**, ein römischer Krankenpflegerinnenverein, 1425 unter Martin V. durch Francesca Romana aus Trastevere gegründet als Genossenschaft der „Geweihten Frauen vom Turm (oder Palast) der Familie Specchi" und ausgezeichnet durch aufopferndes Liebeswirken sowohl der Stifterin wie ihrer Nachfolgerinnen bis herab in unser Jahrhundert (s. Pastor, Geschichte der Päpste rc., I, 181 f.);

die **Konzeptionistinnen** oder der Orden „von Mariä Empfängnis", gestiftet 1484 zu Toledo von der Clarissin Beatrix de Silva, bestätigt durch Papst Innocenz VIII. 1489 (vgl. Fehr, I, 263) — der ältere Vorgänger einer später (1617) in Verbindung mit Peter Fouriers lothringischer Kongregation de Notre Dame zu Nancy entstandenen Frauenkongregation „zur unbefleckten Empfängnis der hl. Jungfrau" (ebd. II, 74);

die **Magdalenerinnen** (Madelonettes) von Metz und von Paris, erstere 1432, letztere 1492 gestiftet als Vereine von Büßerinnen zur geistlichen Pflege gefallener Frauen (vgl. den bes. A.);

die **Ambrosianerinnen** (ca. 1475), s. d. A. I, 439, 42;

die **Angeliken** und **Guastallinnen** der Luise Torelli (1530 ff.), s. d. A. „Angelikenorden" I, 518 f.;

die **Ursulinerinnen** der Angela Merici (1535 ff.) — s. d. A.

die **Dimessen** (d. h. „Demütigen"), 1584 gestiftet durch die Veroneser Witwe Dianira Valmarana zum Zweck des weiblichen Jugendunterrichts und der Krankenpflege, bestätigt durch den Kardinalbischof Augustin Valier und seitdem auch anderwärts in Italien verbreitet;

die **Töchter von Mariä Reinigung**, 1590 zu Arona im Mailändischen gestiftet, hauptsächlich für weibliche Jugenderziehung (nicht zu verwechseln mit den neuerdings durch Kanonikus Pasquier in Tours [1834] gestifteten „Schwestern von Mariä Reinigung" [vgl. Heimbucher I, 538; II, 426]).

II. Zahlreicher sind die hierher gehörigen Gründungen des, überhaupt auf ordensgeschichtlichem Gebiete ungemein produktiven 17. Jahrhunderts. Betreffs einiger der wichtigsten, wie die Visitantinnen (Salesianerinnen), die Filles de Charité des Vincenz von Paul und die Englischen Fräulein der Maria Ward, muß auf die betreffenden Artikel verwiesen werden. Erwähnung mögen hier finden:

die **Töchter U. L. Fr. von Bordeaux** (Filles de N. Dame de B.), 1607 von Jeanne Lestonac, Marquise von Montferrat, für katholische Mädchenerziehung gestiftet und von Paul V. bestätigt, eine noch neuerdings im Besitze von über 30 Häuser in Frankreich und gegen 20 in Spanien, Italien und Amerika befindliche Kongregation;

die **Schwestern der christlichen Lehre von Nancy**, 1615 für Krankenpflege und weiblichen Jugendunterricht gegründet von dem lothringischen Priester Vatel (daher auch Vatelottes genannt), noch jetzt bei einer Mitgliederzahl von ca. 900 Schwestern im Besitz von 200 Häusern befindlich (Heimbucher II, 426 ff.);

die **Töchter des Calvarienbergs**, 1619 für Kleinkinder- und Armenpflege von Virginia Centurione in Genua († 1651) gestiftet und teils nach ihrem ursprünglichen Sitz, dem Hause S. Maria del refugio in Monte Calvario benannt, teils mit Bezug auf ihr zweites Haupthaus, welches der Marchese Emmanuel Brignole ihnen gestiftet, als „le Suore Brignole" bezeichnet, seit 1833 auch in Rom angesiedelt, wo sie neben der Kirche S. Norbert auf dem Esquilin ein ansehnliches Haus besitzen (s. A. M. Centurione, Vita di Virginia Centurione-Bracelli, Genua 1873 und Heimbucher II, 427);

die **Frauen des fleischgewordenen Worts** (Religieuses du Verbe incarné), 1625 zu Lyon von Jeanne Maria Chézard († 1670) zum Zweck der Verehrung des Altarsakraments gestiftet, gegenwärtig in drei Abteilungen gegliedert, von welchen die erste dem ursprünglichen kontemplativen Zwecke sich widmet, die zweite katholische Töchterpensionate bei strenger Klausur leitet, die dritte ambulantem Krankendienste obliegt (KKL VIII, 1285 und Heimbucher a. a. O.);

die **Töchter vom hl. Kreuz**; gleichfalls 1625 ins Leben getreten und zwar zu Roye in der Pikardie, durch die Thätigkeit des Pfarrers Guérin, seit 1668, gegliedert in eine religiöse Kongregation mit einfacher Gelübdeablegung und mit dem Hauptsitz in Paris, sowie in eine weltliche Kongregation, welche katholischen Mädchenunterricht, besonders unter dem Landvolk betrieb; später, seit Anfang unseres Jahrhunderts, in sieben von einander unabhängige Kongregationen von verschiedener Stärke geteilt, z. B. die Religieuses de la Croix (mit St. Quentin als Hauptsitz), die Soeurs de la Croix (mit Lavaux als Mutterhaus), die Filles de la Croix, mit dem Mutterhause in Saint-Brieuc (vgl. Streber: KKL VII, 1090 f.);

die Schwestern von der Barmherzigkeit Jesu (Soeurs hospitalières de la miséricorde de Jésus), 1630 zu Dieppe für Krankenpflege und Pflege alter Leute begründet und noch jetzt in Gestalt verschiedener von einander unabhängiger Häuser in Frankreich bestehend (Heimbucher I, 534);

5 die Büßerinnen U. L. Fr. von der Zuflucht, 1631 von Maria Elisabeth vom Kreuze († 1649) zu Nancy als Asyl für reuige Sünderinnen gegründet, drei Jahre später durch Urban VIII. auf Grund einer Augustinerregel (mit einigen jesuitischen Zuthaten) päpstlich bestätigt, und noch jetzt in 10 Diöcesen Frankreichs ansäßig (Helyot IV, 344—361; Stahl, KKL II, 1451 f.; Heimbucher I, 534);

10 die Frauen U. L. Fr. von der Barmherzigkeit, 1633 zu Aix von dem Oratorianer Antoine Yvan († 1653) gestiftet zu dem Zwecke, das Leben der hl. Jungfrau durch fromme Zurückgezogenheit nachzuahmen und arme Mädchen christlich zu erziehen (vgl. die Biographie Yvans von Gondom, Paris 1660, sowie Helyot IV, 385 ff.);

die Hospitalfrauen des hl. Josef von Bordeaux, gestiftet 1638 zur Er-15 ziehung von Waisenmädchen durch Maria Delpech de l'Estang, später mittelst Ablegung der feierlichen Gelübde in La Rochelle (1672) fortgebildet zu einer denselben Zweck verfolgenden „Kongregation von Jesus, Maria und Josef" oder „von der geschaffenen Trinität" (Religieuses de la Congrégation de s. Josef, de la Trinité créée), auch wohl kurzerhand Josefitinnen oder Josefschwestern, genannt (s. Streber, A. „Josefiten" im 20 KKL[2] VII, S. 1875);

die Schwestern von der Zuflucht oder Damen von St. Michael, ein 1644 zu Caen durch P. Eudes ins Leben gerufener Büßerinnenorden, dessen Hauptsitz früher Caen war, jetzt aber das große Kloster oder Magdalenium St. Michael zu Paris ist (daher jener zweite Name), außer welchem die Genossenschaft noch 23 Häuser besitzt (vgl. d. A. 25 „Eudes, Eudisten" Bd V S. 574, 45, sowie Helyot IV, 399—405; Heimbucher I, 531 f.);

die Nonnen U. L. Fr. von der Gnade, auch „Schwestern des hl. Thomas von Villanova" genannt), gestiftet 1660 zu Lamballe in der Bretagne durch den Augustinereremiten Angelus Le Proust († 1697), ursprünglich nur ein Hospitaliterinnen-Orden, der aber neuerdings in seinen (über 100) Anstalten auch Jugendunterricht erteilt (Helyot III, 30 69—72; Heimbucher I, 537);

Die Schwestern vom Jesukinde, zum Zweck weiblichen Jugendunterrichts 1674 durch Abbé Roland in Rheims gestiftet und wesentlich nur in der Diöcese Rheims ausgebreitet, aber bald nachher unter gleichem oder ähnlichem Namen auch anderwärts nachgebildet, z. B. in Soissons, Neuchatel, Claveizolles; neuerdings auch in England (als 35 Sisters of the Holy Child Jesus) vertreten, desgleichen in Japan (s. KKL[2] VII, 456);

die Frauen vom hl. Maurus und der Vorsehung, 1681 von dem frommen Minimenpater Nikolaus Barré zu Paris gegründet mittelst Vereinigung eines schon älteren wirklichen Vorsehungsvereins mit der seit 1678 in Paris (in einem Hause des hl. Maurus) bestehenden, gleichfalls von Barré ins Leben gerufenen Schwesterschaft 40 „der christlichen und liebreichen Schulen vom Jesuskinde"; seit Barrés Tode (1686) besonders begünstigt durch Louis XIV, der zu St. Cyr für diese Frauen ein „königliches Ordenshaus" errichten ließ; gegenwärtig noch mit etwa 40 Häusern in Frankreich und verschiedenen Niederlassungen in den französischen Kolonien bestehend (Heimbucher I, 441; II, 444).

45 Die Nonnen vom hl. Josef vom guten Hirten (du bon Pasteur), 1666 zu Clermont vom Kanonikus Laborieux zur geistlichen Pflege gefallener Jungfrauen gestiftet, sowie die Töchter vom guten Hirten, gegen 1690 zu gleichem Zwecke in Paris durch die niederländische Konvertitin Maria de Combé (geb. Cyz aus Leiden, † 1692) gegründet, wurden die Vorläuferinnen der jetzigen „Frauen vom guten Hirten", 50 welche zugleich ein Entwickelungsprodukt jener 1644 von P. Eudes in Caen gestifteten „Schwestern von der Zuflucht" (s. o.) bilden. Diese neuere Kongregation vom guten Hirten — eine der größten weiblichen Genossenschaften des heutigen Katholicismus, mit 93 Häusern in den verschiedenen katholischen Ländern Europas (dabei auch 13 deutschen), 51 in Amerika und 14 in den drei übrigen Weltteilen — entstand dadurch, daß die 55 Oberin des Hauses der Zufluchtsschwestern in Tours, Marie de Sainte-Euphrasie Pelletier († 1868), im Jahre 1828 fünf ihrer Schwestern nach Angers entsandte, wo diese ein während der Revolutionszeit untergegangenes Haus von Filles du Bon Pasteur wieder eröffneten. Dieses später von der Pelletier selbst als „Generaloberin" geleitete Haus zu Angers bildet jetzt den Centralsitz der Kongregation (vgl. Buß, der Orden des guten 60 Hirten, Schaffhausen 1851; Pfeiffer, Der Orden des g. H., mit Lebensskizze der ehrw.

Mutter . . . Pelletier, Regensburg 1889; Portais, La Servante de Dieu, Marie de S. Euphr. Pelletier, sa vie, son oeuvre, ses vertus, 2 vols., Paris 1894; H. Pasquier, Leben der ehrw. M. ꝛc., 2 Bde, Regensburg 1896. Vgl. Heimbucher I, 531. 533; II, 309—311.

III. Im 18. Jahrhundert läßt die Produktion auf diesem Gebiete allmählich nach, ohne doch ganz zu erlöschen. Hervorzuheben sind hier u. a.:

Die Töchter der Weisheit, 1719 zu St. Laurent (Diöcese Luçon) von Maria Luise Trichet gegründet; organisiert und ausgebreitet besonders durch den zweiten Superior der Priesterschaft du Saint-Esprit René Mulot († 1749), gegenwärtig in ihren ca. 200 Häusern (meist in Frankreich, zum Teil auch in England) der Pflege verschiedener Zweige christlicher Wohlthätigkeit, u. a. auch der Taubstummenerziehung, obliegend (Fehr II, 373—379; Heimb. II, 447);

die Töchter des guten Heilands, 1720 zu Caen von Anna Leroy gestiftet und sich der Linderung von allerlei Arten menschlichen Elends, und auch der Irren- und Taubstummenpflege widmend, gegenwärtig in ihrem Haupthause zu Caen über 800 Irre und sonstige leidende Personen weiblichen Geschlechts verpflegend (Fehr II, 379—381; Heimb. II, 447);

die Nonnen von Mariä Opferung (Presentation Nuns), eine irländische Frauenkongregation zur Erteilung unentgeltlichen Unterrichts für arme Kinder, 1756 zu Cork von Nano Nagle gestiftet und von da aus in 29 Filialen über Irland, zum Teil auch in Britisch-Indien verbreitet (Heimb. II, 448), — später (1797) als Soeurs de Présentation (oder Dames blanches) auch auf französischem Boden nachgebildet durch Marie Rivier († 1838) und von da seit 1853 nach Canada verpflanzt (Heimb. II, 449);

die Schwestern der Vorsehung in Lothringen, 1762 zu Metz durch den Priester und späteren Missionar Moye († 1794) gegründet und noch jetzt an mehreren lothringischen Orten für Jugendunterricht und Krankenpflege thätig (Fehr II, 382—384); — gleichnamige Vereine etwas später auch zu Straßburg, Rappoltsweiler ꝛc. entstanden, desgleichen zu Evreux in der Normandie 1775, wo der so benannte Verein auch unter dem Namen der „Schwestern von den kleinen Freischulen" (Soeurs des petites écoles) besteht (Heimb. II, 441);

die Frauen vom h. Sakrament oder vom h. Justus (de St. Juste), 1773 zu Mâcon für Mädchenerziehung und Krankenpflege begründet, später (1823) durch eine gleichnamige, in Romances (Diöcese Valence) entstandene Kongregation nachgebildet und von dieser letzteren an Stärke übertroffen (Heimb. II, 449).

IV. Im 19. Jahrhundert, und zwar nicht erst seit der Epoche der Restauration, sondern schon zur Zeit des ersten Kaiserreichs, wächst die Zahl der hier in Rede stehenden Institute fast ins Unermeßliche. Das von Heimbucher (II, 450—466) gegebene, in drei Unterepochen gegliederte Verzeichnis macht aus den Jahren 1800—1820 nicht weniger als 29, für die Zeit von 1821 bis zur Mitte des Jahrhunderts 33, für die Zeit seit 1850 50 neue Gründungen namhaft. Erschöpft wird damit der ganze Vorrat schwerlich. — Von denjenigen Vereinen, welche durch Neubelebung oder Wiederherstellung früher erfolgter Gründungen ins Leben traten, wurden mehrere schon bisher erwähnt. Im übrigen seien noch genannt:

Damen des heiligsten Herzens Jesu (Dames du sacré coeur), gestiftet 1800 von Magdalena Sophia Barat († 1865); s. darüber, sowie über die ähnlich benannten Kongregationen, den A. „Herz-Jesu-Kultus".

Kreuzschwestern vom h. Andreas, 1806 zu Puy (Diöcese Poitiers) von Elisabeth Béchier und dem Priester André Hubert Fournet († 1834) für Kindererziehung und Krankenpflege gestiftet, gegenwärtig in ihren ungefähr 380 (meist französischen) Häusern gegen 2500 Schwestern zählend (s. Streber, Art. „Fournet" im KKL² IV, 1640 f.). Nicht zu verwechseln mit diesem großen Verein der „Andreasschwestern" ist die viel kleinere Kongregation der „Vorsehungsschwestern vom h. Andreas" zu Forbach in Lothringen (auch „Forbacher Schwestern"), gestiftet 1820; s. Fehr II, 395.

Schwestern der ewigen Anbetung (Adoratrices perpetuae), 1807 von Caterina Sordini (später als Franziskanertertiarierin genannt Maria Magdalena de Incarnatione, † 1824) in Rom gestiftet zum Zweck der beständigen Adoration des Altarsakraments sowie zur Sühne der demselben zugefügten Beleidigungen, gegenwärtig im Besitz von vier Häusern: in Rom, Turin, Neapel und Innsbruck (vgl. Ph. Seeböck, Lebensgeschichte der Dienerin Gottes Schw. Mar. Magd. v. d. Menschwerdung, Innsbr. 1890).

Schwestern der heiligen Sophia, ein 1807 zu Metz entstandener Verein für katholische Mädchenerziehung, seit 1824 mit den Dames du sacré coeur vereinigt.

Schwestern der heiligen Christina, gleichfalls 1807 in Metz gestiftet (durch eine Madame Tailleur) und gegenwärtig hier, sowie in etwa 70 Tochteranstalten in den 5 Diöcesen Metz, Chalons, Verdun und Rheims der Erteilung unentgeltlichen Jugendunterrichts obliegend.

Töchter Jesu, 1809 zu Verona vom Priester Pietro Lionardi gegründet zur Leitung von Mädchenschulen; später nachgebildet durch mehrere (im ganzen vier) gleichnamige und auf demselben Gebiete arbeitende Frauenkongregationen in Frankreich (KL[2] 10 VI, 1463 f.).

Frauen vom guten Beistand (du bon secours), 1810 zu Aurignac vom Abbé Desentis und der verwitweten Baronesse de Benque zum Zweck der Kranken- und Armenpflege gestiftet und dem Schutze des hl. Vincent von Paul, als des Vorbildes für ihre Arbeiten, unterstellt; gegenwärtig in Frankreich 160 Häuser mit über 4000 Mitgliedern 15 zählend.

Loreto-Schwestern (Loretinerinnen, Frauen von Loreto) heißen drei kurz nacheinander entstandene Frauenkongregationen: eine nordamerikanische, entstanden zu Loreto in Kentucky 1812 zum Zwecke weiblicher Jugenderziehung, eine französische, gestiftet 1821 in Bordeaux zur Versorgung und geistlichen Pflege stellenloser Dienstmägde, und eine 20 irländische, gestiftet 1822 zu Dublin durch Miß Frances Ball auf Grund der Regel der „Englischen Fräulein" (s. Bd V S. 392, 37).

Josephsschwestern nennen sich mehrere zu verschiedenen Zwecken gegründete weibliche Genossenschaften. Die von Chambery in Savoyen (seit 1808) betreiben katholischen Elementarunterricht für Knaben und Mädchen (sowie nebenbei katholische Propaganda, be-25 sonders in ihren skandinavischen Instituten in Kopenhagen und Christiania); die von E. Anna Seton 1809 zu Emmitsburg in den Vereinigten Staaten gestiftete betrieb Armen- und Krankenpflege, wurde aber 1850 mit den Barmherzigen Schwestern des Vincenz von Paul vereinigt; die Lyoner Josephsschwestern (seit 1821) leiten weibliche Gefangenenanstalten und widmen sich der Fürsorge für aus solchen entlassene Sträflinge.

30 Frauen von der h. Dreifaltigkeit (Soeurs oder Dames de la S. Trinité) heißt ein 1824 zu Valence entstandener Verein für Armenschulunterricht, Waisenerziehung und Spitalpflege, der jetzt durch 13 Diöcesen Frankreichs verbreitet ist und in Algerien ca. 20 Häuser besitzt.

Maria-Hilfschwestern (Soeurs de N. D. du bon secours), als Mädchen-35 erzieherinnenverein 1827 zu Paris in der Rue Casette von Madame de Montal gegründet und von da auch in andere Städte Frankreichs übergegangen (s. Max. du Camp, deutsche Ausg., S. 124 ff.). Verschieden von dieser Schwesterschaft ist die 1854 von Abbe de Soubiran zu Paris und zu Castelnaudary ins Leben gerufene Kongregation der Soeurs de Marie-Auxiliatrice, welche außer erziehender Einwirkung auf die Jugend auch 40 Krankenpflege und Leitung von Asylen für Arbeiterinnen und Lehrmädchen in ihrem Programm hat (Du Camp, S. 164 ff.).

Damen der h. Vereinigung (de la Sainte Union) heißt die 1838 vom Priester Debrabant in der Erzdiöcese Cambrai gestiftete Erziehungs- und Unterrichtsgenossenschaft, deren Haupthaus sich in Douais befindet und welche sowohl in Nordfrankreich wie in 45 Belgien zahlreiche Niederlassungen (mit weit über 500 Schwestern) zählt. Schon älteren Ursprungs, aber weit weniger verbreitet, ist die gleichnamige Kongregation, welche ihren Hauptsitz zu Fontenay le Comte (Diöcese Luçon) hat.

Schwestern U. L. Frau von Salette, entstanden 1852, gleichzeitig mit dem zu Grenoble damals sich bildenden Verein von Missionaren U. L. Fr. v. Salette, welche 50 unter den nach diesem Wallfahrtsorte Pilgernden Seelsorge betrieben. Der weibliche Verein desselben Namens (nur 4 Konvente mit ca. 60 Frauen) leitet mehrere Waisenhäuser und Idiotenanstalten.

Gesellschaft von Maria Reparatrix (de Marie-Réparatrice) nennt sich ein 1855 zu Paris von der verwitweten Baronesse Emilie d'Hooghvorst gegründeter Verein, 55 dessen Schwestern zu beständiger Sakramentsanbetung verpflichtet sind, Paramente für arme Kirchen anfertigen, auch Katechismusunterricht erteilen und geistliche Übungen leiten. Das Mutterhaus des in zahlreichen Niederlassungen über fast alle katholischen Länder Europas verbreiteten (auch in Palästina, Ostindien, Reunion, Mauritius ꝛc. angesiedelten) Vereins befindet sich in Rom (s. Delaporte, La société de Marie-Réparatrice, 60 Paris 1891).

Töchter der göttlichen Liebe gründete 1868 Franziska Lechner in Wien, behufs Vermittelung von Stellen für dienstsuchende Mädchen, Ausbildung armer Waisenkinder zu Dienstmädchen und Gewährung von Asylen für nicht mehr dienstfähige ältere Frauenspersonen. Gegenwärtige Stärke: über 400 Schwestern mit ca. 30 Anstalten (H. Pesch, Die Wohlthätigkeitsanstalten der christl. Barmherzigkeit in Wien, S. 48 ff.).

Missionsschwestern U. L. Frau von den Missionen Afrikas (oder kürzer: „U. L. Fr. von Afrika"), auch wegen ihrer Ordenstracht „weiße Schwestern", heißt der weibliche Zweig der 1868 vom Kardinalerzbischof Lavigerie v. Algier († 1892) behufs Katholisierung des dunklen Erdteils gegründeten Société des missionaires de Notre-Dame des missions d'Afrique. Anfangs nur mit Waisenpflege, Spitaldienst und anderen Charitaswerken in Algier beschäftigt, sind seit 1894 diese Schwestern aufs centralafrikanische Missionsfeld mit eingetreten, wenn auch vorerst nur in kleineren Abteilungen. Vgl. Heimbucher II, 408—412 und die daselbst angeführte Schrift: „Einige Schriftstücke über die Kongregation der Missionsschwestern von U. L. Frau der Missionen Afrikas", Maastricht 1887.

Indische Schwestern U. L. Frau von den sieben Schmerzen, 1876 gegründet zum Zweck katholischen Schulunterrichts auf dem indischen Missionsgebiete.

Indische Schwestern der h. Anna, 1877 zu Tritschinapoli aus eingeborenen Witwen höheren Standes gebildet, zum Zweck der Waisenpflege, der Leitung von Spitälern und Pensionaten für Witwen ꝛc.

Schwestern der h. Anna in Canada (oder Canadische Anna-Schwestern), zur Leitung von Spitälern in Montreal, Vancouver, Trois-Riviers ꝛc. (s. Heimbucher II, 464 f., wo über noch einige derartige neuere Hilfsinstitute für katholische Missionen Mitteilungen gegeben sind). **Zöckler.**

Frayssinous, Denis, gest. 1841. — Guizot, Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne, S. 66—70; J. Bastide, A. Frayssinous, in der Encyclopédie des Sciences religieuses, Paris 1877—82, Bd 5.

Frayssinous (Denis, Graf v.), einer der hervorragendsten Prälaten unter der neueren gallikanischen Geistlichkeit, ward am 9. Mai 1765 zu Curieres in der Gascogne geboren, von seinem Vater für die Rechtswissenschaft bestimmt, aber durch eigene Neigung zu den theologischen Studien getrieben. Nachdem er letztere beendigt und die höheren Weihen empfangen hatte, begann nach der Abschließung des Napoleonischen Konkordates mit dem Papst im Jahr 1801 eine größere Bewegung der Priester gegen den Materialismus und Atheismus der herrschenden Philosophie. Obschon Frayssinous eifriger Royalist war, widersetzte sich die Regierung doch nicht dessen zahlreich besuchten Vorträgen in der Kirche des Carmes zu Paris, ja sie ließ ihn zu einem der Inspektoren der Pariser Akademie ernennen und ihm ein Kanonikat bei der Kirche Notre Dame übertragen. Doch mußten ihm 1809 seine Vorträge in der Kirche St. Sulpice untersagt werden, weil er zu offen gegen die bestehenden Einrichtungen und Grundsätze des Kaiserreichs sprach. Mit den Bourbonen kehrte der mutige Redner auf seine Kanzel zurück und predigte aufs eindringlichste für die Sache der Restauration und die neue Erhebung des „Thrones und Altares". Bei der Rückkehr Napoleons von Elba flüchtete Frayssinous in die Berge von Aveyron und lebte hier in Stille, bis der wieder in Paris eingesetze Ludwig XVIII. ihn 1815 zu einem der fünf Mitglieder ernannte, welche die Errichtung des öffentlichen Unterrichts besorgen sollten. Im schnellen Lauf ward er nun von 1821 an zum ersten Almosenier und Hofprediger des Königs, dann zum Titularbischof von Hermopolis, Großoffizier der Ehrenlegion, Grafen und Pair von Frankreich promoviert; sodann wurde er Großmeister der französischen Universität (d. h. Minister des öffentlichen Unterrichts) und Minister der geistlichen Angelegenheiten, und unterstützte kräftig die Pläne Karls X., den Geist jesuitischen Kirchentums zur Herrschaft im Staat und selbst über die Staatsgesetzgebung zu erheben. Nach vier Jahren mußte er wegen dieser Begünstigung der Jesuiten aus dem Ministerium ausscheiden, blieb aber noch in vollem Genusse der königlichen Gnade, und empfing 1829 die feuille des bénéfices, oder das Recht der Präsentation für die Erzbistümer, Bistümer und andere geistliche Titel. Die Julirevolution entsetzte ihn seiner Ämter; er huldigte Louis Philipp nicht, sondern ging nach Rom. Von hier aus kehrte er zwar nach Paris zurück, ward aber alsbald zu Karl X. abberufen, um die Erziehung des Herzogs von Bordeaux zu leiten. Seit 1838 nach Frankreich zurückgekehrt, lebte er in stiller Zurückgezogenheit, und starb zu St. Geniès in der Gascogne am 12. Dezember 1841. Sein Leben ward von Baron Henrion 1842 beschrieben. Seine bedeutendsten

Schriften sind seine 1818 zuerst erschienenen „les vrais principes de l'église gallicane" und seine 1828 in 3 Bänden veröffentlichte „Défense du Christianisme". In ersterer Schrift erklärt er den römischen Stuhl als das Centrum, dem alles zustrebe, aber nicht als die Quelle, aus welcher alles fließe. Die Kirche sei keine reine Monarchie, ebensowenig eine Demokratie, sie sei eine aristokratische Monarchie. Die Infallibilität des Papstes beruht nach ihm bloß auf der gesamten Kirche. Der Papst kann irren, selbst in Glaubensartikeln, aber er kann vermöge des Geistes der Wahrheit, welcher in der Kirche waltet, nicht auf die Länge im Irrtum verharren. Als ebenso begeisterter Schirm- und Schutzvogt der katholischen Kirche tritt er in seiner berühmten Verteidigung des Christentums auf, indem er nicht bloß alle ihre Rechte aufs eifrigste in der beredtesten Sprache wahrt, sondern ihr auch jeglichen Übergriff und Eingriff in die staatlichen Verhältnisse zu sichern bemüht ist. **Pressel † (Pfender).**

Frecht, Martin, gest. 1556. — Serpilius, Epitaphia 67 ff.; Fischlin MThW 1, 42. Suppl. 36 ff.; Schelhorn, Beitr. 2, 158; Schnurrer, Erl. der w. K. u. Ref.-G. S. 409, 448; Weyermann, Nachrichten von Gelehrten, Künstlern u. a. merkw. Pers. a. Ulm (Ulm 1798) S. 221 bis 223; derselbe in Schuhkraft, Stuttgarter Armenfreund 1824, Nr. 32—52; G. Veesenmeyer, Denkmal der einheim. u. fremden Theol., welche in Ulm zu der wirkl. Einführung der Ref. das. 1531 gebraucht wurden S. 30—41; Keim, Ref. der Reichsstadt Ulm (Stuttgart 1851); Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der ev. theol. Fakultät der Univ. Tübingen, S. 16 ff.; Württemb. KG. (Stuttgart u. Calw 1893); G. Bossert, Das Interim in W. (Halle 1895); Keidel, Ulmische Ref.-Akten. WVjh, NF 4, 255—343; Giesel, Ulmer Visitationsprotokolle, WVjh. 1886, 204—223. Beschreibung des Oberamts Ulm, herausgegeben vom kgl. stat. Landesamt 1897 2 Bde: Töpke, Matrikel der Univ. Heidelberg, AdB (Wagenmann) 7, 325 bis 327; A. Sam (Keim) RE 20^1, 681; Seb. Fischer, Chronik von Ulm ed. Gust. Veesenmeyer, 1896; Briefe von Fr. Fechtii Suppl. hist. eccl. XVI saec. (Epistolae ad Marbachios) 5, 29, 36; Hottinger, Hist. eccles. NT 2, 817. 9, 49; Hummel, Ep. inedit. 35—49. Vgl. Epp. ab eccles. Helvet. Reform. scr.; Ballenstädt. vita Althameri p. 22; Sixt, Sutel S. 226; Bindseil, Suppl. 206, 220, 230. Beitr. z. bayr. KG ed. Kolde 2, 40. 3, 89 ff; Tschackert, Ungedr. Briefe zur allg. Ref.-G. Nr. 17, 20. Briefe an seine Gattin, WVjh. 1881, 252—255, 1882, 251—265. Viele in der Simlerschen Sammlung in Zürich (vgl. Keim, Blarer in den Anm.); die anderthalbhundert Briefe, welche G. Veesenmeyer noch 1831 besaß, sind noch nicht wieder aufgefunden. Frechts Briefwechsel, in der Weise von Jonas Briefwechsel ed. Kawerau bearbeitet, wäre für die allg. u. provinz. Ref.-G. von großem Wert. Ueber Frechts Tagebuch vom Religionsgespräch in Worms 1540 und in Regensburg 1541 vgl. Schelhorn, Amoenit. 14, 469.

Martin Frecht, Sohn des gleichnamigen Zunftmeisters der Schuhmacherzunft und Ratsherrn, geb. in Ulm 1494, gehörte einer alten bürgerlichen Familie an (? Vreihto 1292), studierte in Heidelberg Philosophie und Theologie (inskr. 22. Januar 1513), wurde 1515 Baccalaureus (15. Mai via antiqua), 1517 Magister, später Licentiat der Theologie und lehrte erst Philosophie in humanistischem Geist, war 1523/26 Dekan der Artistenfakultät und stand schon als solcher in Ansehen. Seb. Münster nennt ihn 1525 in der von Frecht veranlaßten hebr. lateinischen Ausgabe des Predigers Salomo doctissimus vir et apud Budorensem academiam magni nominis, wie denn auch am 3. Januar 1525 der dreizehnjährige Rektor der Universität Gr. Christoph von Henneberg sich Fr. vom Senat zum Leiter und Berater erbat. 1529 bekam er die theologische Professur Scheibenhards, wurde 1530/31 Rektor und war zugleich provisor domus Dionysianae. Mit Brenz und Butzer begeisterter Zuhörer bei der Disputation, welche Luther am 26. April 1518 in Heidelberg hielt, befreundet mit seinen Studiengenossen Brenz, Isenmann, Löner, Butzer und dem etwas älteren Schnepf, aber auch mit Blarer, Kapito, der ihn eine Zierde der Universität Heidelberg nannte, und Ökolampad, der ihn als frommen, gelehrten, beredten, der Sprachen nicht unkundigen Mann rühmte, war er zunächst Humanist, der im Kloster Eberbach a. Rh. die Sachsenchronik Widukinds entdeckte und 1532 herausgab (Widichindi Saxonis Rerum ab Henrico et Ottone I imperatoribus gestarum Libri III. Basileae apud Jo. Hervagium mense Martio MDXXXII.), und bewirkte als Dekan der Artistenfakultät 1524 die Versöhnung Melanchthons mit der Universität Heidelberg wegen seiner Zurückweisung vom Magisterium durch Überreichung eines wertvollen Ehrenbechers, den Fr. mit Hermann Busch und Simon Grynäus am 6. Mai dem in seiner Vaterstadt Bretten weilenden Melanchthon überreichte CR 1, 656. In den Kämpfen jener Zeit bewahrte Fr. eine vermittelnde, fast schüchterne Haltung (vgl. seine Widmung der Widukindausgabe an den Kammergerichtsadvokaten Ludw. Hierter vom 6. Juli 1531: satius esse prorsus tacere, quam pauca . . dicere duximus.

Den Abendmahlsstreit betrachtete er als eine Schmach für das Evangelium und achtete den Gegensatz nicht höher als die Differenz zwischen Paulus und Petrus. Auf Sams Wunsch sollte Fr. Frühjahr 1529 als Prediger in seine Vaterstadt berufen werden, er zog aber die theologische Professur in Heidelberg vor, gab jedoch 1531 den dringenden Bitten seiner Eltern und des Rats nach und übernahm in Ulm „die Lektion der Schrift für Geistliche, Mönche und Schüler", im November auch noch eine wöchentliche Predigt und wurde nach Sams Tod (20. Juni 1533) der Leiter der Ulmer Kirche. Als Prediger entbehrte er der Volkstümlichkeit und der ausgiebigen Stimmmittel für das Münster. Als Leiter der Kirche hinderte ihn sein hypochondrisches, leicht empfindliches und zu Klagen geneigtes Gemüt und wohl auch der Mangel an praktischer Erfahrung im Kirchendienst, aber mit aller Treue arbeitete er an der Hebung der kaum reformierten Kirche durch Synoden und Kirchenvisitationen, zahlreiche Gutachten und Anträge für das Schulwesen, die Bibliothek, Armenunterstützung, Beseitigung von Mißbräuchen im Handwerk. Der Kampf gegen die Schwarmgeister, die Täufer, den in Ulm wohnenden Seb. Frank und Kasp. Schwenkfeld, der in Ulm unter Hoch und Nieder, selbst Kirchendienern, einen Anhang hatte, und das klar erkannte Bedürfnis des Protestantismus trieben ihn an Butzers Seite zu einer Annäherung an Luthers Art, worüber er viel zu leiden hatte. Mit Butzer beteiligte sich Fr. an den Verhandlungen mit den Oberländern, um sie für Butzers Friedenswerk am 15. Dezember 1534 in Konstanz zu gewinnen, mit Butzer nnd Blarer am 28. Mai 1535 an dem Gespräch mit Schwenkfeld und der darauf geschlossenen Verständigung in Tübingen, 1536 an der Wittenberger Konkordie, 1539 an den Verhandlungen in Frankfurt, 1540 am Konvent in Schmalkalden, wo er die Verdammung Franks und Schwenkfelds durchsetzte, und am Religionsgespräch in Worms, 1541 und 1546 an dem in Regensburg. Im September 1534 wurde Fr. als Reformator in die Ulmer Pfandherrschaft Heidenheim geschickt, ohne großen Erfolg zu erzielen, 1543 als Friedensvermittler zwischen den Kirchendienern nach Biberach, und im Sommer 1546 vom Schmalkadischen Bund nach Dillingen berufen, um das Gebiet des Bischofs von Augsburg zu reformieren, mußte aber bei der unglücklichen Wendung des Kriegs seine Arbeit verloren sehen. Einen Ruf nach Heidelberg im Juli 1547 lehnte Fr. auf Bitten des Rates ab.

Das Interim brachte Frecht eine plötzliche Wendung seines Lebens. Kräftig hatte er sich gegen dasselbe auch in Ratsgutachten ausgesprochen und damit gleich Brenz den Zorn des Kaisers und der beiden Granvella erregt, die am 14. August 1548 nach Ulm kamen. Schon am 16. wurde Frecht mit drei anderen Predigern Jak. Spieß, Mart. Rauber und Ge. Fieß wegen Ablehnung des Interims verhaftet und am 20. August mit dem schon zuvor gefangenen Prediger Bon. Stelzer und Frechts Bruder Georg, der den Gefangenen Mut zugesprochen, in die Feste Kirchheim u. T. gebracht, wo sie vom 6. September an Wochen lang sogar in Ketten gelegt wurden, um sie mürbe zu machen. Erst am 3. März 1549 erlangten die fünf Prediger unter harten Bedingungen und Bezahlung der Haftkosten, Frechts Bruder erst im Juli die Freiheit. Am 7. März verabschiedeten sich die Prediger in der Schwestermühle zu Söflingen von ihren Familien und Freunden, Frecht ging zu seiner Schwester nach Nürnberg, lehnte einen durch Melanchthon vermittelten Ruf nach Liegnitz ab, lebte dann in stiller Armut unter Herzog Ulrichs Schutz in Blaubeuren, wurde aber Anfang 1551 von dem neuen Herzog Christoph zum Vorsteher des Stifts in Tübingen berufen, wo er über Genesis und Matthäus las, aber sich nach Ulm zurücksehnte, zumal der Kaiser die ewige Verbannung auf acht Jahre ermäßigt hatte. Wohl unter dem Eindruck des strengen Vorgehens gegen die Augsburger Prediger von seiten des Kaisers mußte sich Frecht gleich Brenz September 1551 noch einmal auf kurze Zeit in ein Versteck, vielleicht nach Bebenhausen, zurückziehen, aber im Mai 1552 wagte der Herzog Frecht eine Professur an der theologischen Fakultät zu übertragen. Die Tübinger Verhältnisse befriedigten Fr. nicht ganz. Bei aller Dankbarkeit gegen den Herzog, bei aller Achtung, die er bald im Senat gewann, der ihm 1555 das Rektorat übertrug, und dem freundlichen Verkehr mit den Säulen der württembergischen Kirche, Brenz, Beurlin, Andreä u. a., hatte er doch z. B. über seine angusta casa zu klagen. Er kränkelte, wenn er sich auch wieder schriftstellerischen Arbeiten zuwandte und z. B. 1553 Peter Martyr eine Abhandlung gegen den Papst sandte. Im Sommer 1556 suchte er Kräftigung im Bad Thalfingen bei Ulm, starb aber am 14. September in Tübingen als der letzte Tübinger Lehrer, „welcher der Generation der Reformatoren im engeren Sinn angehört" (Weizs.). Predigten Frechts hat Wendel. Schempp, sein treuer Schüler und Begleiter auf dem Zug nach Kirchheim, nach seinem Tod herausgegeben. Veesenmeyer schreibt auch die Herausgabe des „Dialogus vere elegans et lepidus apud inferos habitus

inter papas Leonem et Clementem atque cardinalem Spinolam, in quo lugent presentem ecclesie statum. Lusus a Pasquillo et per totam Italiam sparsus, MDXXXVIII. e Bononia in Germaniam missus. Adj. duplex oratio eccles. pro concilio mature celebrando (Ulm), J. Varnier 1531, 11 Bl." Frecht zu. Eine ge-
5 nügende Biographie Frechts ist Bedürfnis. **G. Bossert.**

Frederic von Heilo, gest. 1455. — Quellen über ihn sind bis auf eine Notiz in einer, seine Schriften enthaltenden Handschrift, und den in seinem Kloster aufgefundenen Leichenstein nicht vorhanden. Daher ist er auch außer einer früheren Mitteilung aus den Boxhorn-Handschriften von Sulpicius Belgicus bis auf Moll in s. Kerkgesch. vergessen; durch diesen
10 angeregt hat Jan Carel Pool eine Monographie: Frederic van Heilo en zijn schriften, Amst. 1866 ausgearbeitet. Zu vgl. auch die einzelnen daraus stammenden Mitteilungen bei Acquoy, het Kloster te Windesheim.

Über sein Leben und Wirken ist wenig bekannt. Geboren wird er sein müssen am Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts zu Heilo, einem bei Alkmar nahe Amsterdam
15 gelegenen kleinen Ort, der durch dahin gerichtete Betfahrten und durch das 1420 daselbst von Tertiarissen gestiftete Willibrorduskloster, bekannt ist. Daß er diesem Kloster angehört, wird ohne Beweis behauptet. In der genannten Handschrift wird er als Priester und Donat des Regulierten Konvents Mariä Heimsuchung bei Harlem erwähnt. Der gute Einfluß dieses Konvents hatte auch ihn, bei seiner aus seinen Schriften bekannten religiös
20 ernsten Richtung so angesprochen, daß er sich als Donatus, d. h. ohne Klostergelübde, in dasselbe begab, alle Arbeiten, welche ihm aufgetragen wurden, verrichtete, und allen geistlichen Uebungen sich unterwarf. Es war 1406 gestiftet, und stand eine Zeit lang unter der Leitung des Johannes von Kempen (Bruder des bek. Thomas). Abgesehen von seinen priesterlichen Aufgaben war er im Abschreiben von Handschriften thätig. Nachmals bekleidete
25 er das Amt eines Beichtvaters in einem Kloster zu Warmond vielleicht in dem Hieronymushaus daselbst, wo 1451 Nikolaus von Cusa weilte, und wo die Regel des hl. Augustin galt, — später war er in Leiden und in Bereswijk in einem Frauenkloster, wo auch Joh. Busch einige Zeit gewesen (s. seine chron. Wind. p. 367, ed. Grube). Seine Wirksamkeit unter den Schwestern bereitete ihm große Schwierigkeiten, wenig Freude und Erfolg, wie dies aus
30 seinem Briefe hervorgeht. Die Nonnen haben ihm sein Leben verbittert. Um den gestörten Frieden seiner Seele zu retten, kehrt er in sein Kloster zurück. Sein Tod trat ein am 11. Oktober 1455. Seiner aus 24 Zeilen bestehenden Grabschrift mit ihrer rühmenden Schilderung voran geht ein Vers, welcher in einzelnen hervortretenden Buchstaben dieses Datum bezeugt.

35 Von seinen Schriften, welche wir in zwei Verzeichnissen — eines nennt 19 — angegeben finden, bietet die mehrfach genannte Handschrift und eine zweite aus späterer Zeit uns folgende: Zu den pastoralen Schriften gehören: 1. Epistola contra pluralitatem confessorum et de regimine sororum. Es ist ein umfangreicher Brief von 132 Seiten in der Handschrift. Auf Anfrage eines Priors giebt er seine Antwort dahin, daß in einem
40 Nonnenkloster nur ein Beichtvater angestellt sein dürfe, propter parem disciplinam et spiritualem cujuslibet conventus profectum, womit er in freier Weise eine Reihe von trefflichen Bemerkungen über die geistliche Erziehung in den Schwesterhäusern wie über die Aufgabe des Beichtvaters und seine Haltung aus eigener Erfahrung verknüpft.

2. In einem zweiten, dem Inhalt nach verwandten Brief an einen zum Beichtvater
45 für Nonnen erwählten Priester, giebt er Vorschriften, für welche er nachdrücklich auf den wichtigen Grundsatz hinweist, daß die Frauen nicht von den Männern zu regieren, sondern zu unterweisen (instituere) seien, als solche welche von jenen condicione, more et mente sehr verschieden wären.

3. Ein Brief, ohne Überschrift an einen ungenannten Prior, mit welchem er, wie
50 aus dem Brief hervorgeht, schon früher korrespondiert hatte, und der in einen Konvent mit strenger Klausur eingetreten war. Ihn ermahnt er, nicht durch weltliche Beziehungen von der erreichten Höhe seiner Tugend wieder herabzufallen, damit die von ihm ausgehenden heilsamen Wasser des Lebens in der dürren Welt nicht versiegen.

4. Apologia super resignatione regiminis sororum, auf vielfach gegen ihn er-
55 hobene Beschuldigungen. Wegen des wichtigen Inhalts vollständig abgedruckt bei Pool p. 69—85; sie giebt einen Beleg seiner reichen Erfahrung, tiefen Selbsterkenntnis, von offener Wahrheitsliebe, und läßt tiefe Blicke in die inneren, geistlichen Zustände des Nonnenklosters, ja des Klosterlebens überhaupt thun.

Von seinen Schriften ethischen Inhalts gehört hierher 5. ein Brief an einen Mönch, wie er sein sittliches Leben gestalten soll, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe. Der Brief zeugt von großem Ernst seines eigenen sittlichen Lebens.

6. Am bedeutendsten scheint zu sein sein „tractatus de peregrinantibus contra peregrinantes" — gegen das Wallfahren, wie solches nach den Zeiten der Kreuz- 5 züge statt der Kreuzfahrten um Ablaß nach den verschiedensten mit Ablässen reich ausgestatteten Kirchen, in stets steigendem Maße unternommen wurden. Des Verfassers Schrift ist bei Pool vollständig abgedruckt. Mit seinen Gründen gegen dieselben wie den durch sie zu erlangenden Ablaß reiht er sich den schon früheren zahlreichen Bekämpfern dieser weit verbreiteten Verirrung an. Gerade in den Kreisen, aus welchen 10 er seine Lebensanschauungen empfangen, und in welchen er später lebte, war man sehr gegen sie. Wir finden Thomas a K. (chron. m. Agn. p. 341), Brugmann, Heinrich Mande als Gegner derselben, ja im Windsheimer Kapitel war es verboten, sich daran zu beteiligen. Neue Gedanken über die Sache, als er sie bei Gregor von Nyssa, Bonifacius, Bernhard u. a. gefunden, bringt er in seiner beredt und gewandt geschriebenen Schrift 15 nicht bei. Die Gründe dagegen sind ihm: daß die Wallfahrten viel Gefahren und Versuchungen für die Seele mit sich bringen; besseren Ablaß verschaffe das fromme innige Leben der religiosi; sie haben zwar Nutzen für die, welche in der Welt leben, um dadurch zum geistlichen Leben angeregt zu werden, für die Frommen aber sind sie sofern nützlich, als sie an den Orten, wo die Reliquien der Heiligen sich befinden, durch den An- 20 blick derselben an die Leiden der Heiligen erinnert, um so mehr zur Nachfolge angeregt werden. Dagegen sei es verkehrt, solche zu unternehmen, um ein Gelübde zu erfüllen oder Hilfe in Krankheit zu erhalten, da die Heiligen wohl für euch beten aber nicht helfen können; um ihre Fürbitte zu erlangen, sind sie zwar nicht notwendig, aber heilsam, weil die Heiligen durch den frommen Eifer wie die Liebe zu ihrem Leichnam und seiner Ruhestätte 25 gerührt, es gern thun. Von den Strafwallfahrten, welche die Kirche auflegt, schweigt er, da sie die Pflicht hat, solche Zuchtmittel anzuwenden. Frederic ist also kein prinzipieller Gegner, sondern eifert nur gegen den Mißbrauch. Ebenso steht er zu dem Ablaß. Doch unterscheidet er sich auch hier wie bei den Wallfahrten von andern darin, daß er sie für religiosi nicht für notwendig hält, wofür er sich auf die Autorität des von ihm hochge- 30 schätzten Nikolaus von Cusa berief.

7. Von seiner Chronik liber de fundatione domus regularium prope Haerlem sind nur ein größeres und drei (auch noch angezweifelte) kleinere Fragmente erhalten. Über die Geschichte des Klosters bietet sie wenig; um so wertvoller sind die Mitteilungen über den kirchlichen wie sittlichen Zustand der Zeit (z. B. über das Jubeljahr 1450) bes. 35 über das Leben und die Denkweise des Nikolaus von Cusa; das wichtigste davon bei Pool.

Das in der genannten Handschrift aufgeführte Verzeichnis nennt außer diesen uns erhaltenen Schriften noch folgende: de inclusione religiosorum, alterum de eadem materia; de dignitate sacerdotali; de doctrina peccati venialis et mortalis sive contra nimis scrupulosos et de remediis; de officiis rectoris sive pastoris; de 40 collectione mentis in se; de choreis; contra sacerdotem lubricum sive consolatio super infamia fratris; contra detractores religiosorum; de fonte qui ascendit de paradyso; de imagine et similitudine Dei; carmina de sancta Basilia in Warmunda quiescente (eine mauritanische Märtyrin, deren Gedenktag der 16. April. AS d. d. II, 405); de festivitatibus beate Marie virginis; die schon oben 45 erwähnten sermones perutiles de tempore et de sanctis, und epistolare satis pulchrum. Der Verlust dieser auch bei Valerius Andreae, Foppens u. a. erwähnten Werke dürfte am meisten zu beklagen sein.

Wie aus den Titeln dieser Schriften und aus dem Inhalt der noch vorhandenen sich ergiebt, ist Frederics theologischer Standpunkt weniger der praktisch-mystische 50 seiner Zeitgenossen, als der praktisch-ethische. Schon in seiner Schrift über die Wallfahrten und den Ablaß zeigt er sich trotz seiner scharfen Bekämpfung des Mißbrauchs doch in der Lehre als getreuer Sohn der mittelalterlichen Kirche mit ihrem semipelagianischem Heilswege, daß der Mensch ex gratia Dei et propriis meritis die Seligkeit erlangen könne; voluntate propria boni et mali sumus. Si vultis vivere, in vestra potestate 55 situm est. Nemo potest voluntatem meam propriam praeter me mutare. Quando volo possum esse bonus. Sensus delectationis — etiamsi ille carnis motus vehemens fuerit — sine consensu non est peccatum. Die guten Werke sind verwerflich; ein Beweis der Selbstsucht, wenn sie um Lohn geschehen. Christus respicit non quod sumus, sed quod ipse volumus — solche Sätze begegnen uns in 60

allen seinen Schriften, welche den Verf. sonst als einen in der hl. Schrift, wie in den Vätern — ja auch in den lateinischen Klassikern belesenen und gewandt schreibenden Theologen erkennen lassen, und welcher neben Gerhard Groot, Thomas a K. und anderen Schriftstellern des praktischen ernsten und innerlichen Christentums beachtet zu werden verdient. **L. Schulze.**

Freiheit s. Willensfreiheit.

Freikirchen:

1. in Frankreich s. oben S. 195, 3;
2. in Italien s. diesen A.;
3. lutherische s. den A. Lutheraner, separierte;
4. in den Niederlanden s. d. A. Holland;
5. in Schottland. — Rev. Robert, Buchanan D.D., The ten Years Conflict; Rev. Shos Brown D.D., Annals of the Disruption; Rev. Will. Garden Blaikie, D.D., L.L.D, Prof., After Fifty Years. Letters of a Grandfather on occasion of the Jubilee of the Free Church of Scotland in 1893: Blaikie, Thomas Chalmers; Gurney, J. John, Chalmeriana or Colloquies with Dr. Chalmers; Rev. Will. Hanna, A Selection from the Correspondence of Thom. Chalmers: James Dodds, Thom. Chalmers, a biographical Study; Rev. Norman L. Walker, Thom. Chalmers, His Life and his Lessons; Rev. Donald Fraser D.D., Thom. Chalmers; Mrs. Oliphant, Thom. Chalmers, Preacher, Philosopher and Statesman.

Im Jahre 1690 hob König Wilhelm III., der Oranier, die sämtlichen Verordnungen auf, durch welche die Stuartkönige die Kirche von Schottland hatten zwingen wollen, sich die Ordnungen der englischen bischöflichen Kirche aufhalsen zu lassen, und damit hatten die Schotten nach langen und schweren Kämpfen ihre kirchliche Selbstständigkeit wieder erlangt. Man darf sagen, der Sieg des Königs Wilhelm über seinen Schwiegervater war ein Sieg, nicht bloß des Protestantismus in England, sondern auch der presbyterianischen Kirchenordnung in Schottland. Aber daß nun in Schottland damit ein voller kirchlicher Frieden eingetreten wäre, kann nicht behauptet werden. Die schottische Staatskirche (established church) hatte freilich jetzt ein hohes Maß von Unabhängigkeit in Leitung ihrer kirchlichen Angelegenheiten erhalten, aber doch gab es so mancherlei, womit schottischer Selbstständigkeitssinn sich nicht befreunden mochte, und schon im Verlaufe des 18. Jahrhunderts bildeten sich deshalb Abtrennungen in nicht geringem Umfange. So die Sezessionskirche von 1733 und die Kirche der Befreiung (Church of Relief) von 1752, welche beide Gemeinschaften im Jahre 1847 zu der „Vereinigten Presbyterianischen Kirche“ (United Presbyterian Church, gewöhnlich bloß als U. P. Church bezeichnet) zusammengeschlossen worden sind.

Was dann aber hauptsächlich mehr und mehr ein Stein des Anstoßes werden sollte, das war ein Gesetz, welches, nachdem die Königreiche England und Schottland im Jahre 1707 vereinigt worden waren, im Jahre 1712 für beide ohne Unterschied gegeben wurde: das Gesetz über die Patronate, d. h. über das Recht, erledigte Pfarrstellen neu zu besetzen, welches durch dies Gesetz in die Hände einzelner Personen, des hohen Adels und der Großgrundbesitzer, gelegt wurde. Auf die Verhältnisse Schottlands paßte dies Gesetz durchaus nicht, und Verwahrungen dagegen ergingen genug an das Parlament von Westminster, jedoch — ohne beachtet zu werden, und was nicht fehlen konnte, war, daß die Unzuträglichkeiten dieses Gesetzes gerade für Schottland sich mehr und mehr herausstellen und zuletzt als Unerträglichkeiten fühlbar machen mußten, besonders in den Zeiten, als ein tiefgegründetes religiöses Leben in Pastoren und Gemeinden erwachte im Gegensatze zu der Gleichgültigkeit, welche eine Zeit hindurch unter dem Einflusse der sensualistischen Philosophie dort geherrscht hatte.

Dies letztere war im Laufe des 18. Jahrhunderts mehr und mehr der Fall geworden. In der Gleichgültigkeit, die damit verbunden war, hatte man auf das hergebrachte Recht der Gemeinden, gegen unliebsame Besetzung der Pfarrstellen Widerspruch zu erheben, kein Gewicht mehr gelegt. Es war dies Recht sogar völlig in Vergessenheit und Abgang gekommen, und — da mochte es denn oft genug geschehen, daß die Patrone die Stellen an Subjekte vergaben, welche zu allem eher geeignet waren, als dazu, treue Hirten der ihnen anvertrauten Herde zu sein. Lebhaft fühlbar mußte dieser Mißbrauch aber werden, als seit dem Anfange unseres Jahrhunderts in Schottland ein Umschwung in der theologischen

Richtung, wie in der religiösen Stimmung, zuerst bei Pastoren und dann auch in den Gemeinden, sich geltend machte. Das hatte einen kleinen Anfang, aber die Bewegung wuchs mehr und mehr und den „Gemäßigten“ (moderates), wie die bisher herrschende Richtung sich nannte, trat bald eine Partei entschieden christlich gesinnter Männer entgegen, die Partei der „Evangelischen“ (Evangelicals), welche in den Gemeinden um so 5 mehr Anklang fand, als die Gemütsstimmung, wie sie im schottischen Volke vorhanden zu sein pflegt, durch die Seichtheiten der bisher herrschenden Theologie am wenigsten befriedigt werden konnte.

So aber mußten Konflikte entstehen zwischen der bisherigen Praxis der Stellenbesetzung und dem Bedürfnis der Gemeinden nach tüchtigen und treuen Seelsorgern. Es 10 fehlte nicht an Männern, welche dem Übel auf den Grund zu gehen entschlossen waren und deshalb, da sie die Patronatsrechte völlig aufheben zu können keine Aussicht hatten, vor allen Dingen das bloß eingeschlafene, aber nicht aufgehobene Recht der Gemeinden, dem Mißbrauche des Patronatsrechtes ihr „Veto“ entgegenzusetzen, wieder zur Geltung zu bringen suchten. 15

Dies geschah auf der Generalversammlung im Jahre 1834, welche das Gesetz beschloß, daß, sobald die Mehrheit der männlichen Familienhäupter einer Gemeinde, die sich zu dem Tische des Herrn hielten, sich gegen einen von dem Patrone präsentierten Bewerber ausspräche, dieser als abgelehnt zu betrachten sei und seine Einführung (ordination) nicht vorgenommen werden dürfe. Wohl widersetzten sich die „Gemäßigten“ diesem 20 Beschlusse auf das heftigste, aber er ging mit 184 gegen 138 Stimmen durch, worauf denn auch die Vertreter der Krone die Legalität des Beschlusses anerkannten. Damit war eine tief eingreifende Veränderung in die ganze Lage der schottischen Kirche gebracht worden, aber zugleich war dieser Beschluß auch das Signal zu einem heftigen Kampfe zwischen den „Evangelischen“ auf der einen Seite und den „Gemäßigten“ und den Inhabern des 25 Patronatsrechtes auf der andern, welcher neun Jahre dauerte und zuletzt mit dem Austritte der evangelischen Partei aus der Staatskirche und der Bildung der „Freien Kirche“ endete.

Die Gegner des Beschlusses suchten nun die Sache in dem Lichte darzustellen, als ob durch ihn eine Demokratie in die Kirche eingeführt werden solle, von der nichts an- 30 deres zu erwarten sei, als daß sie alle kirchliche Ordnung untergraben werde, und es war namentlich ein großer Teil der Aristokratie, der sich durch das Vorgehen der Generalversammlung in seinen Vorrechten gekränkt und darüber aufgebracht zeigte. Und recht als ob es gälte, den argen Demokraten der Generalsynode unbeweglich Trotz entgegenzusetzen und ihnen zu zeigen, daß man um ihr „Veto“ sich nicht zu bekümmern brauche, machten 35 sie von ihrem Präsentationsrechte nicht selten den unsinnigsten Gebrauch. Da war z. B. der Graf von Hinnoul, Patron der Kirche von Auchterarder in Perthshire, der einen so übel berufenen Mann für diese Kirche ausersah, daß nur zwei Mitglieder des Kirchspiels, Michael Tod und Peter Clark, nicht gegen ihn protestierten, dagegen die übrigen, 287 an der Zahl, erklärten, daß sie von ihm nichts wissen wollten und zwar aus recht triftigen 40 Gründen, weshalb denn auch das Presbyterium die Einführung verweigerte. Aber Lord Hinnoul bestand auf seinem „Rechte“ und der oberste Gerichtshof, vor den die Sache kam, erklärte denn auch mit acht gegen fünf Stimmen, daß das „Veto“ nicht zu Recht bestehe, während die Generalversammlung an ihren Beschlüssen unbeweglich festhielt, indem sie im Jahre 1838 beschloß, der Präsentierte möge immerhin die Einkünfte der Stelle beziehen, 45 aber in die geistlichen Funktionen dürfe er nicht eingewiesen werden; das sei Sache der Kirche, und sie zur Einführung eines Präsentierten in die Stelle zu zwingen, sei ein Eingriff in ihre Rechte. Die Sache kam sogar vor das Oberhaus, und dies entschied sich dahin, daß der Mann einer Prüfung unterzogen und, wenn bestanden, ordiniert werden, wenn aber nicht bestanden, daß ihm dann eine Entschädigung von 10 000 Pfund gezahlt 50 werden müsse, freilich eine sonderbare Entscheidung, der sich nicht zu unterwerfen die Kirche sich wohl berechtigt fühlen mochte; auch selbst als ein neuer Befehl von dem obersten Gerichtshofe in Übereinstimmung mit dem Oberhausbeschlusse erging, gab sie deshalb nicht nach.

Ein anderer Vorfall, der die Kluft zwischen den beiden Parteien bedeutend erweiterte, fand in dem entfert gelegenen Bezirke des Presbyteriums (Kreissynodalbezirk) von Stratto- 55 bogie in Banffshire statt. Hier präsentierte der Patron für die Kirche von Marnoch einen Bewerber, Mr. John Edwards, der lange Zeit hindurch Schulmeister in dem Kirchspiel gewesen und den Leuten sehr wohl bekannt, aber auch sehr unbeliebt bei ihnen war. Deshalb wurde er von der ganzen Gemeinde zurückgewiesen, bis auf einen, Peter Taylor, der ein Gasthaus hielt, in welchem das Presbyterium einzukehren pflegte. Nicht weniger als 60

261 Familienväter unterzeichneten das „Veto“ gegen Mr. Edwards. Nichtsdestoweniger aber bestand der Patron auf dem, was er sein Recht nannte, und so gedieh die Angelegenheit zu einem großen Ärgernisse. Der Gerichtshof erklärte den Widerspruch für ungültig, die Generalversammlung aber hielt ihn aufrecht und verbot dem Presbyterium, den Mann einzuführen. Da aber dieses in seiner Mehrheit der Partei der „Gemäßigten“ angehörte, so gehorchte es dem Befehle des weltlichen Gerichtes und schritt zur Einführung des in Vorschlag Gebrachten. Sieben Mitglieder des Presbyteriums erschienen am 21. Jan. 1841 in der Kirche zu Marnoch, um die Zeremonie vorzunehmen, aber sofort verließ, bis auf Peter Taylor, die ganze Gemeinde das Gotteshaus, und es blieb nur ein wüster Haufen von Menschen zurück, welche nicht zur Gemeinde gehörten, sondern gekommen waren, um dem Schauspiel beizuwohnen. Unter großem Lärm von dieser Seite fand nun die Einführung statt, aber — die Folge war, daß die Generalversammlung bei ihrer nächsten Zusammenkunft jene sieben Mitglieder des Presbyteriums von Strattobogie, absetzte, was dann freilich nur Öl ins Feuer goß.

Und auch andere Streitfragen wurden herbeigezogen und vergrößerten den Zwiespalt. Um den kirchlichen Bedürfnissen der vom Kirchorte entfernt wohnenden Gemeindeglieder besonders in den Hochlanden entgegenzukommen, hatte die evangelische Partei an entlegenen Stellen sog. Quoadsacra Kirchen (Hilfskapellen) gebaut und junge Geistliche bei ihnen angestellt. Auf Antrag des Dr. Chalmers, eines der Hauptleiter der Bewegung, war das Geld zu nicht weniger als 200 solcher Kirchen zusammengebracht worden. Und nun erhob sich die Frage, ob die Pastoren an diesen Aushilfskirchen als Mitglieder zu den Sitzungen der Presbyterien und anderen kirchlichen Versammlungen zugelassen werden dürften. Die „Evangelischen“ sagten „Ja“, denn sie durften hoffen, dadurch ihre Partei in den Versammlungen verstärkt zu sehen, dagegen die „Gemäßigten“ bestritten die Zulassung als ungesetzlich, und von dem obersten Gerichtshofe, an welchen die Sache kam, wurde zu Gunsten der „Gemäßigten“ entschieden, worauf dann eine „ganze Ernte von Interdikten“ erfolgte. Den Predigern, welche von der Kirche bezeichnet waren, um die sieben zu Stratobogie Entsetzten zu vertreten, wurde von dem Gerichte verboten, in irgend einem Orte der betreffenden Kirchspiele zu predigen, und ebenso untersagte man den Presbyterien, Pastoren an Nebenkirchen, die nicht von der Staatsbehörde bestätigt wären, zu ihren Sitzungen zuzulassen. So, sagt ein Schriftsteller, „wurde es den Leuten augenscheinlich gemacht, daß jede Spur von geistlicher Autorität der Kirche genommen wurde, indem man sie zwingen wollte, Pastoren zu ordinieren, welche die betreffenden Gemeinden, nach ihrem hergebrachten Rechte, als ihre Seelsorger nicht annehmen wollten.“ Es war ein offener Konflikt zwischen den Rechten der Kirche in Beziehung auf die geistlichen Dinge und den Ansprüchen des Staates, das Regiment über die Kirchen nach allen Richtungen hin als sein ihm zustehendes Recht zu führen. Die einen, die Staatspartei, sagten: die Kirche verdankt ihr Dasein und Bestehen allein dem Staate, die anderen bestritten das auf das Entschiedenste, indem sie aufrecht erhielten, daß die Kirche eine Stiftung Jesu Christi sei, die deshalb selbstständig auf diesem Grunde beruhen müsse: in allen geistlichen Angelegenheiten Jesus Christus ihr alleiniges Haupt. In weltlichen Dingen wollten sie dem Kaiser geben, was des Kaisers sei, und was die geistlichen Güter angehe, Pfründen, Pfarrhäuser, Pfarrländereien u. s. w. auch von dem Staate und seinen Gerichtshöfen ihr Recht nehmen, aber auch nur in diesen, nicht aber in dem, was das geistliche Amt als solches betreffe.

Und da war an ein Nachgeben von keiner Seite zu denken. Die Partei der „Gemäßigten“ bestand auf dem Rechte der Patrone und bestritt das Vetorecht der Gemeinden, und die „Evangelischen“ glaubten, das „Veto“ nimmer aufgeben zu dürfen. Alle Verhandlungen waren deshalb vergeblich. Der Herzog von Argyll schlug in dem Oberhause vor, wenigstens in beschränkter Weise das Widerspruchsrecht der Gemeinden anzuerkennen, jedoch umsonst; und eben so erfolglos war es, daß Dr. Candlish auf der Generalversammlung der Kirche den „Gemäßigten“ ans Herz legte, dem Vorschlage des Herzogs zuzustimmen, darauf hinweisend, daß ohne dies der drohende Bruch der Kirche in zwei Teile nicht vermieden werden könne. Die „Gemäßigten“ mochten hoffen, daß es die Leiter der „Evangelischen“ doch zu diesem Äußersten nicht würden kommen lassen. Auf seiten der „Evangelischen“ aber standen die geisteskräftigen, vorwärtsdrängenden Männer jener Tage. Vor allem der Dr. Chalmers, den man wohl als das geistige Haupt der ganzen Bewegung bezeichnen darf, dann auch der schon erwähnte Dr. Candlish und Dr. Cunningham, zwei hervorragende Redner der Partei, und der Advokat Murray Dunlop, das spätere Parlamentsmitglied für Greenock, der seine Aussichten auf Staatsbeförderung gelassen auf das

Spiel setzte, um „die Sache der Evangelischen fördern zu helfen". Hugh Miller von Cromarty begann im Jahre 1840 seine Zeitschrift the Witness (der Zeuge), die er in den Dienst der Partei stellte, und im Oberhause trat außer dem Herzog von Argyll auch der Marquis von Breadalbane für die Sache ein, während im Unterhause der „Ehrenwerte" Fox Maule (der spätere Earl of Dalhousie), der Lordadvokat Rutherford, Mr. Campbell von Monzie, Mr. Patrik Maxwell Stuart und andere die Partei vertraten. Auch der Marquis of Lorne, der Sohn des Herzogs von Argyll, trat mit einer Schrift hervor, in welcher er ins Licht zu stellen suchte, daß ein Nachgeben der Evangelischen nichts anderes bedeuten würde, als ein Preisgeben der Errungenschaften der Reformation überhaupt. Der Bruch schien unvermeidlich zu sein. Wo die einen, die „Gemäßigten", mit allen Machtmitteln der Staatsgewalt ihre Sache zu führen wußten, hauptsächlich mit gerichtlichen Geldstrafen, deren Betrag für die Gegner mehr und mehr unerschwinglich wurde, da mußten diese doch schließlich zu der Erkenntnis kommen, daß ein Ausscheiden aus der Staatskirche das kleinere Übel sei, das einem Erdrücktwerden durch die Staatsgewalt bei weitem vorzuziehen wäre. Und so kam es denn schließlich auch zum Bruche (disruption).

In der Voraussicht, daß es zu einem solchen Ausgange kommen müsse, hatte man auf seiten der „Evangelischen" alles darauf vorbereitet. Man hatte zu dem Zwecke ein vorläufiges Komitee gebildet, hatte Abgeordnete im Lande umhergesandt, um die Leute für die Pläne, die man hatte, zu gewinnen, war auch darauf bedacht gewesen, Geldmittel zusammenzubringen zur Unterhaltung der Pastoren, zum Bau neuer Pfarrhäuser und Kirchen; Pläne, wie man billig bauen könnte, waren entworfen und umhergesandt; in Edinburgh hatte man bereits nach dem aufgestellten Muster eine solche Kirche gebaut, für die freie St. Georgesgemeinde, die aber längst einem besser ausgerüsteten Gebäude hat weichen müssen. So war man denn auf alle Fälle gerüstet, und als nun am 18. Mai 1843 die Generalversammlung der Kirche von Schottland in Edinburgh zusammenkam, zögerte man auch nicht länger, zu thun, was unvermeidlich schien. Der Marquis of Bute, der Vater des später zur römischen Kirche übergetretenen Lords, war für dies Jahr zum königlichen Kommissar bestellt, ein entschiedener Gegner der „Evangelischen", und auf der Seite dieser Gegenpartei wollte man noch immer nicht an den Bruch glauben. Es würden, sagte man, etwa zwanzig, höchstens vierzig Pastoren aus der Staatskirche austreten; einer der Patrone hatte gemeint, was über vierzig hinausginge, wolle er mit Haut und Haaren verspeisen. Man rechnete auf dieser Seite darauf, daß die Magenfrage bei den Pastoren doch schließlich entscheidend sein werde. Aber wie sehr sollte man sich doch getäuscht sehen! Von der „Hohen Kirche", wo der Moderator des letzten Jahres, Dr. Welsh die Eröffnungspredigt gehalten hatte, zog man in gewohnter Weise nach der Andreas-Kirche (St. Andrews Church), um hier die Versammlung zu eröffnen, aber hier erklärte nun derselbe Dr. Welsh: infolge der immer wiederkehrenden Eingriffe in ihre Freiheit, welche die Kirche die letzten Jahre hindurch hätte erleiden müssen, sei es unmöglich, unter dem Vorsitze von Kommissaren, welche daran mitschuldig seien, zu tagen, und sie, die „Evangelischen", fühlten sich deshalb in ihrem Gewissen getrieben, die Versammlung zu verlassen um an einem anderen Orte zusammenzutreten und jedes Band mit dem Staate aufzulösen. Mehr als 200 Pastoren, denen sich noch im Laufe des Tages so viele anschlossen, daß die Gesamtzahl der Pastoren, welche die Staatskirche verließen, sich auf 470 belief, erhoben sich nun sofort von ihren Sitzen. Sie begaben sich dann in feierlichem Zuge, Dr. Chalmers und Dr. Welsh an ihrer Spitze, nach einem Warenhause in Canonmills, einer Vorstadt Edinburghs, wo in einem weiten Raume die nötigen Vorrichtungen getroffen waren, um der Versammlung als Sitzungssaal zu dienen, und hier konstituierte sich nun die Freie Kirche von Schottland unter dem Vorsitze von Dr. Chalmers als eine vom Staate unabhängige Körperschaft, welche ihr Recht zu diesem Vorgehen darin fand, daß die Staatsgewalt einen solchen Druck auf die Kirche sich erlaubt habe, „durch welchen ihr die Seele ausgetrieben und es ihr unmöglich gemacht worden sei, ihrer Pflicht hinsichtlich der geistlichen Güter im Lande nachzukommen". Von seiten der Gegenpartei aber und des hohen Staatskommissars geschah nichts, um den Ausgetretenen entgegenzukommen und die Mißstände abzustellen, über welche sie klagten. Lord Bute erklärte, es müßte sich die Kirche den Dekreten des Staatsgerichtshofes unterwerfen, erst dann könnte es sein, daß das Parlament etwas thun werde, um ihre Klagen abzustellen.

Groß war nun aber die Begeisterung, mit welcher dies Vorgehen der, der „Partei der Evangelischen" angehörenden, Pastoren und Ältesten im Volke aufgenommen wurde, und die Opferwilligkeit, mit welcher nicht bloß die Pastoren, sondern auch der Anhang, den sie im Lande besaßen, zu der Selbstständigkeit der Kirche standen, um die es sich handelte, w

nahezu beispiellos. Als der Zug sich durch die Straßen den langen Weg nach Canonmills bewegte, füllte diese eine große Volksmenge, die Kopf an Kopf stand, und bis hoch zu den Dächern hinauf waren alle Fenster der Häuser besetzt. Aber überall, wenn der Zug sich nahte, erhoben sich jubelnde Zurufe, und die weiten Räume in dem Warenhause zu Canonmills waren bald mit einer dicht gedrängten Menge besetzt, die zuhören und die weitere Entwickelung des entschlossenen Vorgehens mit erleben wollte. In den Reihen der Pastoren aber zeigte sich bald, daß die Magenfrage keine Rolle bei ihnen spiele. Es war vorauszusehen, daß sie, besonders die Pastoren auf dem Lande, mit ihren Familien für die nächste Zeit vielen Entbehrungen und Leiden entgegengehen würden. Die Kirchenpfründen und die Pfarrhäuser gehörten natürlich der „alten" Kirche und mußten deshalb von denen aufgegeben werden, welche sich von ihr getrennt hatten. Da wußten manche von ihnen denn überhaupt nicht, wo die nächste Zeit mit ihren Familien ein Unterkommen, ja auch nur Obdach finden und wie überhaupt die notwendigsten Lebensbedürfnisse bestreiten. Aber nichtsdestoweniger kein Zurückweichen und Zaudern, und man erwähnt jetzt noch, daß es insonderheit die Frauen waren, welche ihre Männer antrieben, ihrem Gewissen zu folgen und sich durch Sorgen wegen der Zukunft nicht beirren zu lassen, vielmehr auf den zu vertrauen, dessen Sache sie führten.

Solch Vertrauen freilich gehörte dazu, wenn sie nicht von vornherein an dem Werke verzagen sollten. Es mußte ja die neu zu gründende Kirche, was die zeitlichen Güter betrifft, auf durchaus neuen Grundlagen errichtet werden. Kirchen, Pfarrhäuser, Schulen, Ländereien, höhere Unterrichtsanstalten und auch die bestehenden Anstalten für äußere und innere Mission, welche meistens mit dem Gelde der „Evangelischen" gegründet waren, nahmen die Staatskirchlichen bis zum letzten Pfennig für sich in Anspruch und waren auch nicht gewillt, den „Evangelischen" noch den geringsten Anteil daran zuzugestehen. Da galt es denn, sich aus eigenen Mitteln mit dem Notwendigsten zu versehen, und die Aufgabe, welche es da von den Leitern der Bewegung zu lösen gab, war eine ganz ungeheuere, die alle Menschenkraft zu übersteigen schien. Aber sie gingen mutig ans Werk, und man muß sagen, daß Gott der Herr augenscheinlich mit ihnen war. Zunächst galt es neue Kirchen und Pfarrhäuser in den Gemeinden zu erbauen, welche der Freien Kirche sich anschlossen, und dies sogar auch da, wo ganze Gemeinden dies thaten. Ihre bisherigen kirchlichen Gebäude standen jetzt unbenutzt da, aber sie nach wie vor für sich zu gebrauchen, wurde ihnen nicht gestattet, und so groß war auch der Haß der staatskirchlichen Patronatsherren, die zugleich Eigentümer von Grund und Boden waren, daß sie auch keinen Fuß breit Landes an die „Evangelischen" abzutreten bereit waren, auf welchem diese sich hätten einrichten können. Doch waren sie durch solche Maßregeln nicht im stande, das Umsichgreifen der Bewegung zu hindern: eine Kirche nach der anderen erhob sich für den freikirchlichen Gebrauch, anfänglich freilich dürftig genug anzuschauen, weil man seine Mittel zu Rate halten mußte, aber später doch auch Gebäuden Platz machend, die ein würdigeres Aussehen darboten.

Und so auch, was die Anstalten für die übrigen Aufgaben der Kirche angeht. Die bisher im Dienste der Juden-, der inneren und der Heidenmission beschäftigten Personen traten fast ohne Ausnahme zu der Freien Kirche über, denn die „Evangelischen" waren es ja gewesen, welche die Kosten, die dieser Dienst erforderte, aufgebracht hatten. Aber da die Anstalten im Eigentum der Staatskirche verblieben, so mußten Mittel zur Neuerrichtung auch dieser von neuem beschafft werden, und auch das geschah mit großer Opferwilligkeit, so daß das Missionswesen der Freikirche jetzt zu den blühendsten nicht bloß in Großbritannien, sondern überhaupt gehört. Eine Mission unter den Juden in Ungarn hatte die Partei der „Evangelischen" schon vor dem „Bruche" begonnen, und da war es der spätere Professor des Hebräischen am Neuen College in Edinburgh, Dr. Duncan, der hier thätig gewesen war. Sofort sorgte die Freie Kirche dafür, daß dies Werk von ihr aufs neue in die Hand genommen wurde, und wenn es auch nach dem Niederschlagen der Revolution in Ungarn (1851) dem Einflusse, den die Jesuiten in Wien hatten, gelang, es eine Zeit lang zu unterdrücken, so durfte es später doch wieder aufgenommen werden. Ebenso errichtete die Freie Kirche auch in Konstantinopel und in Palästina zu Tiberias und Safed ihre Stationen zur Bekehrung des „alten Volkes Gottes".

Unter den Hindus in Indien hatte die evangelische Partei auch bereits vor der Trennung ihre Missionen begonnen, in Kalkutta, Bombay, Poonah, Madras, und hier war es Dr. Duff, der sich dort hervorragende Verdienste erworben hatte. Er schloß sich sofort der Freien Kirche an, und eben so auch Dr. Wilson, Dr. Paterson, Dr. Miller, und andere Missionare in Indien. Bald aber dehnte sich das Missionsgebiet hier noch

weiter aus, nach Nagpore und unter den Santhals im Norden des Landes. Auch in Afrika trat die Freie Kirche in ein ausgedehntes Ackerfeld ein, das bereits von den „Evangelischen" bearbeitet worden war, uud hier war es Livingstone, der auf diesem Felde so ganz besonders thätig war. Zu Aden am Roten Meere errichtete J. Keith-Falconer, ein jüngerer Sohn des Earl of Kintore, eine Missionsstation unter den Auspizien der Freien Kirche, und ebenso wurden auch die Neuhebriden und andere Inseln von der Mission der Freien Kirche in Angriff genommen, wo Dr. Inglis und Dr. John G. Paton eine große Thätigkeit entwickelten und eine reiche Ernte für das Reich Gottes davontrugen. In den englischen Kolonien, wohin ein Teil der ausgetretenen Pastoren ging, gewann die Freie Kirche auch reichlich Boden, indem dort Tochterkirchen von nicht geringer Ausdehnnng entstanden; und auch mit den Schwesterkirchen des europäischen Festlandes, namentlich auch mit Böhmen, Italien, Spanien, Frankreich trat die Freie schottische Kirche in Beziehung, hier erstorbenes Leben zu wecken und aufstrebendes zu fördern suchend.

Eine besondere Sorgfalt aber verwandte sie auf die Erziehung ihrer eigenen heranwachsenden Jugend, vorzüglich auch auf die des Nachwuchses für das Predigtamt. Diesen in den Unterrichtsanstalten der Statskirche ausbilden zu lassen, erschien bedenklich genug. So dachte man denn sogleich nach der Trennung auch daran, eigene Colleges zu errichten, in denen ihre angehenden Pastoren erzogen werden könnten, und das ein wenig kühn scheinende Unternehmen gelang auf das Beste. Von allen Seiten kamen zu diesem Zwecke Gaben zusammen, wie zahlreiche Bücher zur Errichtung der nötigen Bibliotheken, so namentlich auch Geldmittel, um die erforderlichen Gebäude errichten und die Lehrer besolden zu können. Es war gar nicht schwer für das „Neue College", das man in Edinburgh gründen wollte, 20000 Pfund St. (= 400000 Mark) zusammenzubringen, indem 20 Personen je 1000 Pfund zu steuern übernahmen. Dr. Chalmers wurde hier Professor für systematische Theologie und zugleich auch Prinzipal (Rektor) der Anstalt, Dr. Welsh für Kirchengeschichte, Dr. John Duncan, bisher Judenmissionar in Ofen-Pest, für das AT, Dr. Cunningham für die übrigen theologischen Lehrgegenstände, und dieses Institut erlangte bald einen so großen Ruf, daß es auch von auswärtigen Studenten zahlreich besucht wurde aus Amerika, Frankreich, Belgien, Böhmen, Ungarn, der Schweiz, Italien, selbst aus Konstantinopel, Bithynien, Kappadozien, Armenien, Syrien u. s. w. Auch in Aberdeen und Glasgow entstanden bald eigene Colleges der Freien Kirche, die sich einer aufsteigenden Blüte erfreuten und noch blühend sind. Und auch dafür trug man Sorge, daß mit jeder Kirche auch eine besondere Volksschule verbunden wurde, und Dr. Macdonald von Blairgowrie (später zu Nord-Leith) hatte das Verdienst, durch Pfennigsammlungen, die er für diesen Zweck anstellte, die Summe von 50000 Pfund (= 1000000 Mark) zusammenzubringen. Was aber die Kirche auf dem weiten Gebiete der inneren Mission geleistet hat, das im einzelnen zu schildern, würde einen größeren Raum erfordern, als hier gestattet ist: sie ist es gewesen, die zu diesen Bestrebungen in Schottland hauptsächlich den Anstoß gegeben hat.

Besonders großen Anklang fand die Bewegung in den schottischen Hochlanden und auf den Inseln. Hier gehören die meisten Gemeinden ihr an. „Wenn," sagt Dr. Lauchlan im Jahre 1874, „in den nördlichen Grafschaften die Staatskirche unterdrückt würde, so würden in jedem Kirchspiele nur ein paar Familien das Übel empfinden", und Dr. Blaikie sagt, „während der letzten fünfzig Jahre bilden diese Grafschaften einen unwiderleglichen Beweis gegen die Ansprüche der Staatskirche, die nationale Kirche zu sein". Freilich hat es der Freien Kirche keine geringe Mühe gemacht, diese verhältnismäßig armen Gegenden mit dem zu versorgen, was zur Förderung christlichen Lebens notwendig ist, aber sie hat es verstanden, auch hier die Schwierigkeiten zu überwinden.

Als der „Bruch" drohte und als er eintrat, wurden die Leiter der Bewegung viel angegriffen und als unruhige Köpfe verschrieen, deren Unternehmen bald wieder zu Grunde gehen werde. Fast sämtliche öffentliche Blätter waren gegen sie, und unter der schottischen Nobility fanden sie nur wenig Freunde. Jetzt muß man sie wohl anerkennen, weil die Freie Kirche den Erfolg für sich und gezeigt hat, daß es auf ihre Weise auch geht. Aus den 470 Pastoren, welche am 18. Mai 1843 von der Staatskirche um ihres Gewissens willen sich trennten, sind jetzt gegen 1200 geworden, und das christliche Leben blüht in ihren Gemeinden, wie man es nur wünschen und erwarten kann. Dr. Blaikie, einer von den wenigen noch auf Erden Weilenden, welche den „Bruch" erlebt haben, sagt am Schlusse seiner Briefe eines Großvaters: „Unsere Kirche verdient unsere Liebe und unsere Verehrung wegen dessen, was sie gethan hat!" und er hatte wohl Ursache, mit Dankbar-

keit auf die ersten fünfzig Jahre der Freien Kirche zurückzublicken, denn sie sind reich gesegnet worden von dem, welcher der Herr und das alleinige Haupt der Kirche ist.

Ob der Bruch für die schottische Staatskirche heilsam gewesen ist? Sie hat durch ihr hartnäckiges Mißachten der kirchlichen Interessen treffliche Elemente von sich ausgestoßen, und jetzt — macht sich eine ritualistische Richtung in ihr geltend, was charakteristisch, aber gewiß nicht heilsam sein dürfte. Dr. **Brandes.**

6. in der französischen Schweiz (in Genf, im Waadtlande und in Neuchâtel). — Litteratur: Notice historique sur l'Eglise évangélique libre de Genève, par E. Guers, Genève 1875, chez E. Béroud, libraire; Histoire du mouvement religieux dans le canton de Vaud, par J. Cart, pasteur, Georges Bridel, Lausanne, 6 Bde. 12 Fr.; Histoire des cinquante premières années de l'Eglise évangélique libre du Canton de Vaud, par J. Cart, anc. pasteur, Lausanne, Georges Bridel; Une voix de jadis sur l'origine et les premiers pas de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud, par Louis Monastier, Lausanne, Georges Bridel; Il y a cinquante ans, par J. Favre, pasteur, Lausanne, Bridel 1897; Fondation de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud, par R. Dupraz, pasteur, Lausanne, Georges Bridel 1897; Vie d'Alexandre Vinet, par Eugène Rambert, Bridel, Lausanne; Articles de St. Beuve sur Vinet dans la Revue des Deux-Mondes. Die ganze Litteratur über Vinet bei Bridel, Lausanne; Le Chrétien évangélique, Zeitschrift 1847—1897, Georges Bridel, Lausanne; Le Messager, Bulletin de l'Eglise libre de Genève etc.; Constitution de l'Eglise évangélique neuchâteloise indépendante, de l'Etat, Neuchâtel, Attinger frères, 1897; Bulletin des Séances du Synode constituant de l'Eglise évangélique neuchâteloise, Neuchâtel, Wolfrath 1874; Sämtliche 25 „Bulletins" der Synoden der Eglise indépendante de Neuchâtel u. s. w.

Ob auch alle drei auf dem Standpunkte der Autonomie, dem Staate gegenüber ruhend, sind doch die drei freien Kirchengemeinschaften der französischen Schweiz in Bezug auf die Ursachen ihrer Entstehung, ihre leitenden Prinzipien und ihre geschichtliche Entwickelung sehr verschieden von einander. Die älteste von den dreien ist eigentlich die Genfer freie Kirche, obwohl die Gemeinde, wie sie gegenwärtig organisiert ist, erst im Jahre 1850 definitiv gegründet wurde und seitdem noch manche konstitutionelle Umwandelung erlebt hat. Die jüngste ist die Neuchâteller „église indépendante". Die Genfer freie Kirche ist auch die strengste bezüglich der Lehre, der Organisation, und der Disziplin. Sie ist im vollen Sinne des Wortes, wie die „Union des églises libres de France", eine Bekenntnisgemeinde. Die Neuchâteler Freie Kirche steht der Landeskirche am nächsten und erhebt heute noch den Anspruch auf eine „National- oder Volkskirche", ob auch ohne organische Verbindung mit dem Staate. Die waadtländische Freie Kirche dagegen nimmt eine Mittelstellung ein zwischen Volks- und Bekenntnisgemeinde. Die Genfer Gemeinde ist in Bezug auf die Zahl ihrer Glieder die kleinste, mit rund 700 Anhänger, während die Neuchâteller etwa 10—14000 und die waadtländische zwischen 4—5000 Mitglieder zählt. Die letztgenannte ist die freieste was die Lehre anbelangt, und ihre Professoren der theologischen Fakultät pflegen von jeher einen regen Verkehr mit der deutschen Theologie zu unterhalten. Die Genfer Gemeinde ist von jeher streng orthodox gewesen, die Neuchâteller ebenfalls, doch auf etwas breiterer Basis stehend. Die beiden Kirchen des Waadtlandes und des Kantons Neuchâtel, im ganzen Lande verbreitet und vertreten, haben je eine Centralkasse, eine Synode und eine Fakultät der Theologie, während die Genfer Gemeinde, obwohl von Anfang an mit der theologischen Anstalt der evangelischen Gesellschaft in Genf aufs innigste geistlich verbunden, organisch völlig unabhängig von ihr ist. Die beiden ersten sind durch bedeutende politische und religiöse Umwälzungen im Lande entstanden, während die Genfer Gemeinde einzig und allein in der großen Bewegung des „Réveil" wurzelt, d. h. derjenigen religiösen Erweckung, welche Anfang und Mitte des 19. Jahrhunderts unter pietistischen Einflüssen das ganze Land ergriffen hatte. Schon öfters ist der Versuch gemacht worden, die drei Kirchengemeinschaften unter einem Dach zu vereinigen. Der Versuch ist stets an der individuellen Beschaffenheit der Kirchen gescheitert. Trotzdem aber pflegen sie untereinander stets einen regen brüderlichen Verkehr. Bei jeder Synode der einen Kirche werden die beiden anderen immer offiziell vertreten. Dazu haben sie gemeinsam eine ursprünglich im Waadtlande geborene, nun von den drei Gemeinschaften geleitete Mission in Transvaal.

Man sieht, die drei Kirchengemeinschaften sind drei Schwestern, verschieden nach Alter, Wesen und Lage, aber einig in der praktischen Arbeit.

I. Wir fangen mit Genf an. Genf war von jeher, seit den Tagen der Reformation, ein Sammel- und Brennpunkt des evangelischen Lebens in den romanischen Ländern. Der

Wahlspruch der Väter: „Post tenebras lux" ist heute noch derjenige eines wesentlichen Teiles der Genfer Bevölkerung.

Das 17. Jahrhundert hatte sich in den unerquicklichen Kämpfen der starren Orthodoxie verzehrt. Im 18. Jahrhundert wird es plötzlich anders. Schon im Jahre 1725 wurde von der Kirchenregierung das Glaubensbekenntnis der alten Genfer Kirche aufgehoben. 5 Im Jahre 1741 kam Graf Zinzendorf, und gründete in Genf seine Bibel- und Gebetsstunden. Dagegen erhob sich der in der Landeskirche herrschende Rationalismus und suchte auf alle mögliche Weise den Einfluß der Pietisten lahmzulegen, der nichts anderes war als die Fortsetzung der Zinzendorfschen Anregungen. In dieselbe Zeit fällt die Ankunft in Genf des berühmten schottischen Pietisten Robert Haldane (1817), dessen schlichte und 10 warme Bibelstunden von nahezu 20 Studenten der Theologie besucht wurden, unter welchen Henri Merle d'Aubigné, der Geschichtschreiber der Reformation, Cäsar Malan, der fromme Verfasser einer ganzen Anzahl von schönen Kirchenliedern (z. B.: „Harre, meine Seele", Worte und Melodie) Gaussen, Pfarrer in Satigny, in der Nähe von Genf, drei Männer, ungemein verschieden an Temperament und Charakter, und dennoch gleichbedeutend an 15 Talent und Frömmigkeit. Im Jahre 1817 hatte Gaussen in einer Genfer Kirche die Gottheit Christi mit besonderer Kraft betont. Die Kirchenbehörde traf die Neulinge mit einem schweren Schlag. Sie verbot ihnen die Beteiligung an Privatversammlungen. Guers erhob sofort Protest und verweigerte den Gehorsam. Im Jahre 1818 gründete er mit einigen Freunden eine freie Gemeinde, die ihre regelmäßigen Versammlungen in 20 Bourg-de-Four abhielt, während Cäsar Malan, durch die „Compagnie des pasteurs" von seinem Amte enthoben, im Jahre 1824 die „église du Témoignage" gründete, welche bald der Mittelpunkt des Genfer Pietismus, aber ebenso das Ziel der Wut des Pöbels wurde. Mehrmals mußte die Regierung zur Verteidigung der religiösen Freiheit durch ihre Truppen einschreiten, und sie that es stets mit anerkennenswerter Unparteilich- 25 keit. Im Jahre 1818 wurde Felix Neff, ein Unteroffizier der Bürgergarde, der ein geschworener Feind der Pietisten war, durch den Anblick ihres stillen und frommen Wandels bekehrt und wurde bald darnach zum „Apostel und Reformator der „Hautes-Alpes", im französischen Dauphiné, wo er heute noch als der zweite Oberlin gefeiert wird. Im Jahre 1825 hatten die Anhänger der freien Gemeinde des „Bourg-de-Four" im bekannten 30 Volksviertel St. Gervais einen Evangelisationssaal gemietet. Sie wurden von der ganzen Bevölkerung mit Steinwürfen empfangen und würden unfehlbar „gelyncht" worden sein ohne das tapfere und mutige Eingreifen des Syndikus Cramer-Martin.

So bestanden nebeneinander die beiden erwähnten Gemeinden des „Bourg-de-Four" und des „Pré l'Evêque" oder „Témoignage", bis im Jahre 1848 die beiden Kirchen- 35 gemeinschaften, die erste mehr kongregationalistisch, die andere mehr presbyterianisch verwaltet, in die gemeinsame „église évangélique" aufgingen. So entstand die heute noch existierende evangelische Freie Kirche des Kantons Genf.

Im Jahre 1831 wurde innerhalb der Landeskirche die „evangelische Gesellschaft" gegründet, welche in freier Weise und ohne sich organisch mit der Freien Kirche zu verbinden, 40 sie dennoch bedeutend ergänzte und stützte, so daß mehrere Lehrer ihrer theologischen Anstalt zugleich Pastoren an der „église évangélique" waren.

Gaussen wurde von der „Compagnie des pasteurs" sofort abgesetzt. Er antwortete durch die Eröffnung eines Saales zur Abhaltung regelmäßiger Sonntagsgottesdienste, „l'Oratoire" genannt, wo heute noch die Hauptgottesdienste der Genfer freien Kirche statt- 45 finden.

So wurde denn, in den Monaten August und September 1848 und im Anschluß an die soeben erwähnten Ereignisse, die „Eglise évangélique de Genève" gegründet. Ihr Glaubensbekenntnis ist das entwickelte und in mehreren Punkten verschärfte sogen. Apostolicon. Ihre Verfassung stellt das Amt der Ältesten oder Presbyter auf die 50 gleiche Stufe als das der „Geistlichen". Der Unterschied besteht nur in der Rubrik, nicht aber in der Würde des Amtes oder in der Hierarchie. Sie ist durchaus presbyterianisch. Sie schließt die Konfirmation als eine mit den Postulaten der hl. Schrift nicht harmonisierende Institution aus, nimmt als Mitglieder nur solche an, die in Gegenwart von zwei Aeltesten das Glaubensbekenntnis der Gemeinde anerkennen, befürwortet die Kindertaufe, 55 nimmt aber auch solche Mitglieder auf, die die Kindertaufe aus Gewissensgründen verwerfen, und übt an den Gemeindegliedern eine durch die christliche Liebe und Geduld beschränkte Zucht aus. Die Gemeinde besitzt eine Evangelisationskommission, welche auch außerhalb der dem Gottesdienst geweihten Kapellen das Evangelium verkündigen läßt. Sie leitet verschiedene Sonntagsschulen, deren Helfer und Helferinnen meistens aber nicht aus- 60

schließlich der Gemeinde angehören, und deren größte mehr als 600 Schüler zählt. Sie bedient sich eines mit der Freien Gemeinde in Lyon gemeinsamen Gesangbuches.

Im Jahre 1883 wurde das alte Glaubensbekenntnis abgeschafft und einfach durch das „Apostolicon" ersetzt, mit einem kleinen Zusatz. Infolge dieser Änderung trennte sich die kleine Gemeinde „la Pélisserie" und konstituierte sich selbstständig, mit Gottesdiensten ohne Beteiligung der Geistlichen. Im Jahre 1884 wurde die alte Gemeinde auf neuer und weit breiterer Basis als früher neugestaltet, auf Grund der Parochialeinteilung. So hat die Gemeinde jetzt drei Parochien mit je einem Pfarrer an der Spitze. Außerdem arbeiten eine Anzahl Gemeindeglieder an einem aufblühenden Evangelisationswerk in der „Salle du Port", einem Lokal, welches thatsächlich unabhängig von der freien Kirche ist, ihr aber doch unmittelbar dient, da die meisten Versammlungen durch Anhänger der „église évangélique" abgehalten werden.

Ich füge noch hinzu, daß die Gemeinde momentan etwa 700 Mitglieder zählt und ein Jahresbudget von rund 27 000 Fr. aufweist, während sie bloß für die „mission romande" im Transvaal gegen 16 000 Fr. jährlich giebt.

II. Das Waadtland. In einem Punkte decken sich die Ursprünge der waadtländischen und der Genfer Freien Kirche. Beide sind das Ergebnis der „Erweckung", des „Réveil", den wir schon vorhin erwähnt haben. Nur mußte die waadtländische Kirche durch ganz andere Kämpfe hindurch als die Genfer, bis sie als organische und feste Kirchengemeinschaft dastand.

Hier wie dort aber war der Periode des „Réveil" eine Zeit der Dürre und des Indifferentismus vorausgegangen. Die Kirche, der Rahmen war da; aber es war ein leerer Rahmen! Die unheimliche Stille des Friedhofs herrschte im Lande.

Ein Mann, welcher später einer der hartnäckigsten Gegner der Freien Kirche wurde, trug wesentlich, obwohl unbewußt, dazu bei, sie ins Leben zu rufen. Dieser Mann war niemand anders als der Lehrer Alexander Vinets, der Dekan Curtat, welcher durch seine lebendigen und stets gut vorbereiteten Predigten und durch seinen anregenden Verkehr mit den Studenten der Theologie in Lausanne, das religiöse Leben des Waadtlandes zu einer ganz neuen Blüte brachte. Durch ihn ganz besonders angeregt, bildete sich eine ganze Schar junger frommer Geistlichen, welche den Nachdruck ihrer Predigt auf die beiden großen reformatorischen Wahrheiten der Rechtfertigung durch den Glauben und der Wiedergeburt durch den heiligen Geist je länger je mehr legten. Diese verhältnismäßig neuen Lehren erweckten überall einen neuen Eifer, einen Hunger und Durst nach Wahrheit; und es entstand bald allenthalben das Bedürfnis nach freieren Versammlungen, wie die deutschen „Gemeinschaften" oder „Stunden". In demselben Maße wuchs ebenfalls die Zahl der religiösen Vereine, Bibelgesellschaften, Traktat- und Missionsgesellschaften, evangelische Vereine u. s. w.

Aber das alles stand mit dem Credo des gemeinen Volkes und des radikalen Staates in grellstem Widerspruch. Kaum geboren, mußten alle diese Werke der freien Liebe durch die Feuertaufe hindurch. Eine systematische, heftige Verfolgungswut warf sich auf die Anhänger der sogenannten „conventicules" oder Versammlungen. Entweder Selbstmord oder der gewaltsame Tod, das war die Alternative, in welche die Behörde sie hineinzwang. Die in Yverdon im Jahre 1821 gegründete Missionsgesellschaft wird unbarmherzig durch einen bureaukratischen Federstrich aufgehoben. Mehrere durch ihre Frömmigkeit und Beredtsamkeit ausgezeichnete junge Geistlichen, unter ihnen der Dichter Alex. Chavannes, werden ganz einfach aus der Liste der landeskirchlichen Pfarrer herausgestrichen. Andere, von demselben Verbrechen der Beteiligung an verbotenen Versammlungen behaftet, werden zur Staatsprüfung nicht zugelassen und müssen im Ausland, England, Amerika, Deutschland, Frankreich, ihr Brot verdienen. Im Jahr 1824 wird das alberne und intolerante Gesetz „gegen die exaltierten Personen, welche suchen eine neue religiöse Sekte zu gründen und auszubreiten" veröffentlicht. Und so drang die Verfolgung in die Gesetzgebung hinein.

Unmittelbare Folge davon: die religiöse Bewegung nimmt rapid zu, nur mit diesem Unterschied gegen früher, daß sie, aus den Grenzen der Landeskirche hinausgestoßen, sich in die Sekten flüchtet, welche überall im Lande entstehen, unter anderem unter der bewährten Leitung der beiden Brüder Charles und August Rochat (der letztgenannte ist der Verfasser vieler heute noch hochgeschätzten Predigt- und Andachtsbücher).

Unterdessen ließ sich die schwere Hand des Staates auch innerhalb der Landeskirche öfters fühlen. Drei Geistliche, welche in ihren Gemeinden in Privathäusern Versammlungen gehalten, wurden von der Regierung gemaßregelt. Ein vierter wurde, da er in einem Privatlokal 20 Menschen, worunter zwei „separierte", erbaut hatte, seines Amtes

enthoben. Ein fünfter, welcher sich erlaubt hatte, einige Deutsche, die keinen Geistlichen hatten, in seinem Hause zu versammeln, wurde zur Ordnung gerufen. Der beliebte Pastor Bauty, aus Mouon, wurde vor den Staatsrat geladen, weil er in einer Predigt über das Abendmahl seine Gemeinde aufgerüttelt und erschreckt hatte. Vinet mußte sich einen Prozeß gefallen lassen, weil er zwei Schriften über die religiöse Freiheit geschrieben hatte, die freilich einen anderen Standpunkt vertraten als den der waadtländischen Regierung.

Kein Wunder, daß schon damals der Gedanke an die Trennung von Staat und Kirche in manchem Herzen Wurzel faßte!

Doch kam im Jahre 1830 eine neue Regierung ans Ruder, welche sich bemühte, die politische und religiöse Unruhe des Landes zu beschwichtigen. Vergeblich! Im Jahre 1839 wurde ein neues Landesgesetz proklamiert, dessen sofortige Wirkung eine noch engere Verquickung der weltlichen Obrigkeit mit der Kirchenbehörde wurde. Der Staat wurde nicht nur zum summus episcopus, sondern zum Papst der Kirche. Gleich darauf hob er auf eigene Faust das helvetische Glaubensbekenntnis auf, welches bis dahin als der adäquate Ausdruck der evangelischen Lehre angesehen worden war.

Die Antwort konnte nicht ausbleiben. 11 Geistliche, worunter Vinet, Louis Burnier, Louis Bridel, reichten sofort ihre Demission ein. Die übrigen sollten bald folgen.

Am 14. Februar 1845 bricht eine heftige Revolution aus. Fünf Tage später fordert die neue radikale Regierung sämtliche Landesgeistlichen als Staatsbeamte auf, das neue Regime anzunehmen. Die Geistlichen antworten, daß sie bereit sind, die bestehende Behörde anzuerkennen. Manche mit Vorbehalt. Unter ihnen der Pastor Marquis, der Freund Vinets. Er wird sofort abgesetzt, sowie zwei Hilfsprediger, die keine Antwort gegeben haben. Die Behörde erinnert die Geistlichen daran, daß jede Beteiligung an Privatversammlungen ihnen streng verboten ist und daß jede Überschreitung dieses Verbotes mit Amtsentsetzung gestraft wird.

Wie vom Blitz getroffen, beeilen sich die Geistlichen die ihnen durch ein solches Gesetz geschaffene Situation zu bezwecken. Am 26. Mai versammeln sich in Lausanne, unter dem Vorsitz des Professors Chappuis, 150 Pfarrer und emeritierte Geistliche. Sie alle unterschreiben ein Manifest mit den Worten schließend: „Wir sind bereit, unserer Landeskirche alles zu opfern, mit Ausnahme unseres Gewissens.“ Auf diesen Protest einigen sich 221 Unterschriften, nahezu sämtliche Pastoren des Landes. Man sage nun, wie es immer wieder von der gegnerischen Seite geschieht, die Konstitution der Freien Kirche des Waadtlandes sei ein „coup de tête“, oder gar ein Akt der politischen Empörung gewesen!

Am 10. August sollte die Petition der Geistlichen in Bezug auf die Religionsfreiheit dem Volk unterbreitet werden. Dazwischen empfiehlt aber die Regierung das Werk der Intoleranz und der Ungerechtigkeit dem Volke durch die Proklamation vom 29. Juli. Dieselbe richtet sie gleichfalls im letzten Augenblick an die Geistlichen mit dem Befehl, sie am Sonntag den 3. August von der Kanzel abzulesen.

41 unter ihnen weigern mutig den Gehorsam. Sie werden den Predigerministerien angezeigt, welche sie einstimmig freisprechen, während 19 Advokaten ihnen das Zeugnis gaben „daß sie innerhalb ihrer Rechte als Staatsbeamte gehandelt haben“. Daraufhin wird das Urteil der Klassen kassiert und die Schuldigen für länger oder kürzer ihres Amtes enthoben. — 3. November.

Am 11. und 12. November 1845 gaben von den 225 landeskirchlichen in Lausanne versammelten Geistlichen 148 ihre Demission ein. Bald sollten es 190 sein.

Von allen Seiten her, aus England, Frankreich, Deutschland, erhielten sie zahllose Zeugnisse der Sympathie und der Ermutigung. Der weltberühmte Rechtslehrer Bluntschli rügte in einer Versammlung des Züricher großen Rates die unglaubliche Intoleranz der waadtländischen Regierung.

Diese that das Unmöglichste um sich aus der Klemme herauszuhelfen. Sie bot den ausgetretenen Geistlichen — mit Ausnahme von zwanzig unter ihnen, deren „Methodismus“ ihr verdächtig war, — in den Schoß der Landeskirche zurückzutreten, aber „bedingungs- und vorbehaltslos“. Vierzig benutzten sofort den ihnen von der Regierung angebotenen Rückzug. Die anderen, 150 an der Zahl, wurden alle am 4. Dezember vom Verzeichnis der offiziell angestellten Geistlichen ausgestrichen. Sie hatten ihre Pfarrämter sofort zu verlassen, und es wurde sämtlichen Landesbehörden verboten, denselben irgend ein Lokal zur Abhaltung von Gottesdiensten zur Verfügung zu stellen.

Alle Privatversammlungen wurden aufgehoben, sobald sie zu irgend einem Volksauflauf Anlaß geben werden. Das hieß so viel als die Störer herbeizulocken. Es dauerte nicht lange bis sämtliche „Konventikeln“ im ganzen Kanton verboten wurden.

In den Schulen durften fortan nur solche Lehrer angestellt werden, die jede Solidarität mit den „Sektierern“ aufgegeben. Viele Schuldirektoren und Lehrer wurden abgesetzt. Ebenfalls die Universitätsprofessoren Vinet und Ch. Secretan. In den Jahren 1847—1850 mußten mehrere unter den ausgezeichnetsten Gelehrten des Waadtlandes ins Exil wandern.

Es war so wenig die Absicht der aus ihrer geliebten Landeskirche ausgestoßenen Geistlichen eine separierte Kirchengemeinschaft zu gründen, daß die so plötzlich heraneilenden Ereignisse sie völlig unvorbereitet fanden. Am 12. November 1845 wurde eine Centralkommission ins Leben gerufen, mit dem Mandat: 1. die Landeskirche auf einer neuen Basis zu reorganisieren; 2. die Interessen der Kirche und der ausgestoßenen Geistlichen in die Hand zu nehmen. Aber bald wurde diesen Demissionierten ganz klar, daß das Volk gegen sie sei und daß nur noch eines möglich sei, nämlich die Gründung einer neuen Kirchengemeinschaft.

Die Kommission zählte 14 Mitglieder, worunter 7 Geistliche und 7 Laien. Diese Kommission berief die Professoren Vinet und Chappuis, zu welchen noch andere hinzukamen, namentlich die Herren Prof. Dr. Herzog, Pastor Bauly u. s. w., um Vorlesungen über Theologie abzuhalten. Die erste Synode fand im Juni 1847 in der Villa der Familie Rivier „le Désert“ statt. Auch eine Evangelisationskommission wurde gegründet, um im ganzen Lande neue Gemeinden ins Leben zu rufen. Diese Organisation ist bis heutzutage dieselbe geblieben.

An den Beratungen der ersten Synode nahm A. Vinet, obwohl nicht persönlich anwesend, da er schon leidend war (er starb einige Wochen später in Clarens), einen regen Anteil. Er ließ sich täglich über die Beratungen und den Gang der Verhandlungen aufs ausführlichste berichten. Als er die Nachricht von der definitiven Gründung der neuen Kirche erfuhr, so rief er freudig aus: „Dieu soit loué, je verrai enfin une église; elle demeurera petite; mais ce sera une église.“

Da es nicht unsere Absicht sein kann, hier eine auch nur skizzenhafte Geschichte der waadtländischen freien Kirche zu geben, so genügt es wohl in kurzen Worten einiges noch hinzuzufügen.

Die freie Kirche des Waadtlandes zählt im ganzen Kanton nicht mehr als 5000 Mitglieder, aber im ganzen nicht weniger als 15000 bis 20000 Zuhörer ihrer verschiedenen Gottesdienste. Sie ist zusammengesetzt aus 42 Gemeinden, von welchen mehrere, durch die Evangelisationsarbeit ihrer Geistlichen, im Berner Jura entstanden sind. In den Städten, namentlich in Lausanne, Vevey, Morges u. s. w. gehören ihr die gebildetsten und vornehmsten Familien an. Auf dem Lande sammelt sie in ihren Gemeinden die intelligentesten Elemente der Landbevölkerung. Ihre Professoren der Theologie stehen in fortwährender Fühlung mit der deutschen Theologie und sind, was die theologische Wissenschaft anbelangt, durchaus auf der Höhe der deutschen Universitäten. Als Beweis für die Achtung, die dieselben auch in der Landeskirche genießen, sei die Thatsache erwähnt, daß vor einigen Jahren einer ihrer Professoren von der staatlichen Fakultät der Theologie in Lausanne zum Doktor der Theologie gemacht wurde. Viele hervorragende Theologen und Kanzelredner sind in der freien Fakultät herangebildet worden, unter ihnen die Professoren Bridel und Bovon, der bekannte Schriftsteller und Theologe Frommel, in Genf, der Professor Berthoud und der Pastor Hollard, der verstorbene Senator Edmond de Pressensé in Paris u. s. w. Übrigens nehmen die freien Kirchen der französischen Schweiz an der geistigen Bewegung unserer Zeit den regsten Anteil. Die bedeutendsten aller Kanzelredner unserer Zeit, Bersier und de Pressensé, die scharfsinnigsten französischen Theologen Vinet, Godet, Astié, Chappuis, Pressensé, Berthoud, Bovon, Bridel sind oder waren Mitglieder der freien Kirchen der französischen Schweiz oder Frankreichs. Auch an der Heidenmission beteiligt sich die Freie Kirche des Waadtlandes in ganz hervorragendem Maße. Nicht nur unterstützt sie die Baseler und die Pariser Mission, sondern sie hat selber in Transvaal eine Heidenmission ins Leben gerufen, die seit einigen Jahren das Gemeingut der drei Freien Kirchen Genfs, Neuchâtels und des Waadtlandes ist, mit einem Jahresbudget von etwa 150000 Franks. Der Baseler und der Pariser Mission hat sie übrigens mehrere ihrer besten Missionare gegeben. Beinahe sämtliche 32 Geistliche der „evangelischen Missionskirche in Belgien“ sind aus den Freien Kirchen Genfs, des Waadtlands und Neuchâtels hervorgegangen.

III. Einiges noch über die numerisch bedeutendste dieser Freien Kirchen, die des Kantons Neuchâtel. Hier fehlt eigentlich die Geschichte, nicht nur weil diese Kirchengemeinschaft die jüngste unter den drei Schwestern in der französischen Schweiz ist, sondern weil sie sich

viel ruhiger entwickeln und ausdehnen konnte als die beiden übrigen. Es ist überhaupt das Kennzeichen der Neuchâteler „église indépendante“, daß sie von vornherein den nationalen Charakter einer Landeskirche trotz der Separation beibehalten, sowie noch die Formen und Gebräuche derselben, wie vielfach die Konfirmation, den Chorrock, die Liturgie, welche in den beiden anderen Gemeinden schon längst aufgehoben wurden.

Zur Geschichte der Entstehung der Neuchâteler „église indépendante“, die bis jetzt noch keinen offiziellen Geschichtschreiber gefunden hat (soeben ist bei Gelegenheit des fünfundzwanzigjährigen Jubiläums dieser Kirchengemeinschaft eine fesselnde historische Schrift erschienen, die wir leider nicht mehr benützen konnten: „Histoire de la fondation de l'église évangélique Neuchâteloise indépendante de l'état, par E. Monvert, Professeur de théologie, Neuchâtel Paul Attinger, 1898) und deren Geschichte allein in den Jahresberichten der Synodalkommission aufzufinden ist, nun folgendes.

Im Jahre 1872 hatte der Große Rat des Kantons Neuchâtel einen an ihn durch den Staatsrat gerichteten Antrag über die Trennung von Staat und Kirche verworfen, und dagegen einen anderen Antrag genehmigt, der eine völlige Revision des Landeskirchengesetzes beabsichtigte.

Am 12. Dezember 1872 hielt die Synode eine außerordentliche Sitzung ab, um dem von jenem Rat angenommenen Antrag gegenüber Stellung zu nehmen. Die Synode richtete sodann, und zwar fast einstimmig (nur drei Stimmen waren dagegen), an den Großen Rat einen Brief, dessen Inhalt sich wie folgt zusammenfassen läßt:

„Der Große Rat hat den Antrag des Staatsrats auf Trennung der Kirche und des Staates verworfen, aus Gründen, die uns durchaus nicht unüberwindlich zu sein scheinen. Doch ein anderer Gegenstand wird nun in die Debatten hineingeworfen, nämlich die Revision des Kirchengesetzes vom Jahre 1848“.

„Nun, was ist mitten in dem bevorstehenden Kampf zwischen „evangelischen“ und „liberalen“ Protestanten die Pflicht des Staates und was die der Kirche?“

„Wir können nicht zugeben, daß eine politische Instanz die nötige Kompetenz habe, um über konfessionelle Gesetze zu beraten. Darin stimmen wir überein mit der gegenwärtigen Verfassung, kraft welcher das Gesetz die Beziehungen des Staates zu dem Kultus reguliert, der nimmer dazu berufen ist, die eigentliche Organisation irgend eines Kultus zu ordnen.“

„Die religiöse Selbstständigkeit, die wir für unsere Kirche vindicieren, ist ja anderen Kirchengemeinschaften in unserem Lande, z. B. der Brüdergemeinde, der Freien Kirche (es existierte auch in Neuchâtel von der Zeit des „Réveil“ an eine kleine Freie Gemeinde wie die in Genf), der katholischen Kirche zu teil geworden. Wir verlangen für die von Farel und Osterwald ausgegangene Kirche kein anderes Recht als das, welches jenen anderen Kirchen gewährleistet worden ist.

„Wir dürfen aber einen anderen Punkt nicht verschweigen, der uns dabei viel wichtiger ist und uns weit mehr beunruhigt. Wir meinen damit jene Tendenz, welche sich in Ihren Debatten kundgegeben hat und die dahin strebt, die widerspruchvollsten Lehren auf den Kanzeln unserer Gemeinden einzubürgern. Wir erklären hiermit mit der ausdrücklichsten Bestimmtheit, daß wir nie und nimmer bereit sein werden uns mit einer Kirchenanstalt zu verbinden, welche zugleich für die gläubigen Christen und für die Anhänger des „„liberalen Protestantismus““ offen sein sollte. Wir sind überzeugt, daß ein solcher Zustand unsere Gemeinden der schrecklichsten Willkür und den schmerzlichsten Zwistigkeiten preisgeben würde.“

„Da wir aber in unseren Gemeinden solche Männer haben, die die Realität der biblischen Wunder nicht mehr anerkennen, wie sie in unseren Liturgien und Glaubensbekenntnissen behauptet wird, so fragen wir an, ob es nicht weit besser und angemessener sein würde, wenn dieselben sich in Separatgemeinden organisierten, welche berechtigt sein würden, an den kirchlichen Privilegien und Gütern der Landeskirche teilzunehmen“.

„Sollte, gegen unsere Erwartung, der Große Rat es für gut befinden, das organische Gesetz unserer Kirche zu revidieren, so bitten wir wenigstens, daß diese Revision nur nach einer Konsultation der kirchlichen Behörden geschehe und daß dieselbe außerdem der Volksabstimmung unterbreitet werde, wie es der Artikel 71 unserer Verfassung vorschreibt:

„Jede Veränderung in den fundamentalen Grundsätzen der gegenwärtigen kirchlichen Organisation wird der Bestätigung des Volkes unterbreitet werden“. Folgen die Unterschriften: Namens der Synode: Der Präsident. Die Schriftführer.

Daraufhin folgte der kirchliche Gesetzentwurf des Staatsrats, welcher in keiner Weise die Anträge der Synode berücksichtigte. Die Synode versammelte sich wieder am 14. März 1873. Die gesamte Vertretung der Synode, mit Ausnahme eines Mitgliedes, erklärte

einstimmig den Entwurf als den Ruin der Neuchâteller Landeskirche und beauftragte ihr Bureau, bei der Regierung vorstellig zu werden. . . Es ist unmöglich hier auf die Einzelheiten einzugehen. Aus den Motiven, welche die Synode gegen den Entwurf des Staatsrats geltend macht, erwähnen wir nur die folgenden:

„Der Entwurf, indem er die Wahlbestimmungen und Berechtigungen der kirchlichen Wähler zu regulieren beansprucht, überschreitet die Kompetenz des Staates und schmälert die Rechte der Gemeinden; indem er, weiter, die grenzenloseste Lehrfreiheit der Pastoren und Professoren fordert; jede Bestimmung der Synoden in Bezug auf die Lehre als nicht bindend erklärt; die Kolloquien aufhebt, welche die Vertretung der Parochien sind, eine Synode schafft, deren Attributionen er sua sponte bestimmt; aus diesen verschiedenen Gründen ist der Entwurf für die gegenwärtige Synode unannehmbar."

„Während die katholischen Wähler nur denjenigen als Pfarrer wählen dürfen, der ihnen unter drei Kandidaten von ihrem Bischof vorgeschlagen, Kandidaten, welche ganz andere Zeugnisse vorzubringen haben als ein ihre Eigenschaft als ordinierter Priester festsetzendes Diplom; während dieselben katholischen Wähler an ihre geistliche Autorität gebunden sind, verlieren dagegen nach dem neuen Entwurf unsere protestantischen Kirchen thatsächlich ihre einzige geistliche Autorität, nämlich ihre Synode, deren Lehrentschlüsse von vornherein lahmgelegt werden."

„Wir behaupten außerdem, daß der Entwurf, indem er die kirchliche und die politische Wahlberechtigung völlig indentifiziert, den Ruin unserer Landeskirche herbeiführt."

„Wir glauben, daß der Entwurf, indem er jeden Bürger, mit einem Studiendiplom versehen, das keine Garantie weder für ernste Bildung noch für anständige Sitten bietet, fähig erklärt zum Pfarrer gewählt zu werden, unserer Landeskirche einen noch größeren Schaden zufügen würde, als dem Staate die Regierung eines unfähigen oder ihm feindselig gesinnten Ministers."

„Gleichfalls ruinös für die Kirche ist die Aufstellung der unbegrenzten Lehrfreiheit; die Zumutung, der Kirche verbieten zu wollen, ihren Glauben zu bekennen" u. s. w.

„Wir stellen noch einmal den Antrag, daß die respektiven Anhänger der evangelischen und der liberalen Richtung sich in verschiedenen Gemeinden organisieren, daß jede Gemeinde sich selbst verwalten und einen Teil von den Staatsprivilegien und Gütern anhabe; daß die ganze Frage einem Senate anvertraut werde, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzt, durch alle Parochien gewählt. Doch die einzige richtige Lösung scheint uns die Separation zu sein . . . ."

Diese „Deklaration" wurde am 18. März von 55 Geistlichen der Neuchâteller Kirche unterzeichnet. Darunter befanden sich u. a. die Namen von Professor F. Godet, Bernard de Gélieu, Pastor Robert-Tissot, P. G. Godet, Pr. de Rougemont u. s. w.

Die meisten evangelischen Christen des Landes schienen mit der Erklärung der Geistlichen einverstanden zu sein. Am 15. April wurde von der „evangelischen Union", einer freien Vertretung der religiösen Interessen der Landeskirche, eine Adresse verarbeitet, die in demselben Sinne verfaßt war. Die Petition jener Gesellschaft wurde bald von 10300 Unterschriften unterzeichnet.

Dennoch und zwar mit 47 gegen 40 Stimmen nahm der Große Rat den Entwurf des Staatsrats an, dazu mit der erschwerenden Klausel, daß die Professoren der Theologie nicht mehr, wie bisher, durch die Synode, sondern durch den Staatsrat gewählt werden sollten. Mit 2 Stimmen Majorität wurde über die Petition der 10300 Wähler zur Tagesordnung übergegangen. Die alte Neuchâteller evangelische Kirche hatte gelebt.

Eine zweite Petition, die Trennung des Staates und der Kirche beantragend, mit 5674 legalisierten Unterschriften (3000 mehr, als das Gesetz es verlangte) zwang den Großen Rat, die ganze Angelegenheit der Volksabstimmung zu unterziehen.

Mit 16 Stimmen Majorität wurde von 13956 Wählern die Revision des Artikels 71 verworfen. Das Gesetz wurde rechtskräftig. Es blieb den Protestanten nichts anderes übrig als sich in einer freien Kirche zu organisieren.

21 Gemeinden mit 24 Geistlichen folgten dem Aufruf, welcher an sie ergangen war, und traten der Synode der neuen „église évangélique neuchâteloise, indépendante de l'Etat, bei. Der neuen Fakultät der Theologie wurden als Professoren die Herren F. Godet, Ferd. Jacottet und Aug. Gretillat gewonnen.

Seit dieser Zeit hat sich die Neuchâteller freie Kirche in normaler und gesunder Weise entwickelt. Die Zahl ihrer Mitglieder hat sich von Jahr zu Jahr beständig vermehrt. In gewissen Orten, wie Chaux de Fonds und Neuchâtel-Stadt, gehört ein wesentlicher Teil der Bevölkerung zur „église indépendante". Ihre Beteiligung an der Missions-

arbeit, an der Evangelisation Frankreichs, Belgiens, Spaniens, Italiens u. s. w. ist eine sehr rege und opferfreudige. Es giebt wohl wenige Gemeinden in der Welt, die mehr fürs Reich Gottes thun als die „église indépendante" des Cantons Neuchâtel.

Ch. Correvon.

Freimaurer. Vgl. Halliwell, Earley Hist. of Engl. Freemasonry, Lond. 1840, deutsch von Asher Lpz. 1842 und von Marggraff Lpz. 1842. Maurerisch: Keller, Allg. Gesch. der Freimaurerei 2. A., Gieß. 1860, und Findel, Gesch. der Freimaurerei 5. A., Leipz. 1884. — Lenning, Encyklopädie der Freimaurerei 3 Bde, Lpz. 1863—1867, 2. A. unter dem Titel „Allg. Handbuch der Freimaurerei"; Latomia, Freimaurer-Jahrbuch, hrsg. v. Cramer, Leipz.; „Bauhütte", Wochenschrift, hrsg. v. Findel, Leipz.; R. F. Gould, Hist. of Freem., its Antiquities, Symbols etc. 6 T. Lond. 1886 ff.; Fr. Nielsen, Freimaurertum und Christentum, deutsch von A. Michelsen, 2. A. Leipz. 1882 (3. A. Leipz. 1884). Dagegen G. A. Schiffmann (Prediger in Stettin, selbst Freimaurer), Offener Brief an ꝛc., Leipz. 1883; O. Beuren (Raich), Innere Unwahrheit der Freimaurerei, Mainz 1884; J. G. Findl, Schriften über Freimaurerei 6 Bde 8°, Leipz. 1884; R. Fischer, Erläuterung der Katechismen der Johannis-Freimaurerei Lpz. 84—87 (Lehrlingskatechismus; Gesellenkatechismus; Meisterkatechismus); Leo XIII., Über die Freimaurerei. Encyklika vom 20. April 1884, 2. A. Trier 1885, Paulinus-Druckerei (der lat. und der deutsche Text apart à 20 Pf.); Leo XIII. und die Freimaurer, Münst. 1884; Die Papstkirche und die Freimaurerei, 3. A. Lpz. 1884; Das Ritual der Loge zur Hoffnung in Bern, Leipz. 1884; Th. Schäfer, Was ist Freimaurerei? Berl. 1885; J. G. Findels Schriften über Freimaurerei, 7. Band, Lessing als Freimaurer. Belehrungen über die Freimaurerei, 3. A. Leipz. 1890; J. G. Findl, Freimaurerei und Jesuitismus 2. A. Lpz. 1891; O. Just, Konfirmandenreden, geh. in der Loge, Zittau 1890; D. v. Örtzen, Was treiben die Freimaurer? 4. A., Gütersl. 1898 (Ein Wegweiser für Laien, eingehend orientierend). Benutzt ist von mir auch der instruktive A. Raichs „Freimaurer" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 2. A. IV, 1869 ff. Vgl. die Kirchengeschichten von Gieseler, Baur, Karl von Hase, Nippold, Henke (Neuere KG. hrsg. von Gaß), und Kurtz, Lehrb. II, 2; F. Katsch, Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei, Berl. 1897 (699 S.); J. Sassenbach, Die Freimaurerei. Ihre Geschichte, Thätigkeit und innere Einrichtung, 4. A. Berl. 1897; Die Freimaurerei Österreich-Ungarns, Wien 1897 (387 S.); Otto Kuntzemüller, Die Freimaurerei und ihre Gegner, Hannover 1897.

Der Name Freimaurer kommt von den freizügigen Steinmetzen an den Bauhütten des Mittelalters im Unterschiede von den zünftigen Bauleuten her. Während die letzteren lokal abgegrenzt und an die Zunft gebunden waren, zogen die ersteren von Land zu Land und bildeten unter der Oberleitung der Haupthütte zu Straßburg eine weitverbreitete Organisation (vgl. Raich a. a. O.). In England erhielt sich das Institut der Bauhütten am längsten und erlebte durch den großen Brand von London 1666 einen neuen Aufschwung. Sachlich etwas ganz anderes ist „die symbolische Freimaurerei", d. h. eine geheime Genossenschaft zur Erbauung eines geistigen Tempels der Humanität in den Herzen der Menschen. Da sich die einzelnen Abteilungen dieser Genossenschaft in „Logen" sammeln, so ist diese die greifbare Gestalt des modernen Freimaurertums. Der Anfang zur Umbildung der alten Werkmaurerkunst zur modernen Freimaurerei geschah schon am Ende des sechzehnten Jahrhunderts, als angesehene Männer anderer Berufsarten in den Verband einzelner Bauhütten als „angenommene Maurer" eintraten. Als nun nach dem Wiederaufbau Londons und nach Vollendung der monumentalen Londoner Paulskirche die meisten Bauhütten eingingen, so vereinigten sich die vier übrig gebliebenen im Jahre 1717 am 24. Juni (Johannistag) zu einer Großloge in London, welche der materiellen Maurerei entsagte und ihre Aufgabe auf sittlichem und gesellschaftlichem Gebiete suchte. Man behielt aber von der mittelalterlichen Steinmetzenbrüderschaft die „ursprüngliche Organisation bei, hauptsächlich die Unterscheidung von Meistern, Gesellen und Lehrlingen, die Ausschließung von Nichtmitgliedern von den Zusammenkünften, die gegenseitige Hilfeleistung, die Anwendung einer bis ins kleinliche getriebenen Symbolik in Worten, Bildern und Zeichen, endlich die eidliche Verpflichtung zur Geheimhaltung alles dessen, was die Loge betrifft" (vgl. Raich a. a. O.). Unter den Stiftern dieser Vereinigung befand sich unter anderen der Prediger der englischen Hofkirche James Anderson. Er war es, der im Jahre 1721 dieser weltbrüderlichen Vereinigung eine „Konstitution" gab. In ihr verpflichten sich alle „freien Maurer" zu treuer Beobachtung des Sittengesetzes, der Humanität und des Patriotismus; was aber die Religion betrifft, so stehen sie über dem Streit der Konfessionen und bekennen sich zu der Religion, in der alle edlen Menschen übereinstimmen. Darüber hinausgehende Ansichten wurden als Privatmeinungen geduldet, vorausgesetzt, daß man keine Propaganda dafür macht. Humanistische Moral, Pflege der

Geselligkeit und deistischer Gottesglaube sind also die Merkmale jenes Maurertums, das von nun an in den Kreisen der Gebildeten schnell Anhang fand. Diese ganze Erscheinung ist erklärlich aus der Geschichte des englischen Deismus und Freidenkertums, ihre Verbreitung begreiflich aus der gleichzeitigen religiösen Aufklärung, die in Deutschland 5 durch die Wolffsche Philosophie inauguriert war. In den katholischen Ländern aber wurde sie das bequeme Mittel, sich der Bevormundung durch die Hierarchie zu entziehen; in diesen Ländern, wo gegenüber der Hierarchie kein Protestantismus ein Gegengewicht bildet, hat die Loge die Stellung einer Gegenkirche gewonnen, und der Haß des Papsttums gegen das Freimaurertum und die Furcht vor ihm als einer Inkarnation des Sa- 10 tans ist leicht zu begreifen.

Von London aus verbreitete sich die Freimaurerei schnell durch ganz England und seine Kolonien, und bei der leichten Reisefähigkeit der Engländer kamen ihre neuesten Bestrebungen alsbald auch auf das Festland. Englische Edelleute stifteten 1725 die erste Loge in Paris, und trotz des von Ludwig XV. erlassenen Verbotes nahm doch die Zahl 15 ihrer Mitglieder von Tag zu Tag zu. Engländer gründeten 1730 die erste Loge in Dublin, 1733 in Florenz und zu Boston. In den nächstfolgenden vier Jahren fand die Freimaurerei Eingang in den Niederlanden, in Schweden, Schottland und Polen, auch in Genf in der Schweiz. In Deutschland wurde 1737 die erste Loge in Hamburg gegründet. Durch eine Deputation der Hamburger Loge Absalom wurde am 14. August 1738 der 20 preußische Kronprinz, spätere König Friedrich II. der Große zu Braunschweig als Freimaurer feierlich aufgenommen (er hatte sich mit einer braunschweigischen Prinzessin vermählt; die Daten nach Raich a. a. O.). Er ist epochemachend für das Aufblühen der Freimaurerei in Deutschland. Indem er, der Stoiker auf dem Throne der Hohenzollern, im Gegensatze zu seinem pietistischen Vater sich zum Protektor der religiösen Aufklärung machte, 25 sorgte er auch für die weiteste Verbreitung des Freimaurertums. Seit jener Zeit ist es Sitte gewesen, daß stets der König von Preußen auch Mitglied der Loge war; nur der gegenwärtige König und Kaiser Wilhelm II. hat auf die Teilnahme an der aufgeklärt geselligen Weltbürgervereinigung verzichtet, aber doch statt seiner den Prinzen Friedrich Leopold von Preußen (wohl aus politischen Gründen) eintreten lassen. Friedrich d. Gr. ver- 30 anlaßte noch im Jahre seiner Thronbesteigung die Eröffnung einer eigenen Loge in Berlin, der zu den drei Weltkugeln; 1744 erhob er sie zur Großloge und wurde ihr Großmeister. Friedrichs Beispiel wirkte auf eine Reihe anderer deutscher Fürsten, und in Österreich begünstigte Kaiser Franz I. die Verbreitung der Gesellschaft.

Wie bei einer so subjektivistischen Richtung nicht anders zu erwarten war, traten als- 35 bald die mannigfaltigsten Spaltungen ein (vgl. Ausführliches bei Raich, dem viele folgenden Daten entnommen sind). Die einfache „Johannes"-Brüderschaft erschien vielen Gliedern des Bundes nicht genügend, besonders den aus vornehmeren Gesellschaftsklassen herübergekommenen Brüdern. So wurde der ursprüngliche Maurerbund zu einem „hochheiligen" Ritterorden erhoben, für welchen die drei Johannisgrade von nun an nur als Noviziat 40 gelten sollten. So schuf man „Hochgrade", für welche wieder der „Schottengrad" als Mittelglied zwischen den Hochgraden und der einfachen „blauen" Maurerei dienen sollte. Unter den Hochgraden werden drei freilich nicht genau von einander unterschiedene Hauptsysteme unterschieden, das der Templer, das der Rosenkreuzer und das der ägyptischen Maurerei, je nachdem der Ursprung des Ordens aus den Kreuzzügen (Templer) abgeleitet 45 wurde, oder von der Rosenkreuzerei des 17. Jahrhunderts seinen Namen erhielt oder aber gar aus Geheimkulten Ägyptens geflossen sein sollte. Bei den templerischen Maurern giebt es zahlreiche Hochgrade, bei den einen 25, bei andern sogar 33, und man verlangt gelegentlich „vollständigen Gehorsam" und die eidliche Verpflichtung zur Befolgung der Befehle der Oberen selbst mit den Waffen in der Hand. Unter den rosenkreuzerischen Maurern 50 ist der spätere preußische Kultusminister C. Chr. Wöllner (s. d. A.) einer der bekanntesten († 1800). Gemeinschaft mit Geistern sah er als das eigentliche Wissen an, er der preußische Unterrichtsminister im Zeitalter der „Kritik der reinen Vernunft"; und trotzdem wollte er die öffentliche Geltung der Bekenntnisschriften durch staatlichen Zwang aufrecht erhalten, wie das von ihm veranlaßte berüchtigte Religionsedikt vom 9. Juli 1788 zeigte (Edikt, 55 „die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffend"). Die ägyptische Maurerei, speziell der Orden der Kopten, wurde von dem raffinierten Betrüger Josef Balsamo aus Palermo (geb. 1743, † zu Rom im Gefängnis 1795), der sich Graf Cagliostro nannte, gestiftet, hatte 90 Grade für beide Geschlechter und „verhieß den Eingeweihten Lebensverlängerung, Erweckung verstorbener Triebe, physische Wiedergeburt, Herrschaft über die

Geister und den Stein der Weisen" (Raich). Neben dieser Cagliostroschen Gründung giebt er aber noch andere ägyptische Arten.

Als die deistische Aufklärung durch den vulgären Rationalismus abgelöst wurde, zwischen 1780 und 1830 (in den Kreisen des Bürgertums reicht dieser Zeitraum aber bis 1848) hat die Maurerei erheblich an Ausdehnung zugenommen. In den bürgerlichen 5 Kreisen hat sie noch heute ihre breite Basis, zumal da sie in sozialer Hinsicht für viele ihrer Glieder (Ärzte, Geschäftsleute u. s. w.) vorteilhaft wirkt.

In ihrer geistigen Richtung ist die Freimaurerei nicht fortgeschritten; sie verhält sich in ihren edleren Gliedern zu Religion und Kirche heute noch geradeso wie in der Zeit ihrer Gründung: man ist religiös gesinnt, aber begnügt sich mit einem deistischen Gottes- 10 glauben; mit diesem hält man die Mitte zwischen Atheismus auf der einen, und Fanatismus auf der anderen Seite. Die geschichtlich erwachsene Kirche aber und ihr konfessionell ausgeprägtes Christentum braucht man nicht; man duldet es höchstens in denjenigen einzelnen Gliedern, die sich noch privatim in solchen Anschauungen bewegen. So lange der vulgäre Rationalismus noch die Theologie und die Kirchenregierungen beherrschte, waren 15 viele Geistliche auch Mitglieder des Freimaurerordens. Nach dem Umschwunge der Theologie zu einem wirklich geschichtlichen Verständnis des Christentums und nach dem kräftigen Aufleben der christlichen Liebesthätigkeit in den unzählbaren Diensten der inneren Mission ist die Bedeutung der Freimaurerei innerhalb des Protestantismus immer mehr zurückgegangen. Da sich jetzt alle Welt der Gewissensfreiheit erfreut und die soziale Not an allen Ecken und Enden 20 Hilfe verlangt und zwar in aller Öffentlichkeit, so ist für solche Geheimthuerei, wie sie der Freimaurerorden im siebzehnten Jahrhundert betrieb, kein Verständnis mehr vorhanden. Die bewußt kirchlichen Christen wüßten nicht, zu welchem Zwecke sie eintreten sollten; denn für das Gute, was der Freimaurerorden wirken will (Gottesglauben, Moral, brüderliche Gemeinschaft, Duldung), dazu haben wir innerhalb der kirchlichen Gemeinschaften Raum und 25 Möglichkeit genug und haben, Gott sei Dank, doch recht erheblich mehr. Den unkirchlichen Radikalen der Neuzeit aber, die sich auf das Inkrafttreten des „Übermenschentums" einrichten, werden sämtliche Freimaurer nicht genügen; deren Gottesglaube und philiströse Moral ist dort längst zum alten Eisen geworfen. Die Zukunft drängt auf Öffentlichkeit; die Zeiten der Geheimthuerei sind vorbei. Aber während die protestantische Christenheit 30 den Gegensatz zwischen Kirche und Freimaurerei nicht anders auffaßt, wie zwischen geschichtlichem Christentum und moderner Aufklärung, sieht sich die katholische Kirche gegenüber dem Freimaurertum zu einer ganz anderen Stellung veranlaßt. In denjenigen katholischen Staaten, wo kein ausschlaggebender Protestantismus der katholischen Hierarchie gegenüber steht, hat sich in der Neuzeit die religiöse Opposition in die Logen geflüchtet. Je mehr 35 nun in der Neuzeit die römisch-katholische Kirche der Gewissensknechtschaft und dem Mechanismus des Gottesdienstes verfällt und sich in Allerweltspolitik derartig verstrickt, daß religiöse Angelegenheiten zu politischen Zwecken gemißbraucht werden, wächst das Freimaurertum zusehends. Die römische Geistlichkeit fürchtet und haßt das Freimaurertum. Leo XIII. hat es in der Encyklika vom 20. April 1884, Humanum genus, feierlich 40 verdammt, wie es schon die Päpste seit 1751 wiederholt gethan haben (Raich in Wetzer und Welte 2. Aufl. 4, 1983). In den Kreisen der katholischen Geistlichen und Laien macht man sich von dem Thun und Treiben der Freimaurer die ungeheuerlichsten Vorstellungen. Man glaubt dort in weiten Kreisen, daß der Teufel mit ihnen im Bunde steht, leibhaftig ihnen erscheint und durch sie die Pforten der Hölle gegen den Stuhl Petri 45 ankämpfen läßt. Im Jahr 1896 wurde sogar ein internationaler Anti-Freimaurerkongreß in Trient gehalten. Um den ungeheuerlichen Aberglauben der römischen Kirche vor aller Welt lächerlich zu machen, veröffentlichte ein raffinierter Freidenker Leo Taxil zu Paris improvisierte Mitteilungen einer amerikanischen Miß Vaughan, die selbst Mitglied der Loge gewesen sein sollte, also alle Geheimnisse des Satanskultes verraten könne. Die Katho- 50 liken verschlangen gläubig die Enthüllungen der Miß Vaughan und durch den Kardinal Parocchi erhielt diese (angebliche) Dame den päpstlichen Segen. Taxil fabrizierte ein Buch über das andere z. B. „Der Meuchelmord in der Freimaurerei" Salzb. 1891. Jahr um Jahr hat er die Katholiken beider Hemisphären am Narrenseil herumgeführt, bis er, um zu verhindern, daß andere das Gaunerspiel entdeckten, es in einer öffentlichen Versamm- 55 lung zu Paris zum Entsetzen der anwesenden Priester — selbst aufdeckte. Mit einem wahrhaft teuflischen Hohne war der dumpfe Aberglaube der katholischen Welt bloßgestellt. Nachträglich sucht der Jesuitismus den Schwindler abzuschütteln (vgl. H. Gerber, Leo Taxils Palladismus-Roman, Berl. 1897, 268 S.).

Zur Zeit bestehen in Deutschland acht Großlogen, davon drei in Berlin, je eine in Hamburg, Baireuth, Dresden, Frankfurt und Darmstadt; unter ihnen (1886) 374 Johannis- und 91 Hochgradslogen mit 43 447 Mitgliedern (Raich). In ganz Europa samt den englischen Kolonien schätzt man die Zahl der Mitglieder auf über 300 000, von denen die meisten zu den großbritannischen Großlogen gehören. In Amerika giebt es außer den eigentlichen Freimaurern noch andere maurerische Gemeinschaften. Nach einer Zusammenstellung in der „North American Review“ zählen sie alle zusammen 5 400 000 Mitglieder. Die meisten Mitglieder, nämlich 820 000 fallen darnach auf die Odd Fellows, dann folgen die Freimaurer mit 750 000, die Pythiasritter mit 475 000, der alte Orden der Vereinigten Arbeiten mit 361 000, die Makkabäer mit 244 000, die Modern Workmen of America mit 204 000 und gegen 20 kleinere Orden. Die von sämtlichen Orden jährlich verausgabten Unterstützungen sind auf 25 Millionen Dollars berechnet (Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 1898, Sp. 142). **P. Tschackert.**

Freireligiöse Gemeinden, s. Lichtfreunde.

Freising, Bistum. — C. Meichelbeck, Historia Frisingensis, 2 Bde, Augsburg 1724 und 1729; Graf Hundt in den AMA 12. u. 13. Bd; K. Roth, Kozrohs Renner, München 1854; derselbe, Verzeichnis der Freisinger Urkunden, München 1855, u. Örtlichkeiten des Bisthums Freising, München 1856; Rettberg, KG Deutschlands, 2. Bd 1848, S. 257; Hauck, KG Deutschlands, 1. Bd 2. Aufl. 1898, S. 491; Gengler, Beiträge, 1. Heft 1889, S. 58, 185 ff.; Riezler, Geschichte Baierns, 1 Bd 1878, S. 102 f.

Das Bistum Freising ist eine Stiftung des Bonifatius. Nach seiner Rückkehr aus Rom im Frühjahr 739 hat er es zugleich mit den übrigen baierischen Bistümern, unterstützt von Herzog Odilo, organisiert, s. den Brief Gregors III. an B. vom 29. Oktober 739, MG Epist. III, S. 293 Nr. 45: Quia cum assensu Otile, ducis Baioariorum, seu optimatum provinciae illius tres alios — außer Vivilo von Passau — ordinasses episcopos et in quattuor partes provinciam illam divisistis, i. e. quattuor parrochiae, ut unusquisque episcopus suum habeat parochiam: bene et satis prudenter peregisti. Der Sprengel war von mäßiger Ausdehnung: er grenzte westlich an Augsburg (s. Bd II, S. 241, 60); im Süden hielt sich die Grenze zuerst auf dem Kamme der das Innthal nördlich begleitenden Berge, dann auf dem Scheitel des Mangfallgebirgs und erreichte den Fluß bei dem jetzigen Kufstein; von da an bildete der Inn die Grenze bis Gars; von hier bog sie nach Norden aus, wendete sich dann westlich und erreichte oberhalb Geisenfeld wieder die Augsburger Grenze. Die Leitung der Diöcese übertrug Bonifatius Erimbert, dem Bruder Corbinians (s. d. A. Bd IV, S. 282), Willib. Vita Bonif. 7, S. 457 ed. Jaffé Die Zahl der Klöster in der Freisinger Diöcese war sehr bedeutend. Das hervorragendste unter ihnen war St. Quirin am Tegernsee, dessen Ursprung wahrscheinlich bis in die Zeit des Königs Pippin zurückgeht, s. KG Deutschlands II, S. 395. Es behauptete seine Reichsunmittelbarkeit bis zur Regierung Ludwigs d. B. (s. Riezler, Geschichte Baierns II, 1880, S. 210).

Bischofsliste: Erimbert, Josef gest. 764, Aribo gest. 784, Atto gest. 811, Hitto gest. 835, Erchambert gest. 854, Anno gest. 875, Arnold gest. 883, Waldo 844—906, Uto gefallen 907, Dracholf gest. 926, Wolfram gest. 937, Lantbert gest. 957, Abraham gest. 993, Godescalc gest. 1005, Egilbert gest. 1039, Nithard gest. 1052 oder 1053, Ellinhard gest. 1078, Meginward gest. 1098, Heinrich I. gest. 1137, Matthäus gest. 1138, Otto I. 1138—1158, Albert I. gest. 1182 oder 1185, Otto II. gest. 1220, Gerold abgesetzt 1230, Konrad I. gest. 1258, Konrad II. gest. 1278, Friedrich gest. 1282, Emich gest. 1311, Gotfrid gest. 1314, Konrad III. gest. 1322, Johann I. gest. 1324, Konrad IV. gest. 1337 (?), Johann II. gest. 1349, Albert II. gest. 1359, Paul gest. 1377, Leopold gest. 1381, Berthold gest. 1410, Konrad V. gest. 1412, Hermann gest. 1421, Nikodemus gest. 1443, Heinrich II. zurückgetreten 1448, Johann III. gest. 1452, Johann IV. gest. 1476, Sixt gest. 1495, Rupert gest. 1504, Philipp gest. 1541. **Hauck.**

Fremdlinge bei den Hebräern. — Litteratur: A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, Freiburg 1896.

Alle Rechte des Einzelnen an den Einzelnen oder an das Ganze des Geschlechts oder Stammes gründen sich ursprünglich auf die Blutsverwandtschaft. Die Mitglieder eines Stammes fühlen sich unter einander als verwandt; ein Blut ist es, welches in ihnen allen fließt. Darum wer das Blut eines Stammgenossen vergießt, der wird ausgerottet

oder muß aus dem Stamme fliehen und sehen, wie er bei einem anderen Zuflucht findet. Wird aber von einem Fremden das Blut des Stammes vergossen, so tritt die ganze Gemeinschaft rächend für den Erschlagenen ein und nimmt Blutrache. Dieses wichtigste aller Rechte, das Recht auf Schutz des Lebens, kann also nur dem Geschlechtsgenossen zukommen, da eben nur da das Gesetz der Blutrache gilt, wo Gemeinsamkeit des Blutes vorhanden ist. Auch alle anderen Rechte fließen aus dieser Zugehörigkeit zum Geschlechte: Weiden und Brunnen sind gemeinsames Eigentum des Stammes; an der Beute bekommt seinen Anteil nur der, der Kampfgenosse ist.

Nun wird dieser strenge Grundsatz schon dadurch in seinen Wirkungen etwas abgeschwächt, daß die Blutsgemeinschaft nicht notwendig gemeinsame Abstammung verlangt. Sie kann auch künstlich hergestellt werden durch einen Blutbund, und so können auch Fremde in den Kreis eines Stammes aufgenommen werden. Daneben her geht dann die Schutzgenossenschaft: wer als Flüchtling oder Verbannter zu einem fremden Stamme kommt, kann sich unter den Schutz eines Hauses und damit des Stammes stellen; wer in einen fremden Stamm einheiratet, wird damit der gēr, der Schutzgenosse des Stammes. Aber wer nicht in solchem Schutzverhältnis steht, der Fremde, der nur zufällig im Gebiet eines fremden Stammes weilt, ist gänzlich recht- und schutzlos. Doch kommt ihm wenigstens zu gute die Sitte der Gastfreundschaft, die es nicht gestattet, dem Fremden die Aufnahme zu versagen, ja die einem Jeden, auch dem Feinde, das Gastrecht gewährt, d. h. Unverletzlichkeit, so lange er Gast ist, und noch einige Zeit nachher.

Diese Grundzüge des Fremdenrechtes haben in Israel auch nach der Ansiedelung noch durchaus geherrscht. Es ist stets unterschieden worden zwischen gêr (גֵּר) und nokhri (נָכְרִי). Letzterer Ausdruck bezeichnet den Volksfremden schlechtweg, der in keinerlei Schutzverhältnis zu einem israelitischen Geschlecht steht. Ein solcher wird sich in der Regel nur vorübergehend im Lande aufgehalten haben; bei längerem Verweilen suchte jeder in den Schutzverband aufgenommen zu werden. Dieser nokhri genießt allerdings den erwähnten Schutz der Gastfreundschaft, der nicht zu unterschätzen ist, aber abgesehen davon ist er doch einfach rechtlos (vgl. Gen 31, 15; Hi 19, 15). Gerade die Gesetze, die zum Schutz der Armen und social niedrig Stehenden gegeben sind, das Gebot des Schulderlasses im 7. Jahr, das Verbot des Zinsnehmens u. dgl. finden auf ihn nicht einmal bei der humanen Gesetzgebung des Deuteronomiums Anwendung (Dt 15, 3; 23, 21). Anders der gêr, d. h. derjenige Volks- oder Stammfremde (für die alte Zeit ist beides gleichbedeutend: der nichtjüdische Levit ist im Stamme Juda so gut ein gêr, als der Kanaaniter, vgl. Ri 17, 7), welche im Gebiete eines Stammes beziehungsweise des Volkes Aufnahme gefunden, sich dort angesiedelt und die Stellung eines Schutzbefohlenen erhalten hat. Dieser gêr stand unter dem Schutze des Stammesgottes, er genoß bei den Hebräern zwar nicht die vollen Rechte des Bürgers, aber doch im Vergleich mit andern Völkern einen hohen Rechtsschutz. Seine Stellung wurde namentlich dadurch eine günstige, daß ihm der Anschluß an den Stamm und die volle Aufnahme in denselben sehr erleichtert wurde. Er hatte in alter Zeit das Recht des Konnubiums; die Kanaaniter sind auf diesem Wege mit den Israeliten verschmolzen (für das Nähere vgl. den A. Familie und Ehe Bd V S. 742, 17). Die Kinder aus der Ehe eines gêr mit einer Israelitin wurden als Volksgenossen, als Israeliten betrachtet (vgl. 1 Chr 2, 17); bei den Kindern eines Israeliten und einer Nichtisraelitin war dies von vornherein selbstverständlich (vgl. z. B. die Ehe von Boas und Ruth). Anders lag dies freilich, wenn es sich nicht um einen Fremden, der als gêr im Lande wohnte oder hereinheiratete, handelte, sondern um die Ehe mit einem Volksfremden, der bei seinem Volke blieb, und dem die Frau in seine Heimat folgte: der Künstler Hiram, obwohl Sohn einer Naphthalitin, gilt als Tyrier, eben weil seine Mutter mit ihrem Manne nach Tyrus in seine Heimat gegangen und dort auf diese Weise Schutzgenossin geworden ist (1 Kg 7, 13). Das Gegenstück dazu bildet die Ehe Simsons, die aber eine Ausnahmeerscheinung ist; da hier die Philisterin bei den Ihrigen bleibt und nicht zu ihrem Manne zieht, dieser sie vielmehr nur in ihrer Heimat besucht, so hätten die Kinder dieser Ehe nicht als Israeliten gegolten (Ri 14. 15, 1 f.). Fraglich ist, ob auch unbeschnittene gêrîm das Recht des Konnubiums hatten; nach der Gen 34 erzählten Geschichte zu schließen, scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein (vgl. bes. v. 14 ff.).

Im allgemeinen verlangte das Bundesbuch, daß man den gêr nicht gewaltthätig behandelte (Ex 22, 20; 23, 9), d. h. im Zusammenhang der Stellen vor allem so viel, daß man ihm vor Gericht den unparteiischen Rechtsschutz nicht entzog. Dagegen hatte der gêr — abgesehen von den Kanaanitern, die hier eine begreifliche Ausnahme machten — offenbar nicht das Recht, sich Erbbesitz unter den israelitischen Stämmen zu erwerben (vgl.

Jes 22, 16; Ez 47, 22, in welch letzterer Stelle die Erlaubnis dazu als Neuerung eingeführt wird).

Das Deuteronomium wiederholt in den verschiedensten Formen die Aufforderung, die Fremden, die es mit den Leviten, Witwen und Waisen auf eine Linie stellt, menschlich zu behandeln, mildthätig gegen sie zu sein (10, 18; 14, 29; 24, 14. 19 ff.), sie an der allgemeinen Festfreude teilnehmen zu lassen (5, 14; 16, 11 f.), ihr Recht nicht zu beugen (24, 17; 27, 19). Eben weil der Fremde als solcher niedriger steht, bedarf er doppelt der Liebe (10, 19; 26, 1—11). Andererseits ist seine Stellung im Deuteronomium dadurch verschlimmert, daß ihm das Recht des Konnubiums wieder abgesprochen ist (7, 1 ff.; 23, 4; Ex 34, 15 f.), und unleugbar bleibt auch für das Deuteronomium der gêr und vollends der **nokhri** ein Mensch zweiter Klasse (vgl. Dt 14, 21). Selbstverständlich ist bei alledem, daß der gêr sich in gewissem Sinn der Religion seiner Schutzherren anbequemt (Ex 23, 12; 20, 10; Dt 5, 14; 16, 11 ff.; 26, 11; 31, 12). Doch verlangt die alte Zeit auch in dieser Beziehung wenig: er darf sogar seine **sacra** behalten (vgl. 1 Kg 11, 7 f.; Dt 14, 21).

Viel weiter geht das Priestergesetz in seinen Forderungen an den gêr: es wird ihm auferlegt, den Götzendienst, den Genuß von Blut und Zerrissenem, überhaupt alles, was als Greuel den Israeliten verunreinigt, zu meiden (Le 17, 8. 10 ff. 15; 18, 26; 20, 2; Nu 19, 10—12, vgl. dazu Dt 14, 21). Er soll nicht nur den Sabbath halten und darf die Erntefeste mitfeiern, sondern er muß auch mit den Israeliten am Versöhnungstag fasten (Le 16, 29), darf in der Passahwoche kein gesäuertes Brot essen (Ex 12, 19; das Fest selber kann er nicht begehen, wenn er nicht beschnitten ist); er muß alle Übertretungen des Gesetzes sühnen, gerade wie die Israeliten (Nu 15, 14. 26. 29), und überhaupt den Namen Jahves heilig halten (Le 24, 16), alles das im Interesse Israels, damit innerhalb des Volkes keine Sünde sei. Dafür allerdings genießt der gêr rechtlich den weitgehendsten Schutz: nicht nur die Schutzgebote des Deuteronomiums werden wiederholt (Le 19, 9 f., vgl. 23, 22; 25, 6), sondern auch die Gleichheit vor Gericht wird ihm ausdrücklich zugesichert (Le 24, 22; Nu 35, 15), ein wesentlicher Fortschritt gegenüber dem bloßen Appell an die Humanität in den alten Gesetzen. Worin er noch hinter dem Vollbürger zurücksteht, ist vor allem das, daß er vom eigentlichen Gottesdienst ausgeschlossen ist, z. B. vom Passah (Ex 12, 47 f.), vielleicht auch vom Laubhüttenfest (Le 23, 42); auch fehlt ihm das Recht des Konnubiums (Esr 9, 1 ff.; 10, 2 ff.). Beides erwirbt er sich erst dadurch, daß er den Akt der Beschneidung an sich vollziehen läßt, d. h. sich ganz in die Gemeinde aufnehmen läßt (Ex 12, 47; Nu 9, 14; Gen 34, 14). Weiterhin ist ihm die Erwerbung von Erbeigentum an Grundbesitz durch die Vorschrift des Jubeljahrs unmöglich gemacht, wonach jeder verkaufte Grundbesitz, mit Ausnahme der Häuser in der Stadt, in dem alle 50 Jahre zu feiernden Halljahr wieder an den alten Eigentümer zurückfallen sollen und zwar ohne Entschädigung (Le 25, 13 ff.). Endlich darf ein gêr keinen israelitischen Sklaven halten. Wenn je ein Israelite in die Lage kommt, sich einem gêr in die Schuldhaft verkaufen zu müssen, so soll dieser ihn nicht als Sklaven betrachten, sondern als freien Lohnarbeiter und jederzeit behalten die Verwandten des Verkauften das Recht, ihn auszulösen (Le 25, 47 ff.). Der gêr ist also keineswegs als voll ebenbürtig betrachtet.

Es ist schon oben darauf hingewiesen, wie die Härten der rechtlosen Stellung namentlich des **nokhri**, der nur vorübergehend im Lande weilte, gemildert wurden durch die Sitte der Gastfreundschaft. Es ist noch heute einer der schönsten Züge im Bilde der Orientalen, daß sie in außerordentlichem Maße gastfrei sind. Hochheilig ist zu allen Zeiten das Gastrecht gewesen: im Zelte des Todfeindes kann der Flüchtling sicher ruhen. Eine That, wie die der Jael, welche den schutzflehenden Gast ermordet (Ri 4, 17 ff.), würde jeden Beduinen mit Abscheu erfüllen. In der israelitischen Sage wird sie als Heldenthat gepriesen: unter den Kämpfen mit den Kanaanitern sind, wie man sieht, die Sitten verroht. Aber als Ausnahme bestätigt auch diese Geschichte die Regel; Gen 19, 4 ff. und Ri 19, 23 f. zeigen, wie weit die Pflicht des Gastrechtes reichte. — Der Gast, wer er auch sein mochte, wurde freundlich aufgenommen und ins Haus geladen. Herbergen in unserem Sinne gab es überhaupt keine, nur Karawanserais zur Aufnahme ganzer Karawanen werden uns für die spätere Zeit genannt (Jer 9, 1). So war der fremde Wanderer, wenn er Nahrung und Obdach wollte, auf die Gastfreundschaft angewiesen. Diese wurde nicht leicht versagt; einem Fremden die Aufnahme zu verweigern, war das Zeichen schmutzigsten Geizes (Hi 31, 32; Gen 19, 2; Ex 2, 21 u. a.). Dem müden Wanderer wurden die Füße gewaschen (Gen 18, 4; 19, 2); ein Tier der Herde wurde wohl auch ihm zu Ehren geschlachtet (Gen 18, 7). Es gehörte zum guten Ton, nach Namen und

Geschäft erst, nachdem der Gast sich erquickt hatte, zu fragen (Gen 24, 33), — lauter Sitten, die auch dem klassischen Altertum nicht fremd sind und sich bei den Beduinen bis aufs kleinste hinaus erhalten haben. **Benzinger.**

Fresenius, Johann Philipp, gest. 1761. — Außer dem Lebenslaufe, den Konrad Kaspar Griesbach seiner Leichenpredigt angehängt hat, und welcher unserem Artikel zu Grunde 5 liegt, ist über ihn besonders Lappenberg: „Reliquien der Fräulein Susanna Katharina von Klettenberg“, Hamburg 1847, S. 227—231, zu vergleichen. Unter den vielen Trauergedichten, die sein Hinscheiden hervorrief und die Griesbach mitteilt, befindet sich auch das der Fräulein Maria Margaretha von Klettenberg, der Schwester der schönen Seele.

In demselben Jahre (1705), in welchem Spener am 5. Februar starb, wurde am 10 22. Oktober einer seiner späteren Nachfolger im Frankfurter Seniorate, Johann Philipp Fresenius, zu Niederwiesen bei Kreuznach geboren, wo sein Vater, Johann Wilhelm, Pfarrer war. Der fromme, gottesfürchtige Sinn und die herzliche Liebe, welche den Grundton des Familienlebens bildeten, teilten sich frühzeitig dem empfänglichen Gemüte des Knaben mit. Bei einer zahlreichen Familie von zehn Kindern und einer beschränkten 15 Einnahme waren die Eltern nicht in der Lage, ihre Söhne auf gelehrte Schulen zu schicken. Der Vater übernahm darum den Unterricht selbst und bildete Joh. Philipp bis zu seinem 17. Jahre in den Gymnasialfächern aus. Schon als Knabe suchte er durch freundliches Zureden auf die verwilderten Gemüter der Dorfjugend einzuwirken; als er im Jahre 1722 dem Pfarrer Hofmann zu Merxheim, dem Geburtsorte seiner Mutter, 20 übergeben wurde, um durch denselben tiefer in das Studium der hebräischen Sprache eingeführt zu werden, unterrichtete er täglich eine Stunde die Jugend im Christentum. Im Herbste 1723 bezog er die Universität Straßburg mit 15 Gulden in der Tasche; vergebens hatten ihn die Eltern, gerade damals mit finanziellen Verlegenheiten und Sorgen belastet, dringend gebeten, einen für sie günstigeren Zeitpunkt zum Antritte des akade- 25 mischen Studiums abzuwarten; sein Gottvertrauen trug den Sieg davon und wurde herrlich gekrönt; das Wort, das ihm unterwegs ein Freund tröstend zum Scheidegruß gab: Dominus providebit! wurde die Losung seines Lebens. Der Rest seiner kleinen Barschaft war in Straßburg bald aufgezehrt; einige Unterrichtsstunden, die er erteilte, verschafften ihm nur die Wohlthat der freien Wohnung; wochenlang war Wasser und Brot 30 seine einzige Nahrung, bis er endlich einigen Professoren seinen Notstand eröffnete und teils in ihren, teils in befreundeten Häusern regelmäßigen Mittagstisch erhielt. Auch an geistlichen Anfechtungen hat es ihm nicht gefehlt. Trotzdem setzte er mit eisernem Fleiße seine Studien fort; ohne Hilfsmittel las er die Schrift; nicht bloß die Väter der alten Kirche, sondern auch die Werke Luthers, der großen lutherischen Dogmatiker und Speners 35 waren der Gegenstand seiner gründlichen Beschäftigung; seinen Eifer für das evangelische Christentum bethätigte er schon jetzt darin, daß er einige zum Katholicismus verführte Kinder wieder zurückbrachte. Am 26. September 1725 verteidigte er eine Reihe von Thesen über die Rechtfertigung. In demselben Jahre rief ihn die plötzliche Erkrankung seines Vaters nach nur zweijährigen akademischen Studien wieder in die Heimat, und er 40 besorgte nun ein volles Jahr dessen Amtsgeschäfte. Hierauf finden wir ihn als Erzieher der jungen Rheingrafen von Salm-Grumbach, in welcher Stellung er einen entscheidenden Einfluß auf die christliche Gesinnung des ganzen Hauses übte. Er hatte sie kaum sechs Monate bekleidet, als er auf die Nachricht von einer neuen Erkrankung seines Vaters nach Hause eilte; dieser verschied am 25. Mai 1727 in seinen Armen mit dem Ausrufe: „Gott 45 Lob, meine Rechnung ist richtig befunden!“ Im Sommer erhielt er einen zweifachen Ruf, als Feldprediger des in französischen Militärdiensten stehenden Herzogs von Zweibrücken und als Nachfolger seines Vaters zu Oberwiesen. Sein Herz entschied sich für den letzteren. Obgleich er sich mit hingebender Liebe der Predigt und der Seelsorge widmete, hatte er dennoch mit dem entmutigenden Zweifel, ob die Führung seines Amtes 50 eine gesegnete sei, so schwere Kämpfe zu bestehen, daß er ernstlich an die Niederlegung desselben dachte; erst der Besuch mehrerer Sterbender, die mit getrostem Herzen hingingen, überzeugte ihn von der verborgenen Frucht seines Wirkens; im Vertrauen auf Gott gestärkt, faßte er den Entschluß, fortan im Glauben zu arbeiten. Seine Wohlthätgkeit war so aufopfernd, daß er den vierten Teil seiner Besoldung für die Armen verwandte. Im 55 Jahre 1732 hielt er auf Einladung des Rheingrafen zu Grumbach vor dessen versammelter Judenschaft, die man aus dem ganzen Gebiete zusammengetrieben hatte, um einer solennen Judentaufe beizuwohnen, eine Missionspredigt, die zwar die beabsichtigte Wirkung nicht erreichte, über dennoch auf die übrigen christlichen Zuhörer von so bedeutendem Eindrucke

war, daß über zehn Seelen, darunter „eine vornehme Person“, aus ihrem gleichgiltigen und sicheren Zustande erweckt wurden und in aufrichtiger Bekehrung sich zu Gott wendeten. Sein „Antiweislingerus“, den er 1731 der Schmähschrift des Jesuiten Joh. Nik. Weislinger, „Friß Vogel oder stirb“ — entgegengesetzt hatte, erregte unter dem katholischen Klerus eine große Erbitterung; mit Hilfe eines am Rheine stehenden österreichischen Heeres gedachte man ihn aufzuheben; er rettete sich durch die Flucht nach Darmstadt, wurde hier mit Landgraf Ernst Ludwig bekannt und von diesen zum zweiten Burgprediger in Gießen ernannt. Im August 1734 trat er dieses Amt an; im folgenden Jahre wurde er **collega primarius** am **Paedagogium illustre** und eröffnete zugleich exegetische und asketische Vorlesungen an der Universität; in inniger Freundschaft lebte er mit Dr. Rambach (vgl. d. A.), dem er am 22. April 1735 die Leichenrede hielt und dann seinen litterarischen Nachlaß besorgte. Im Jahre 1736 ging er als Hofdiakonus nach Darmstadt; eine Predigt, die er dort über die Notwendigkeit der Fürsorge für Proselyten hielt, gab den Anstoß zur Gründung einer Proselytenanstalt, mit deren Direktion und Inspektion er beauftragt und durch welche 400 Proselyten der evangelischen Kirche zugeführt wurden; wie wenig es dabei nur auf numerische Vergrößerung der letzteren abgesehen war, zeigt die Thatsache, daß 600, die sich angemeldet hatten, als Betrüger entlarvt und abgewiesen wurden. Im Jahre 1742 kehrte er als außerordentlicher Professor und zweiter Stadt- und Burgprediger nach Gießen zurück; allein schon im folgenden Jahre trat der Magistrat von Frankfurt mit ihm wegen Übernahme einer Predigerstelle in Unterhandlung; Fresenius bewies bei diesem Anlaß seine Divinationsgabe; er sagte am Morgen des Tages, an welchem die ordentliche Vokation einlief, voraus, daß diese um 4 Uhr nachmittags eintreffen und die landgräfliche Dimission ihr sofort folgen werde, beides traf pünktlich zu, wie er es vorausgesagt hatte. Am 19. Mai 1743 hielt er seine Antrittspredigt zu St. Peter, später wurde er an die St. Katharinenkirche versetzt. So gesegnet war sein Wirken im Amt und so weit verbreitet der Ruf desselben, daß er eine Vokation als Generalsuperintendent nach Meiningen und bald darauf nach Mosheims Abgang nach Göttingen als Abt zu Marienthal und Michaelstein und als ordentlicher Professor nach Helmstedt erhielt. So fesselnd die letztere auch für ihn war, um des Einflusses willen, den er auf die studierende Jugend hätte üben können, so lehnte er sie dennoch ab, und der Magistrat zu Frankfurt entschädigte ihn nach Dr. Walthers Tode dadurch, daß er ihn am 12. Dezember 1748 zum Senior Ministerii, Konsistorialrat und Sonntagsprediger bei den Barfüßern ernannte. Die theologische Fakultät zu Göttingen verlieh ihm gleichzeitig ihren Doktorgrad (Januar 1749). Sowohl als Prediger wie als Seelsorger übte Fresenius einen ungemeinen Einfluß. Seine Predigten zeichnete er nicht auf, und als man den Druck einiger Sammlungen begehrte, ließ er sie durch einen Kandidaten nachschreiben. Es sind dies „die heilsamen Betrachtungen über die Sonn- und Festtagsevangelien“, die zuerst 1750 im Druck erschienen und 1845 und 1872 aufs neue von Joh. Friedrich v. Meyer (vgl. d. A.) und Ledderhose herausgegeben worden sind. Ebenso die Epistelpredigten 1754, neu besorgt 1858 von Ledderhose. Eines weitverbreiteten Rufes erfreut sich noch heute sein Beicht- und Kommunionbuch (1746), von dem noch 1885 eine zehnte Auflage gedruckt wurde (bearbeitet von C. F. Jäger). Nicht bloß durch ihren Inhalt, sondern auch durch ihre Sprache zeichneten sich diese Werke vorteilhaft in ihrer Zeit aus. Besonders verstand er sich auf die Führung der Seelen und in ihr zeigte er die ganze Macht seiner imponierenden, durch Milde und tiefen sittlichen Ernst Vertrauen erweckenden Persönlichkeit. Zahlreiche Seelen schlossen sich, durch ihn erweckt, an ihn an und fanden bei ihm Förderung. Selbst solche, die, wie Fräulein Susanne Katharina von Klettenberg, nicht in allem mit ihm harmonierten und nach Seiten neigten, gegen die er sich streng abschloß, konnten ihm ihre Hochachtung nicht versagen. Auch die Bekehrung zweier Naturalisten, des Baron von Wunsch und des in der Schlacht bei Bergen tötlich verwundeten Generals von Dyhern ist ihm gelungen und von ihm in den Pastoralsammlungen beschrieben. Er selbst stand treu auf dem Bekenntnis seiner Kirche, aber seine Rechtgläubigkeit war gemildert durch Franckes Geist, zu dem er nach seiner praktisch angelegten Richtung die entschiedenste Affinität fühlen mußte und für den er durch seinen Freund Rambach und dessen Schwiegersohn Konrad Kaspar Griesbach, den Vater des Jenaer Kritikers und Exegeten, noch mehr erwärmt wurde. Mit nachdrücklichem Eifer dagegen trat er gegen das Herrnhuter Wesen auf, das auch in Frankfurt Wurzeln geschlagen hatte; er bekämpfte es mit so großer Entschiedenheit, man darf sagen Leidenschaft, daß Zinzendorf in ihm seinen energischsten Gegner sah und ihn einen eingefleischten Teufel nannte. Wenn er sich mit gleicher Entschiedenheit den reformierten Gemeinden in Frank-

furt und ihrer Bemühung um Erlangung des öffentlichen Religionsexercitiums und um die Erlaubnis zum Bau von Kirchen widersetzte, so folgte er darin zugleich einer lokalen Strömung und Antipathie: denn der konfessionelle Gegensatz beruhte in Frankfurt damals mehr auf sozialen Verhältnissen und Stellungen als auf religiösen Motiven. Auch jetzt noch kam er in die Lage, einen Ruf als Generalsuperintendent von Schleswig-Holstein abzulehnen. Am 4. Juli 1761 starb er in seinem 56. Lebensjahre. In den „Bekenntnissen einer schönen Seele" erscheint er als Oberhofprediger. „An seiner Bahre", heißt es dort, „weinten alle, die noch kurz vorher um Worte mit ihm gestritten hatten. Seine Rechtschaffenheit, seine Gottesfurcht hatte niemals jemand bezweifelt". Goethe schildert ihn in „Dichtung und Wahrheit" (4. Buch) als einen „sanften Mann, von schönem, gefälligem Ansehen, welcher von seiner Gemeinde, ja von der ganzen Stadt als ein exemplarischer Geistlicher und guter Kanzelredner verehrt ward, der aber, weil er gegen die Herrnhuter auftrat, bei den abgesonderten Frommen nicht im besten Rufe stand, vor der Menge hingegen sich durch die Bekehrung eines bis zum Tode blessierten freigeistischen Generals berühmt und gleichsam heilig gemacht hatte".

Unter seinen zahlreichen Schriften heben wir außer den schon genannten hervor: seine „bewährten Nachrichten von Herrnhutischen Sachen", 4 Bde, 1747—1751; „Nötige Prüfung der Zinzendorfschen Lehrart", 1748; „Pastoral-Sammlungen", 24 Teile, 1748 bis 1760; „Zuverlässige Nachrichten von dem Leben, Tode und Schriften D. Joh. Albrecht Bengels", 1753. **G. E. Steitz †.**

Freundschaft. Vgl. Cicero, Laelius seu de amicitia; F. K. von Moser (mit Susanna Katharina von Klettenberg und ihrer Schwester), Der Geist in der Freundschaft, 1754, von Delitzsch mit Zusätzen herausgegeben: Philemon oder von der christl. Freundschaft, 3. Aufl., Gotha 1878; Lemme, Die Freundschaft, Heilbronn 1897.

Die Freundschaft wurzelt in dem natürlichen Associationstrieb und entspricht — im Unterschied von der Geschlechtsgemeinschaft und den autoritativen Verhältnissen — dem Bedürfnis des Zusammenschlusses Gleichstehender, Gleichstrebender und Gleichgesinnter zu gegenseitiger Stützung und Förderung. Regt sich das Bedürfnis nach festeren, zuverlässigen Vertrauensverhältnissen überall, so wird es doch unterdrückt, wo die Gesellschaft noch das Individuum verschlingt, und kann erst zur Geltung kommen, wo dieses sich aus der sozialen Gebundenheit zu lösen beginnt. Indem die antike griechische Philosophie von der Tendenz geleitet war, dem Einzelnen gegenüber der Gesellschaft einen persönlichen Lebenswert zu sichern, ohne den rechten ethischen Rückweg zur Gemeinschaft zu finden, wurde sie von selbst zur Hochschätzung der Freundschaft geführt, besonders unter den Gleichgesinnten philosophischer Bildung. Bei dem mangelnden Verständnis für den sittlichen Wert der Ehe ging man (Sokrates, Theophrast) sogar dazu fort, die Freundschaft jeder anderen Form der Liebe voranzustellen. Die Freundschaftsvereinigungen der Pythagoreer zeigen den sittlichen Ernst des Meisters, ohne doch die politische Gebundenheit des antiken Lebens zu verleugnen. Grundlegend für die Lehre von der Freundschaft sind besonders die Ausführungen Aristoteles' im 8. und 9. Buch der nikomachischen Ethik geworden, deren Inhalt nur ein Anhängsel seiner sonst juridisch und politisch gearteten Ethik bildet, freilich ein Anhängsel, das für unsere Betrachtung seiner eigentlichen Ethik an moralischem Wert überlegen ist. Der Gedanke der *φιλία* ist nämlich bei Aristoteles völlig fließend. Bestimmt er sie als *ἡ τοῦ συζῆν προαίρεσις*, also als den Gemeinschaftssinn, der Verbindungen mit anderen eingeht und so auch das zusammenhaltende Band des Staatslebens wird, so befaßt Aristoteles unter der *φιλία* nicht bloß die Beziehungen der Freundschaft, sondern auch Familienbeziehungen, Verhältnisse von Herrschenden und Beherrschenden, bürgerliche Genossenschaften. Diese Zerflossenheit der Idee geht durch von dem Peripatetiker Theophrast (über den zu vgl. die Dissertation von G. Heylbut, Bonn 1876) bis Cicero, dessen Laelius de amicitia nach einer Angabe des Gellius auf Theoprast ruht. Über die Freundschaft haben ferner geschrieben Klearch, Xenokrates, Kleanth, Chrysipp, Epiktet, Themistios u. a. (Vgl. Eucken, Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und Lebensgütern, Berlin 1884; Märklin, Über die Stellung u. Bedeutung der Freundschaft im Altertum. Progr., Heilbronn 1842; E. Curtius, Die Bedeutung der Freundschaft im Altertum, Gelzers Monatsbl. 1863).

In der neueren Zeit ist über die Freundschaft längst nicht so viel reflektiert wie im Altertum, weil in der Christenheit Freundschaften überall gepflegt und als selbstverständlich angesehen werden. Die antike Welt war eine Welt harter Selbstsucht, in der der Boden für das Gedeihen derselben ebenso ungünstig, wie das Bedürfnis nach ihr um so fühlbarer war. Erzeugte das Kriegerleben dort (Achilleus und Patroklos) wie überall (Hagen und

Volker u. s. w.) kameradschaftliche Freundschaften, so war doch die in der Antike vorwiegende Form die politische Freundschaft (Scipio und Lälius). Die philosophischen Reflexionen erzeugten die höchste Form der antiken Freundschaft, die philosophische, die namentlich in den Freundschaftsvereinigungen der späteren Stoa eine Vorstufe des Mönchtums gebildet hat.

Das Christentum bereitete der Freundschaft einen völlig neuen Boden. Geht in dem aristotelischen Begriff der *φιλία*, dem ciceronianischen der amicitia der ethische Gemeinschaftssinn überhaupt mit der speziellen Freundschaft durcheinander, so ist beides im Christentum deutlich geschieden und der erstere geklärt und vollendet in der Nächstenliebe. Wenn der christliche Glaube sie forderte und erzeugte in Beziehung zur gesamten Menschheit, so stellt er als Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater, dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, in erster Linie die Verbindung unter den erlösten Kindern Gottes her in der *φιλαδελφία*. Bedeutet schon die allgemeine christliche Liebe (2 Pt 1, 7) eine totale Erneuerung der Menschheit in der Begründung von Güte und Treue, also Freundlichkeitsgesinnung und Vertrauenswürdigkeit, wie sie die vorchristliche Welt nicht kannte und die außerchristliche Welt nicht kennt, so enthält die christliche Bruderliebe (Jo 13, 34. 17, 21) ein Gemeinschaftsband (AG 4, 32), das allen außerchristlichen Freundschaftsverhältnissen an Festigkeit und Zuverlässigkeit, an geistigem und sittlichem Gehalt weit überlegen ist. Wenn ferner die Antike, weil sie die sittliche Persönlichkeit des Weibes und den sittlichen Wert der Ehe nicht zu schätzen wußte, die Freundschaft als die höchste Gemeinschaftsform ansah, so zeigte das Christentum, das dem Weibe die religiös-sittliche Gleichstellung mit dem Manne gab, in der Ehe eine natürliche Gemeinschaftsform, die alle Freundschaft an Innigkeit, seelischer Befriedigung, Stützkraft und Dauerhaftigkeit überragt. Indem aber das Christentum alles berechtigt Natürliche anerkennt und ethisch klärt, giebt es auch den natürlichen Beziehungen der Freundschaft (als Verbindung von in gewissem Maß einander gleichstehenden Menschen mit einander, die sich durch seelische Sympathie angezogen fühlen und diese in einem durch Freundlichkeit und Eintreten für einander gekennzeichneten Verkehr pflegen) ihr Recht. Denn außer den allgemeinen Beziehungen der Gesellschaft und dem natürlichen Zusammenhang der Familie ein engeres Band von Beziehungen zu Gleichstrebenden zu haben, ist ein natürlicher Lebenstrieb, der in der Förderung des Aufbaus der Gemeinschaft sittlichen Wert gewinnt. Da aber die Freundschaft kein Pflichtverhältnis, sondern ein freies Verhältnis des Zusammenklingens seelischer Gleichgestimmtheit ist, so ist es sittlich vollziehbar nur so, daß es die Pflichtverhältnisse in Familie, Staat und Kirche nicht hindert noch die Bethätigung der Nächstenliebe und der Bruderliebe stört.

In der antiken Philosophie ist viel über den Zweck der Freundschaft verhandelt; Sokrates, nach ihm die Stoiker sahen ihren Zweck im Nutzen, Aristoteles hat als Zwecke der Freundschaft den Nutzen, das Vergnügen und die Tugend angegeben, indem er in der Freundschaft der Tugendhaften das Nützliche und Angenehme verbunden sah, Epikur sah ihren Zweck im Nutzen, ihren Erfolg im Genuß. In gesunder Reaktion gegen diesen Intellektualismus hat Cicero geltend gemacht, daß für die Entstehung der Freundschaft vor der Abzweckung auf Nutzen der natürliche Trieb, der den Menschen zum Menschen gesellt, in Betracht komme, obgleich der von ihm aufgestellte Gegensatz: nicht Bedürftigkeit, sondern Naturtrieb, unhaltbar ist. Vor jeder Reflexion über einen etwa zu erreichenden Zweck erwächst die Freundschaft aus der Anschluß- und Ergänzungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, die in engeren Vertrauensverhältnissen Anlehnung oder Austausch sucht. Die Veranlagung zur Freundschaft wie das Bedürfnis nach ihr kann darum in den verschiedenen Individuen sehr verschieden sein. Wie es Virtuosen der Freundschaft giebt, so zurückhaltende Naturen, die sich schwer der Vertraulichkeit erschließen. Gänzliche Freundlosigkeit verrät in den Verhältnissen der Christenheit meist nicht nur seelische Ungefügigkeit, sondern auch sittliche Härte. Im übrigen aber bedeutet weder die große Menge der sogenannten Freunde einen Vorzug noch die geringe Zahl wirklicher einen Mangel. Der Natur der Sache nach hat die Pflege der Freundschaft da am meisten statt, wo die Ergänzungsbedürftigkeit am stärksten ist, in der Jugend, die grundlegendste Form ergeben daher die Jugendfreundschaften, weil hier wie nie das Werden das Bedürfnis nach Austausch mit gleichstrebenden Genossen rege macht. Vielleicht die geringste Gewähr der Dauer haben die sentimentalen Freundschaften, in denen es ankommt auf den Austausch und Gleichklang der Empfindungen und Gefühle. Auf die Pflege und Ausbildung des Geschmacks, des Sinnes für Darstellung des Innenlebens in wahrer und schöner Form gingen die ästhetischen Freundschaften (Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe), an deren Stelle gegenwärtig mehr die wissenschaftlichen getreten sind. Die letzteren bilden aber eigentlich schon

einen Teil der Berufsfreundschaften, welche den breitesten Raum bei den Erwachsenen einnehmen. Die höchste Form der Freundschaft ist die religiöse, in der die christliche Nächstenliebe sich verbindet mit natürlicher Sympathie verschiedener und doch gleichgestimmter Individualitäten; denn in ihr entfaltet sich die tiefste Innigkeit, Aufrichtigkeit und Wahrheit geistiger Gemeinschaft in Verbindung mit hingebendstem Opfersinn. Aber die christlichen Freundschaften sind doch nicht immer die dauerhaftesten. Es giebt in den Verbindungen, welche die Freundschaft herstellt, sehr verschiedene Stufen der Kraft, Tiefe und Zähigkeit. Die meisten sind nur ein Mittelding guter Bekanntschaft und wirklicher Freundschaft. Si 6, 14. 15: „Ein treuer Freund ist ein starker Schutz; und wer ihn gefunden, hat einen Schatz gefunden. Für einen treuen Freund giebt es keinen Preis, und keinen Maßstab giebts für seinen Wert". Martensen hat gesagt: „Eine wahre, die ganze Persönlichkeit beherrschende Freundschaft ist ein keineswegs gewöhnliches Gut". Eine solche erprobt sich im praktischen Eintreten für den andern in der That. Si 6, 6: „Vertraue keinem Freunde, du habest ihn denn erkannt in der Not." (Ennius: amicus certus in re incerta cernitur.) Wenn aber viele Freundschaften an Unzuverlässigkeit scheitern (Si 6, 13 f. Ambr. de off. 3, 137: inimicus vitari potest, amicus non potest, si insidiari velit), so auch viele an Unfähigkeit zum Ertragen der Wahrheit (Spr 27, 6. Ambr. de off. 3, 128: sunt bonae correptiones et plerumque meliores quam tacita amicitia). Die erfahrungsmäßigen Freundschaftsstörungen, -Krankheiten und -Lösungen müssen dem Christen jedenfalls die sittliche Regel geben, an Freunde möglichst wenig Anforderungen zu stellen, ihnen aber möglichst viel Liebe und Freundlichkeit zu geben. **Lemme.**

Freylinghausen, Johann Anastasius, gest. 1739. — Litteratur: Ehrengedächtnis Freylinghausens, Halle 1740; Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger, 5. Bd, Halle 1777, S. 188—198; Franckes Stiftungen, eine Zeitschrift von Schulze, Knapp und Niemeyer, 2. Bd, 1794, S. 305 (und sonst mehrfach in dieser Zeitschrift); H. Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands, Neustadt a. d. O. 1831, I, S. 439—445; Jul. Leop. Pasig in Knapps Christoterpe auf das Jahr 1852, S. 211—262; August Walter, Leben J. A. Freylinghausens, Berlin 1864; Ed. E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes u. s. f., 3. Aufl., 4. Bd, Stuttg. 1868, S. 322—334; G. Kramer in AdB 7. Bd, S. 370 f.; Goedeke, Grundriß[2], 3. Bd, S. 207, Nr. 37. Ueber seine Gesangbücher und die neuen Melodien in denselben vgl. Koch a. a. O., 4. Bd, S. 300 ff. und 5. Bd, S. 586 ff.; G. Döring, Choralkunde, Danzig 1865, S. 159 ff. und an den übrigen im Register genannten Stellen; Joh. Zahn, Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder, 6. Bd, Gütersloh 1893, S. 573 f.; ferner S. 282 ff., S. 294 ff., S. 328 f. u. S. 353. Seine Lieder hat Ludwig Grote als 2. Heft der „Geistlichen Sänger" von W. Schircks, Halle 1855 herausgegeben.

Johann Anastasius Freylinghausen wurde am 2. Dezember a. St. 1670 zu Gandersheim geboren. Die Familie stammt aus der Gegend von Lennep in Westfalen, von wo sie nach Hannover gezogen war. Der Großvater unseres Johann Anastasius war Ratsherr in Eimbeck, sein Vater Kaufmann und Bürgermeister in Gandersheim; beide hießen Dietrich. Seine Mutter war eine Tochter des Oberpfarrers Johann Polenius in Eimbeck. Sie leitete seine früheste Erziehung und hielt ihn zu ernster Gottesfurcht an. Weil die Lehrer in Gandersheim nicht genügten, wurde er im Jahre 1682 in seinem 12. Jahre zu seinem Großvater nach Eimbeck gegeben, woselbst er die Schule besuchte. Für seine religiöse Erziehung sorgte der Großvater, der ihn die heilige Schrift fleißig lesen und die Psalmen und Perikopen auswendig lernen ließ. Nachdem er den Winter 1688 auf 1689 bei seinen Eltern zugebracht, bezog er Ostern 1689 die Universität Jena, um Theologie zu studieren. Weder seine Lehrer in Eimbeck, noch die Professoren in Jena haben einen entscheidenden Einfluß auf ihn gehabt; einen solchen gewann jedoch der Umgang mit einem älteren Studenten, Jakob Homeyer (geb. 1664, gest. 1737), der im Hause des Predigers Titius, wo beide wohnten, sein Stubengenosse war. Homeyer war schon in Erfurt bei Breithaupt (vgl. Bd III, S. 369 ff.) gewesen und hatte dort ein lebendiges Christentum kennen gelernt; er wußte Freylinghausen zunächst dazu zu bewegen, Arndts wahres Christentum, Luthers Kirchenpostille und einige Schriften Speners zu lesen, und überredete ihn später, mit ihm und einigen anderen von Jena aus nach Erfurt zu gehen, um dort Breithaupt und Francke, der seit 1690 in Erfurt war, predigen zu hören. Dieser für Freylinghausens Zukunft entscheidende Besuch in Erfurt fand um Ostern 1691 statt. So sehr ihn auch Franckes und Breithaupts Predigten, deren Unterschied von denen, die er bisher gehört, er wohl merkte, ansprachen, so nahm er zunächst doch mehr ein historisches, als ein persönliches Interesse an diesen Pietisten, „deren künftig in der Kirchen-

geschichte würde gedacht werden"; aber die empfangene Anregung wirkte in der Stille nach; und obwohl er sich für den Sommer 1691 schon völlig in Jena eingerichtet hatte, ging er doch, als die Pfingstferien kamen, wieder nach Erfurt in Gesellschaft derselben Freunde. Nun wurde er mit Breithaupt und Francke genauer bekannt, und ersterer, bei 5 dem er wohnte und speiste, faßte alsbald großes Vertrauen zu ihm und bot ihm, um ihn an Erfurt zu fesseln, dort eine Hauslehrerstelle an. Freylinghausen geriet dadurch in eine große Unruhe. Aber schließlich sah er in dem, was ihm in Erfurt begegnet war, eine göttliche Weisung und kam plötzlich von Jena, wohin er schon wieder gegangen war, nach Erfurt zurück, um die Hauslehrerstelle anzunehmen. In Erfurt hörte er nun auch 10 die Vorlesungen Breithaupts und Franckes und trat in nahen persönlichen Verkehr mit beiden. Als Francke im September 1691 aus Erfurt vertrieben war, und er und Breithaupt bald darauf zu Professoren in Halle ernannt waren, siedelte auch Freylinghausen Ostern 1692 nach Halle über und setzte hier noch 1½ Jahre seine Studien fort. Darauf lebte er ein Jahr bei seinen Eltern in Gandersheim. Gegen Ende des Jahres 1694 15 fragte dann Francke bei ihm an, ob er sein Gehilfe im Pfarramt zu Glaucha werden wolle; Freylinghausen war sofort willig und kam Ende Januar 1695 in Halle an. Seine wirkliche Anstellung verzögerte sich indes bis zum Anfang des Jahres 1696; doch hat er schon vorher Francke in seinen Predigten und den anderen pfarramtlichen Arbeiten und bei der Einrichtung der bekannten Anstalten unterstützt, wie er dann namentlich bei der 20 Stiftung des Pädagogiums thätig war. Er wurde bald in allen Dingen Franckes rechte Hand, wie dieser ihn selbst mehrfach genannt hat. Zwanzig Jahre lang hat er sein Amt als Franckes Gehilfe versehen, ohne davon ein Einkommen zu haben; er aß an Franckes Tisch; anfangs bekam er manches noch von seinen Eltern, hernach gaben ihm andere das wenige, was er bedurfte. Es war seine Freude, daß seine vielseitige Arbeit als Prediger 25 und Lehrer reich gesegnet war, und daß er mit seinen Kollegen — im Jahre 1701 war Johann Hieronymus Wiegleb Diakonus an der Glauchaschen Kirche geworden — in voller Eintracht wirkte; und so schlug er auch Berufungen in einträgliche Stellen jedesmal aus. Als Francke am 6. Dezember 1714 zum Pastor an der Ulrichskirche in Halle berufen wurde, wurde auch Freylinghausen zu seinem Adjunkten daselbst ernannt; beide traten in 30 der Fastenzeit 1715 das neue Amt an. Nun heiratete er Franckes einzige Tochter Johanna Sophia Anastasia, deren Pate er war. Im Jare 1723 wurde er nach Herrnschmidts Tode Subdirektor des Pädagogiums und Waisenhauses und 1727 nach Franckes Tode zugleich mit Franckes Sohn Direktor beider Anstalten; außerdem wurde er 1727 auch zum Oberpfarrer zu St. Ulrich ernannt. Vom Jahre 1728 an trafen ihn mehrfache 35 Schlaganfälle; ein solcher nahm ihm im Jahre 1737 die Sprache. Soweit er es vermochte, blieb er bis an sein Ende thätig; doch ward im Jahre 1738 ihm zur Seite Johann Georg Knapp als Subdirektor des Waisenhauses angestellt. Er starb am 12. Februar 1739 am Beginne seines 69. Lebensjahres.

Freylinghausen ist einer der bedeutendsten aus dem Kreise trefflicher Männer, die 40 von Speners Ideen lebendig ergriffen, Hand anlegten, um sie in rastloser Thätigkeit und in der Form organisierten Zusammenwirkens zu realisieren. Voran steht unter diesen Francke, aber ihm stand wieder keiner so nahe als Freylinghausen. Für das, was der Pietismus für seine Mission ansah, bot sich in Halle das allergünstigste Arbeitsfeld dar; er fand sowohl an der Universität, als im Waisenhause eine Heimat, deren Bedeutung 45 gerade durch Franckes und seiner Mitarbeiter dreifache Stellung als Universitätslehrer, als Prediger und Seelsorger der Gemeinde und als Lehrer am Waisenhaus und Pädagogium eine ungemein große wurde. In Freylinghausen sehen wir die mannigfachen Einwirkungen des Pietismus auf das praktische Kirchenleben, also auch seine Bedeutung für die praktische Theologie, am meisten vereinigt und noch getragen von der ganzen ersten Liebe, 50 die jene Blütezeit des Pietismus auszeichnet. Am weitesten bekannt ist er wohl in seiner Eigenschaft als Dichter. An poetischer Gabe, an Feinheit und Geschmack im Ausdruck, an Wärme des Gedankens geht er allen voran, die im Kreise des deutsch-lutherischen Pietismus als Dichter aufgetreten sind, wenngleich auch seine Lieder nicht alle denselben Wert haben. Jene Vorzüge ruhen aber nicht sowohl auf einer reichen eigenen Produktion an 55 poetischen Gedanken, an neuen Anschauungen, frappanten Bildern u. dgl., als vielmehr darauf, daß seine Lieder überall von Schriftworten und Schriftanschauungen durchflochten, ja gesättigt sind, und doch wieder ist er zu sehr selbst Dichter, als daß sie jemals zur bloßen biblischen Reimerei würden. Mit Sicherheit werden ihm 44 Lieder zugeschrieben, unter denen die folgenden wohl die bekanntesten sind: Jehovah ist mein Hirt und Hüter &c. 60 Wer ist wohl wie du &c. Mein Herz gieb dich zufrieden &c. Geduld ist noth, wenns

übel geht ꝛc. Der Tag ist hin, mein Geist und Sinn ꝛc. und das entsprechende Morgenlied: Die Nacht ist hin, mein Geist und Sinn ꝛc. Herr und Gott der Tag und Nächte ꝛc. Auf, auf mein Geist, auf, auf den Herrn zu loben ꝛc. Ein Kind ist uns geboren heut ꝛc. O Lamm, das keine Sünde je beflecket ꝛc. O Lamm, das meine Schuldenlast getragen ꝛc. Mein Geist, o Herr, nach dir sich sehnet ꝛc. — Die Bedeutung Freylinghausens für das 5 Kirchenlied knüpft sich jedoch besonders an die von ihm herausgegebenen Gesangbücher, in welchen eine große Anzahl geistlicher Lieder aus dem pietistischen Dichterkreise zum erstenmale veröffentlicht ist. Im Jahre 1704 erschien zuerst: „Geistreiches Gesangbuch, den Kern alter und neuer Lieder, wie auch die Noten der unbekannten Melodeyen in sich haltend", mit 683 Liedern; in der 2. Aufl., die schon 1705 erschien, kamen noch 75 Lieder 10 hinzu; hernach blieb die Zahl der Lieder, und abgesehen von vieren, die in der 11. Ausgabe von 1719 mit anderen vertauscht sind, enthalten auch die späteren Auflagen immer ganz dieselben Lieder. Im Jahre 1714 gab Freylinghausen als eine Ergänzung zu diesem ersten ein zweites Gesangbuch heraus: „Neues geistreiches Gesangbuch, auserlesene so alte als neue geistliche und liebliche Lieder nebst den Noten der unbekannten Melodeyen in 15 sich haltend"; dieses enthält 798 Lieder und eine Zugabe von 17 Festpsalmen (metrisch, aber nicht gereimt); in der 2. Auflage (1719) kamen noch 3 Lieder hinzu. Ein Auszug von 1050 Liedern aus beiden Teilen (denen 6 andere Lieder hinzugefügt wurden), der zuerst 1718 und hernach noch mehrfach und auch 1732 in großem Druck und Format erschien (5. Aufl. des großen Drucks 1771), wurde in Glaucha und vielen anderen Kirchen 20 als Gemeindegesangbuch eingeführt. Der Sohn August Herm. Franckes, Gotthilf August, gab 1741 und in 2. Aufl. 1771 ein vollständiges Freylinghausensches Gesangbuch (mit 1582 Liedern) heraus, in welchem sämtliche in die früheren Sammlungen aufgenommenen Lieder (bis auf 3 von den 1719 verworfenen) und 2 ganz neue abgedruckt sind; zu diesem Buche erschien eine Nachricht von den Liederverfassern, zuerst im Jahre 1753 von 25 Joh. Heinrich Grischow und dann in verbesserter Auflage 1771 von Joh. George Kirchner. Die historische Bedeutung dieses Gesangbuches liegt darin, daß der Ton subjektiver Andacht, der dem Pietismus zu eigen gehört, hier als gleichberechtigt neben dem den alten Liedern angehörigen Objektivismus auftritt. Neu aber war der musikalische Teil noch in höherem Grad als der poetische. Zum Teil von Freylinghausen selbst, aber auch von an- 30 deren „christlichen und erfahrenen Musicis" rühren nämlich jene vielen Melodien her, deren Charakter man durch den Namen der „menuettartigen Andacht" nicht unrichtig bezeichnet hat, die sich durch ihren meist dreiteiligen, mit vielen punktierten Noten versehenen Takt, durch die hüpfende und oft in weitem Stimmumfang herumkommende Bewegung der Melodie (z. B. in der Melodie „Die lieblichen Blicke ꝛc." vom kleinen a bis ins zwei- 35 gestrichene e, in anderen vom eingestrichenen c bis ins zweigestrichene g), durch häufige Verschnörkelung der Hauptstimme und ungeeignete Figurierung des Basses, durch manche rein instrumentenmäßige Stimmführung (z. B. Was Dein Gott thut, ist alles gut, Mel. A moll) nicht eben vorteilhaft von den alten Melodien unterscheiden. Aber Sangeslust blickt aus diesen Melodien heraus, wie Lebenslust aus fröhlichen Kinderaugen, und es ist, 40 als habe sich diese Lebenslust, für die der Pietismus sonst nicht viel Rücksicht bewies, in diese seine Melodien geflüchtet. — Als Katechet und Pädagog nahm Freylinghausen an allen Arbeiten teil, die zur Hausordnung in den Franckeschen Anstalten gehörten. Seine Katechesen wurden ungemein zahlreich besucht; selbst Frauen schämten sich nicht, unaufgefordert seine Fragen zu beantworten, wie Kinder. Eine besondere Erwähnung verdient seine 45 „Grundlegung der Theologie", zuerst erschienen 1703, in zweiter Auflage schon 1705 und hernach oft wieder aufgelegt, 1734 von J. H. Grischow ins Lateinische übersetzt. Wie nämlich Spener durch seine katechetischen Tabellen und seine katechetische Bearbeitung des kleinen lutherischen Katechismus dem Religionsunterricht in der Volksschule und der kirchlichen Kinderlehre eine wertvolle Grundlage gegeben hatte, so that das genannte Werk 50 Freylinghausens denselben Dienst für höhere Lehranstalten, da es zunächst für das Pädagogium in Halle bestimmt war; es ist das erste Religionslehrbuch für Gymnasien und hat damit eine Litteratur eröffnet, die noch heute an ihrer Aufgabe nicht ohne Mühe zu arbeiten hat. Für den Standpunkt jener Zeit hat Freylinghausen diese Aufgabe — den Mittelweg zwischen theologischer Wissenschaft und populärer Schrifterkenntnis zu finden — 55 sehr befriedigend gelöst; er giebt Theologie, aber doch nur die „Grundlegung", d. h. in seinem Sinne, die Elemente derselben, wie sie der wissenschaftlichen Bildung und dem vorgerückteren Denken der Schüler auf der bezeichneten Stufe angemessen sind. Das Werk zeichnet sich durch große Klarheit, Übersichtlichkeit und biblische Gründlichkeit aus. Überall tritt die praktische Richtung bestimmt hervor. Das hinderte aber nicht, daß das Buch 60

von Männern wie Rambach, Baumgarten u. a. als Leitfaden selbst für akademische Vorlesungen gebraucht wurde. Später veranstaltete Freylinghausen einen Auszug aus obigem Werk unter dem Titel: „Kurzer Begriff der ganzen christlichen Lehre", 1705, und um auch den Anfängern einen Dienst zu leisten, ließ er eine kleine katechetische Arbeit unter dem Titel: „Ordnung des Heils in Fragen und Antworten" drucken. Für seine homiletische Begabung spricht, daß er auf den Wunsch der theologischen Fakultät zu Halle den Kandidaten homiletische Vorlesungen hielt und damit Predigtübungen verband, — ein Zweig akademischer Thätigkeit, der erst von Halle aus in den Kreis der theologischen Vorbildung eintrat. Jener Auftrag war aber die Folge des Beifalls, den Freylinghausens eigene Predigtweise fand. Sie hatte mit der Spenerschen und Franckeschen die biblische Einfachheit, die praktische Tendenz bei aller Lehrhaftigkeit gemein; Francke selbst aber nahm eine Eigentümlichkeit seines Freundes wahr, die er in der Vergleichung ausdrückte: „während seine eigenen Predigten einem Platzregen gleichen, seien die von Freylinghausen wie ein sanfter aber anhaltender Regen". Die Vergleichung trifft freilich nicht ganz; wenigstens was Franke anbelangt, so leidet, was von seinen Predigten bekannt ist, an einer ähnlichen Trockenheit in der Form, wie auch die von Spener, und es muß wohl das Gewaltige, der Posaunenton, der seinen Predigten nachgerühmt wird, wesentlich durch den Vortrag bedingt gewesen sein. Bei Freylinghausen wäre dagegen eher zu erwarten, daß das poetische Talent sich auch in höherem Schwung der Rede geltend machen werde; allein hier war diesen Männern allen der didaktische und sittliche Zweck der Predigt so sehr die Hauptsache, daß die künstlerische Kultur der Form ihnen ferne lag. Er hat mehrere Sammlungen von Predigten drucken lassen. — Auf die Angriffe, welche er wegen der „Grundlegung der Theologie" und wegen der von ihm herausgegebenen Gesangbücher in den „Unschuldigen Nachrichten" und sonst (namentlich von Löscher) erfuhr, hat er selbst nur in den Vorreden zu dem genannten „Kurzen Begriff" und zum zweiten Teil des Gesangbuches geantwortet. Weiter auf diese Polemik einzugehen widerstrebte ihm, wie er denn überhaupt sich nur ungern in Streitigkeiten einließ. Seine Persönlichkeit imponierte weniger, als Franckes mutiges, unternehmendes, unverwüstlich heiteres Wesen; er war still und in hohem Grade bescheiden, lieber in Schatten sich stellend als irgendwo in den Vordergrund tretend; jedoch fehlte es ihm da, wo er gewissenshalber ein freies Wort zu reden hatte, nicht im mindesten an Mut, wie er dies bei seinem Besuche auf dem Jagdschlosse Wusterhausen, wohin ihn König Friedrich Wilhelm I. sehr gnädig eingeladen hatte, dadurch bewies, daß er dem König an offener Tafel das Barbarische und Sündhafte der beliebten Parforce-Jagden ernstlich zu Gemüte führte, freilich ohne Erfolg; vgl. Förster, Friedrich Wilhelm I., Bd 1, S. 339.

Freylinghausen hatte drei Kinder; sein einziger Sohn, Gottlieb Anastasius (geb. am 12. Okt. 1719, gest. 18. Febr. 1780), war seit 1753 außerordentlicher, seit 1771 ordentlicher Professor der Theologie in Halle und dabei seit 1769 Kondirektor und seit 1771 Direktor der Anstalten des Waisenhauses. Der Sohn seiner ältesten Tochter ist der Kanzler August Hermann Niemeyer, der hernach (bis 1828) Direktor der Franckeschen Stiftungen war und dann wieder seinen Sohn zum Nachfolger hatte.

(Chr. von Palmer †) Carl Bertheau.

Fridolin. — Baltheri vita Fridolini bei Mone, Quellensammlung der badischen Landesgeschichte, 1. Bd Karlsr. 1845 S. 4 ff. und in MG. Scr. rer. Mer. 3. Bd herausgegeben von Krusch S. 354 ff.; man vergleiche auch die Uebersetzung dieser vita aus dem 13. Jahrh. bei Mone, S. 99 ff. Litteratur: AS Mart. I, p. 431 sq.; Mabillon, Annales ordinis S. Benedicti, Paris 1703, tom. I, p. 201; Gerbert, Hist. nigrae Silvae, 1743, tom. I, p. 29 sq.; Neugart, Episcopatus Constantiensis, tom. I, 1803, p. 7 sq.; Hefele, Gesch. der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland, Tübingen 1837, S. 243 ff.; Rettberg, Kirchengesch. Deutschl., Bd II, Göttingen 1848, S. 29 ff.: Stälin, Wirtemberg. Gesch., Stuttg. 1843, Bd I, S. 166; Gelpke, Kirchengeschich. der Schweiz, Bern 1856, Tl. I S. 291 ff.; Heber, Die vorkaroling. christl. Glaubenshelden, 2. Aufl., Gött. 1867, S. 108 ff.; Friedrich, Kirchengesch. Deutschl., Tl. II, Bamberg 1869, S. 411 ff.; Lütolf, Die Glaubensboten der Schweiz vor St. Gallus, Luzern 1871, S. 267 ff.; Ebrard, Die iroschott. Missionskirche, Gütersloh 1873, S. 285; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 6. Aufl., Berlin 1893, Bd I, S. 120; Loening, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, Bd II, Straßburg 1878, S. 414, A. 2; G. Körber, Die Ausbreitung des Christentums im südlichen Baden, Heidelberg 1878, S. 48 ff.; Hauck, KG Deutschlands 1. Bd 2. Aufl. Lpz. 1898 S. 328; Krusch in der Einleitung zu seiner Ausgabe.

Am 10. Februar 878 verlieh Karl d. D. seiner Gemahlin Richardis die zwei Klöster Seckingen und St. Felix und Regula in Zürich. Er bestimmte zugleich, daß Seckingen

nach dem Tode der Kaiserin in die königliche Gewalt zurückkehren sollte (Böhmer-Mühlbacher, Reg. imp. I S. 612 Nr. 1542). Das ist die älteste Erwähnung des Klosters Seckingen. Als seinen Stifter verehrte man später einen Kelten, Namens Fridolin, über dessen Leben der Mönch Balther von St. Gallen ebenso ausführlich wie lügenhaft Bericht erstattet. Er erzählt, daß Fridolin oder Fridold, der Sohn vornehmer Eltern aus Scottia inferior, d. h. Irland, gebürtig, in seiner Jugend einen trefflichen Unterricht genossen, dann aber beschlossen habe, Gott als wandernder Priester zu dienen; mit großem Erfolge habe er unter den Heiden seiner Heimat gepredigt, jedoch aus Furcht, infolge der ihm zu teil gewordenen Anerkennung dem Ehrgeiz zu verfallen, sein Vaterland verlassen und sei nach Gallien hinübergegangen, wo er Aufenthalt in Poitiers genommen habe. Hier sei sein Streben darauf gerichtet gewesen, Reliquien des Hilarius für seine weitere Wanderung zu erlangen; nach einiger Zeit sei ihm Hilarius erschienen und habe ihm verkündigt, er sei bestimmt, seine Reliquien zu erheben und seinen Kult wieder herzustellen. Nun habe er sich zum „Kaiser" Chlodwig begeben, der ihm die zur Ausführung seines Planes nötige Unterstützung zusagte; nach Erbauung einer neuen Kirche seien die Gebeine des Heiligen in dieselbe hinübergeführt worden; da sei Hilarius dem Fridolin zum zweitenmal erschienen und habe ihm geboten, nach Alemannien zu einer vom Rhein umflossenen Insel zu wandern. Dem Rufe gehorsam habe sich Fridolin zunächst an den Hof begeben und habe von Chlodwig die noch aufzusuchende Rheininsel erbeten und erhalten, er habe sodann an der Mosel das Kloster Helera und in den Vogesen, sowie zu Straßburg, schließlich in Chur Kirchen zu Ehren seines Heiligen gegründet. Als er endlich das gesuchte Eiland — eben Seckingen — gefunden und nun an die Erbauung einer Kirche habe gehen wollen, hätten ihn die Bewohner der benachbarten Rheinufer gezwungen, dieselbe wieder zu verlassen, indem sie ihn für einen Viehdieb hielten. Nachdem er am königlichen Hofe sich hierüber beklagt und die Schenkung der Insel sich habe verbriefen lassen, sei er zu derselben zurückgekehrt und habe dem Hilarius zu Ehren eine Kirche und ein Frauenkloster gegründet; durch viele Wunder sei er in den Ruf großer Heiligkeit gekommen und schließlich an einem 6. März auf der Insel verstorben. Dieser ungefähr ein halbes Jahrtausend nach den Ereignissen geschriebene Bericht gewinnt dadurch nicht an Glaubwürdigkeit, daß sein Verfasser, der Mönch Balther, behauptet, er habe seine Nachrichten einer älteren Biographie Fridolins, die er in dem Kloster Helera gefunden, entnommen. Denn auch abgesehen von der Frage, ob es ein Kloster Helera an der Mosel überhaupt gegeben hat, beweist B. selbst, daß diese Behauptung Trug ist, durch seine Angabe, er berichte nur aus dem Gedächtnis, da es wegen Mangel an Tinte und Pergament in Helera unmöglich gewesen sei, eine Abschrift zu nehmen. Man wird demnach die ganze Lebensgeschichte Fridolins als seine Erfindung zu betrachten haben, wie sie sich denn auch weder unter die Regierung Chlodowechs I. noch unter die Chlodowechs II. einordnen läßt. Historisch ist vielleicht der Name Fridolin als Stifter von Seckingen, vielleicht seine keltische Herkunft; aber auch dies sind eben nur Möglichkeiten. Was Peter Damiani Sermo 2 MSL 144 S. 514 ff. über Fridolin (Fredelinus) erzählt, entnahm er mündlichen Mitteilungen, die aber auf Balthers Biographie zurückgehen werden. Irgend selbstständigen Wert haben also seine Nachrichten nicht. **Hauck.**

Fridugis, auch Fredegisus, Fridugisus, Fregedis u. Fredugis genannt, gest. 834. — Alcuini epistolae: 99. 105. 155. 180. 197; vita Alcuini, c. 8; Einhardi vita Karoli 32; Theodulf carm. 25; Böhmer-Mühlbacher 499, 609 ff.; de mirac. s. Bertini 1, 6 (AB Mab, III, 1, S. 108); Sickel Acta 1, 89; MSL 101 S. 57; u. 105 S. 751 ff.: Agobardus adv. Fredeg. (Baluze); Ermoldi Nigelli carm bei Dümmler poetae latinae Bd II, S. 61 u. 70; Prantl, Geschichte der Logik; Reuter, Geschichte der rel. Aufklärung; Bähr, Gesch. der röm. Lit.; Simson, Ludwig d. Fr.; Hauck, KG Deutschlands 2. Tl.; Ahner, Fredegis v. Tours, 1878.

Fridugis war ein Angelsachse und war wohl schon Diakon, als er England verließ und ein Schüler Alcuins wurde. Dieser hat ihn sehr geliebt und nannte ihn Nathanael. Seine Ankunft im fränkischen Reich fällt einige Zeit vor 796. Denn in diesem Jahr sah ihn Theodulf als Diakon am Hofe; im Jahre 800 war er Archidiakon und Lehrer an der Hofschule. Nach Alcuins Tode (804) übertrug ihm Karl, der ihn also wohl auch anerkannte, die Verwaltung der Abtei St. Mart. in Tours, später bekam er noch die Klöster St. Omer und St. Bertin. Als Abt von St. Mart. hat er sich nicht so bewährt wie sein Meister Alcuin. Geschickter benahm er sich als Kanzler Ludwigs des Frommen welche Würde er nach dem Rücktritt Helisachars von 819—832 bekleidete. Als Kanzler treffen wir ihn 826 bei der Taufe Harolds, des Dänen-

königs und anderweitig. Es ist möglich, daß ihn die Kanzlergeschäfte von der Verwaltung der Klöster abgezogen haben. In der Kanzlei nahm er wichtige Neuerungen vor, die sehr wohlthätig wirkten. Weniger gelobt wurden seine Veränderungen in seinen Klöstern, wo er vielfach die Mönche vertrieb und Kanoniker einsetzte. Weshalb er 832 vom Kanzleramt zurücktrat, wissen wir nicht, vielleicht seines Alters wegen, denn er starb schon 834.

Fridugis hat eine Epistel ad proceres palatii erlassen und darin an eine Stelle des Isidorus anknüpfend die Begriffe: Licht und Finsternis — logisch und theologisch behandelt. Er will darthun, daß beide nicht abstrakte Negationen, sondern positiv bestehende Dinge seien. Dabei macht er sich den Beweis leicht, indem er Bezeichnung und Begriff als identisch setzt.

Eine andere Schrift des Fridugisus ist verloren, doch kennen wir ihren Inhalt aus einer Arbeit Agobards, betitelt liber contra objectiones Fredegesi. Im 12. Kapitel dieser seiner Schrift — und das ist die Hauptsache — wirft Agobard dem Fredegis vor, daß er behauptet habe: der hl. Geist habe den Propheten und Aposteln nicht nur den Sinn, den Inhalt und die Beweise ihrer Idee eingegeben, sondern auch die Worte selbst. Agobard nennt das einfältig und belegt das mit Beispielen aus der Bibel. **Foß.**

Friedensbriefe s. Litterae formatae.

Friedenskuß (*φίλημα ἅγιον, φίλημα ἀγάπης, ἀσπασμός, εἰρήνη*, osculum sanctum, osc. pacis, salutatio, pax).

Fünfmal begegnet im NT am Schlusse apostolischer Schreiben (Rö 16, 16; 1 Ko 16, 20; 2 Ko 13, 12; 1 Th 5, 26; 1 Pt 5, 14) die Mahnung: *ἀσπάσασθε ἀλλήλους* (*τοὺς ἀδελφοὺς πάντας* 1 Th 5, 26) *ἐν φιλήματι ἁγίῳ* (*ἐν φιλήματι ἀγάπης* 1 Pt 5, 14). Die Verwirklichung setzt eine gottesdienstliche Versammlung voraus, in welcher diese Briefe verlesen wurden. Möglicherweise wirkte dabei eine kultische Sitte der Synagoge nach (so F. L. Conybeare in Expositor 1894, IX, 461 auf Grund zweier Stellen in Philos Quaestiones in Exodum). In jedem Falle ist der Sinn des heiligen Kusses ganz allgemein die Bezeugung brüderlicher Liebe auf dem Grunde religiöser Gemeinschaft (Ambros. Hexaem. VI, 9, 68: pietatis et caritatis pignus), und daher ist derselbe im NT andern Grüßen eingeordnet. Als eine eigentlich kultische Handlung darf er noch nicht beurteilt werden.

Dagegen hat um die Mitte des 2. Jahrhunderts der Friedenskuß eine feste Stelle im Gottesdienste und eine bestimmte Beziehung auf die Eucharistie, und zwar im Übergange von den die Abendmahlsfeier einleitenden Gebeten zur Konsekration (Justin. Mart. Apol. I, 65: *ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν*). Dieselbe Stellung wird ihm bei Tertullian zugewiesen (De orat. 18; dazu Leimbach in ZhTh 1871 S. 430 ff.), und in Rücksicht darauf nennt ihn Clemens von Alexandrien (Paed. III, 11) *μυστικόν*. Die liturgischen Quellen und Liturgien der östlichen Kirchen bezeugen für die Folgezeit die Fortdauer an derselben Stelle (C. A. Swainson, The Greek Liturgies, Lond. 1884 S. 24. 90. 245; F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, I, Oxford 1896 S. 13. 478; Ferd. Propst, Liturgie des 4. Jahrh. und deren Reform, Münster 1893). Auch im Abendland scheint diese Ordnung anfänglich vorwaltend gewesen zu sein. Altgallische Messen, die mozarabische, wahrscheinlich auch die ambrosianische Liturgie lassen sich dafür anführen (Mone, Latein. und griech. Messen, Frankf. a. M. 1850, S. 17. 19. 23. 27. 32; Daniel, Codex liturgicus I, 77; Probst a. a. O. S. 267). Dagegen hatte in Rom und Nordafrika der Friedenskuß seine Stelle nicht vor der Konsekration, sondern zwischen Konsekration und Kommunion, und diese Folge wurde im Laufe der Zeit in der lateinischen Kirche die herrschende (Probst a. a. O. S. 303; Die abendl. Messe vom 5. bis zum 8. Jahrh., Münster 1896 a. versch. O.). Sie ist wohl aus dem Bestreben zu erklären, den Akt unmittelbar mit der Handlung zu verbinden, auf welche er abzielt. Denn der Friedenskuß in diesem Zusammenhange hat seinen Grund und Inhalt aus den Worten des Herrn Mt 5, 23 f. (Apostellehre XIV, 2; Cyrill von Jerus. Catech. XXIII bezw. V, 2; die Bezeichnungen *εἰρήνη*, pax). Daneben wird die Einheit betont. Die einleitenden Formeln waren verschieden; Beispiele sind: *Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ, Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ, Ἀλλήλους ἀπολάβετε καὶ ἀλλήλους ἀσπαζώμεθα*, Quomodo adstatis, pacem facitis. Die Kleriker machten unter sich den Anfang, die Gemeinde folgte. Der vorausgehende Friedenswunsch hat die Bezeichnung *εἰρήνην δοῦναι*, pacem dare für den Friedenskuß und die begleitenden Akte hervorgerufen.

Man muß annehmen, daß von Anfang an die Trennung der Geschlechter innegehalten wurde, denn Tertullian hat Ad uxor. II, 4 nicht den kultischen Friedenskuß im Auge. Verdächtigungen seitens der draußen Stehenden sind dadurch freilich nicht gehindert worden (Athenag. Legat. c. 32). Unordnungen gegenüber ist dies wiederholt nachdrücklich einge- schärft worden (z. B. Const. Apost. VIII, 11). In der altafrikanischen Kirche wurde 5 in der vorösterlichen Fastenzeit der Friedenskuß ausgesetzt (Tertull. De orat. 18). Ob das allgemeiner Brauch war, läßt sich nicht feststellen.

Im Abendlande erhielt sich der Friedenskuß bis über die Höhe des Mittelalter hinaus (Innocenz III. De sacro altaris mysterio VI, 5 MSL V, 217: pacis osculum per universos fideles diffunditur in ecclesiis; vgl. des Näheren V. Thalhofer, Handbuch der 10 kath. Liturgik I, Freiburg 1883 S. 651 ff.); doch fragt sich, in welchem Umfange und in welcher Form im einzelnen. Der Osten scheint den allgemeinen Friedenskuß schon früher auf- gegeben zu haben. In beiden Hälften der Christenheit ist als Ersatz hierfür eingetreten das Küssen des Altars, der heiligen Elemente, der Stola durch den Kleriker, der Handkuß der Kleriker und der Laien (für das Abendland vgl. Thalhofer a. a. O., für den Osten 15 Brightman a. a. O. unter Peace im Index). Nur vorübergehend bediente man sich im Abendlande, angeblich nach dem Vorgange des Bischofs Walter von York (1250), des Kuß- täfelchens (osculatorium, pax, instrumentum pacis), einer Tafel aus Metall oder auch aus Marmor mit der Darstellung des Kreuzes oder heiliger Gestalten (Abb. F. Bock, Das heilige Köln, Leipzig 1859 I, 3; VIII, 31; XVII, 66; XXV, 89; Luca Beltrami, 20 L'arte negli arredi sacri della Lombardia, Mailand 1897 Taf. 43, schönes Exemplar der Renaissance; 48; 78—80). Zuweilen traten Reliquien oder auch das Evangelienbuch an die Stelle. Späterhin wurde den Laien das Osculatorium entzogen und dem Klerus ausschließlich vorbehalten (F. X. Kraus, Real-Encyklopädie d. christl. Altertümer II, 602 f.).

Außer oder nur in ganz allgemeiner Beziehung zu dem heiligen Kusse steht der den 25 Neophyten nach vollzogener Taufe (vgl. Augustin. Contra epist. Pelag. IV, 8, MSL XLIV p. 625 f.), den Pönitenten bei der Wiederaufnahme, den Toten (gegen kirchliche Ordnung, vgl. Conc. Autissiod. a. 585 can. 12: non licet mortuis nec eucha- ristiam nec osculum tradi) und den Ordinanden gegebene Kuß (das Nähere darüber bei Smith und Cheetham, Dictionary of Christian antiquities II, 902 ff.; F. X. Kraus, 30 Real-Encyklopädie I, 542 ff.). Die ältere verhältnismäßig reiche monographische Litteratur ist ungenügend. **Victor Schultze.**

Friedrich III., der Fromme, Kurfürst von der Pfalz, gest. 1576. — Häusser, Geschichte der rheinischen Pfalz, Heidelberg 1856, II, 1—85; Briefe Friedrichs des Frommen, gesammelt von A. Kluckhohn, 2 Bde, Braunschweig 1868—1872; derselbe, Friedrich der 35 Fromme, Nördlingen 1879; derselbe in der AdB VII, 606 ff.: K. Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus, Elberfeld 1857; K. Menzel, Wolfgang von Zweibrücken, München 1893; Klüpfel in der theol. Realencykl., 2. Aufl., IV, 690 ff. Vgl. die Volksschrift: J. Werle, Kur- fürst Friedrich III. von der Pfalz, Westheim 1882, und die bekannten Werke zur pfälzischen Reformationsgeschichte von Struve, Wundt, Seisen 2c. 40

Friedrich war als der älteste Sohn des kinderreichen Herzogs Johann II. von Pfalz- Simmern am 14. Februar 1515 zu Simmern geboren. An dem Hofe seines Vaters, der als ein Mann von wissenschaftlichem und künstlerischem Interesse geschildert wird, legte er die Grundlage zu einem tüchtigen, seit 1528 auf der Hochschule zu Köln vervollständigten, Wissen. An den Höfen zu Nancy, Lüttich und Brüssel wurde Friedrich in der Übung 45 der französischen Sprache und in weltmännischer Bildung weiter gefördert und nahm 1532 auch als Führer eines Fähnleins an einem Türkenkriege teil. Während sein Vater von 1536 bis 1539 dem Kammergerichte in Speier präsidierte, vertrat ihn Friedrich in der Regierung der kleinen väterlichen Lande. Von großer Bedeutung für die religiöse Stellung des in streng katholischer Umgebung aufgewachsenen jungen Fürsten wurde seine am 50 21. Oktober 1537 erfolgte Vermählung mit Maria von Brandenburg, der frommen acht- zehnjährigen Tochter des früh verstorbenen Markgrafen Casimir. Am Hofe ihres Oheims Georg in lutherischem Bekenntnisse erzogen, bewog sie ihren ernst gesinnten Gatten zu eifrigem Lesen der hl. Schrift und gewann ihn bald innerlich für Luthers Lehre. Doch erst 1546, als er für seinen Schwager Albrecht Alcibiades von Brandenburg auf einige 55 Zeit die Verwaltung des Bayreuther Landes übernahm, trat Friedrich mit seiner Über- zeugung öffentlich hervor und verhehlte nach seiner Rückkehr nach Simmern auch in der Heimat seine evangelische Gesinnung nicht. Namentlich gegen das Interim sprach er sich freimütig aus und zog sich dadurch die Ungnade seines Vaters zu, welcher es ihn durch

Verkürzung seines ohnehin knappen Einkommens büßen ließ. Die drückenden Geldverlegenheiten, in welche Friedrich hierdurch mit seiner rasch anwachsenden Familie geriet, hörten auch nicht auf, als ihm der neue Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz 1556 die Statthalterschaft in der Oberpfalz übertrug. Selbst als er nach dem Tode seines Vaters 5 am 18. Mai 1557 regierender Herzog von Simmern wurde, hatte er trotz aller Sparsamkeit noch mit finanziellen Nöten zu kämpfen. Schwere Prüfungen in seiner Familie kamen hinzu. Seine älteste Tochter starb 1553 und ein hoffnungsvoller vierzehnjähriger Sohn ertrank 1556 bei Bourges in der Loire. Innerlich gereift in diesen trüben Zeiten, war er dadurch in seinem Gottvertrauen und in seiner evangelischen Überzeugung nur 10 fester gegründet worden. Nach Antritt seiner Regierung war es seine erste Sorge, die Reformation in seinem Gebiete durchzuführen. Er hielt sich dabei ganz an den lutherischen Lehrbegriff, mit dessen eifrigstem fürstlichen Vorkämpfer, dem Herzoge Johann Friedrich dem Mittleren von Sachsen, er 1558 seine Tochter Elisabeth vermählte. Doch bewies er in demselben Jahre durch seinen Beitritt zu dem Frankfurter Rezesse, daß er 15 die schroffe konfessionelle Stellung seines Schwiegersohnes nicht teilte.

Als am 12. Februar 1559 die alte pfälzische Kurlinie mit Ottheinrich ausstarb, fiel die Kurwürde Friedrich zu. Die in der Kurpfalz 1546 unter Friedrich II. begonnene Reformation war nach dem schmalkaldischen Kriege gehemmt und erst durch Ottheinrich seit 1556 im lutherischen Sinne energisch gefördert worden. Doch hatten in der pfäl- 20 zischen Kirche neben strengen Lutheranern, deren Wortführer Tileman Heßhus (s. d. A.) war, auch Melanchthonianer und Calvinisten Raum gefunden. Schon zu Ottheinrichs Zeiten war es dadurch zu Streitigkeiten gekommen, welche im Sommer 1559, während Friedrich auf dem Reichstage in Augsburg weilte, aufs heftigste von neuem entbrannten. Der Heidelberger Diakon Klebitz hatte bei seiner Promotion Thesen über das hl. Abendmahl auf- 25 gestellt, welche Heßhus zu leidenschaftlichen, von Klebitz heftig erwiderten Angriffen Anlaß gaben. Die gehässigste Polemik folgte. Umsonst suchte Friedrich zu vermitteln. Sein Gebot, bis zur Entscheidung durch eine Synode über die Streitfrage zu schweigen, blieb ebenso erfolglos, wie eine in seinem Auftrage vom Hofprediger Diller gehaltene Friedenspredigt. Als es zu neuen heftigen Schmähungen und sogar zu Thätlichkeiten kam, sah sich 30 Friedrich genötigt, am 16. September beide Gegner ihres Amtes zu entsetzen. Um aber selbst zu einer festen Stellung in der Streitfrage zu gelangen, erbat er ein theologisches Gutachten von Melanchthon, welcher sein Verfahren durchaus billigte und die Anwendung einer vermittelnden Spendeformel beim hl. Abendmahle empfahl. Zugleich versenkte er sich in der Zuversicht, daß er als „armer einfältiger Laie" ebensowohl wie die gelehrtesten 35 Doktoren auf den Beistand des hl. Geistes bauen dürfe, mit größtem Eifer selbst in das Studium der Frage. Ganze Tage und Nächte brachte er über theologischen Schriften zu und eignete sich eine vielbewunderte theologische Gelehrsamkeit an. Daß er dadurch dem reformierten Bekenntnisse nur näher geführt wurde, sah man auf lutherischer Seite mit Besorgnis. Auch Friedrichs Gemahlin Maria und sein Schwiegersohn Johann Friedrich 40 richteten immer neue Warnungen an ihn. Eine in Gegenwart beider Fürsten im Juni 1560 zwischen den sächsischen Theologen Johann Stößel und Max. Mörlin und den Heidelbergern Boquin, Erast und Einhorn zu Heidelberg abgehaltene fünftägige Disputation vermehrte nur seine Abneigung gegen lutherische Eiferer. Nach 1560 schritt der Kurfürst nach neuen vergeblichen Warnungen zur Entlassung mehrerer Pfarrer, welche sich 45 zum Gebrauche der von Melanchthon empfohlenen Spendeformel nicht herbeiließen. Erst auf dem Naumburger Fürstentage im Januar 1561 gelangte Friedrich jedoch zu der Überzeugung, daß Artikel 10 der Augsburger Konfession in seiner ersten Gestalt vom hl. Abendmahle „papistisch lehre", und wendete sich von da an, so aufrichtig er sich zu jener Konfession in ihrer geänderten Form bekannte, mit voller Entschiedenheit der reformierten 50 Lehrweise zu. An seine Lehranstalten in Heidelberg berief er nun zu P. Boquin und C. Olevian, der seit Januar 1560 dort wirkte, nur noch entschiedene Calvinisten, im März 1561 Em. Tremellius und nach Entlassung des letzten mildgesinnten Lutheraners Einhorn im September den bedeutenden Zach. Ursinus. Das ganze Kirchenwesen wurde jetzt in reformiertem Sinne umgestaltet. Heiligenbilder, Meßgewänder, Taufsteine und anderes 55 „Götzenwerk" wurde aus den Kirchen entfernt, an Stelle der Altäre traten einfache Tische, beim hl. Abendmahle wurde das Brotbrechen eingeführt und zuletzt selbst der Gebrauch der Orgeln aus den Kirchen verbannt. Die noch bestehenden Stifter und Klöster wurden eingezogen und ihre Güter der ausschließlich frommen Zwecken dienenden „geistlichen Güterverwaltung" einverleibt. Zur Unterweisung der Jugend und Gewinnung einer 60 festen Lehrnorm sollte der von Ursinus und Olevianus verfaßte, mit Recht hochgerühmte

Heidelberger Katechismus dienen (s. d. A.). Die bekannte 80. Frage über das hl. Abendmahl wurde auf besonderen Befehl des Kurfürsten erst in der zweiten und in noch verschärfter Form in der dritten Ausgabe hinzugefügt. Die am 15. November 1563 veröffentlichte, an die Genfer und Züricher Agende sich anschließende Kirchenordnung und die 1654 folgende Kirchenratsordnung, welche auch regelmäßige Synoden anordnete, schlossen 5 die einschneidenden Änderungen ab, welche bei der Bevölkerung zwar nicht überall beifällige Zustimmung, aber doch wenig Widerstand fanden. Die Opposition lutherisch gesinnter Pfarrer wurde durch ziemlich zahlreiche, nicht ohne Härte vollzogene Entlassungen zum Schweigen gebracht (vgl. J. Schneider, Die evangelische Kirche in der Herrschaft Guttenberg, Kaiserslautern 1895, I, 15). 10

Im übrigen Deutschland begegnete das Vorgehen Friedrichs dem heftigsten Widerspruche. Die Theologen bekämpften den Katechismus in zahlreichen Flugschriften, und befreundete Fürsten, besonders Friedrichs Schwiegersohn Johann Friedrich und die Herzoge Christoph von Württemberg und Wolfgang von Zweibrücken richteten die dringendsten Vorstellungen an ihn. Das im April 1564 zu Maulbronn (s. d. A.) abgehaltene Religions- 15 gespräch brachte die gehoffte Verständigung nicht und steigerte nur die Erbitterung. Herzog Christoph rief die übrigen protestantischen Fürsten zum Schutze des evangelischen Glaubens gegen den gefährlichen Zwinglianismus auf und Wolfgang, durch Zwistigkeiten anderer Art noch mehr gereizt, regte es sogar an, Friedrich wegen Abfalls von der Augsburger Konfession aus dem Religionsfrieden auszuschließen. Nachdem schon Kaiser Ferdinand 1563 20 ein Warnungsschreiben an den Kurfürsten gerichtet hatte, ging jetzt auch der neue Kaiser Maximilian gegen ihn vor und erließ am 10. Juli und 18. August 1565 den förmlichen Befehl an ihn, die vorgenommenen kirchlichen Veränderungen wieder rückgängig zu machen. Schon sprach man davon, ihn seiner Kurwürde zu entsetzen, und Friedrich selbst war darauf gefaßt, daß man auf dem bevorstehenden Reichstage zu Augsburg gegen ihn Gewalt ge- 25 brauchen werde. Aber er war, wie er seinem Bruder Richard auf dessen Warnungen schrieb, entschlossen, „den Namen des Herrn nicht allein mit dem Munde, sondern auch mit der That zu bekennen", und begab sich in der Zuversicht, „daß Gott so mächtig ist, ihn zu erhalten, ob es auch dahin gelangen sollte, daß es Blut kosten müsse", getrost nach Augsburg, wo er am 2. April 1566 ankam. Obwohl hier die Mehrheit der evan- 30 gelischen Fürsten in der Einsicht, daß sie damit nur die Sache der gemeinsamen römischen Gegner fördern würden, von einem Ausschlusse Friedrichs aus dem Religionsfrieden nichts wissen wollte, wußte der Kaiser doch einen einmütigen Reichstagsbeschluß durchzusetzen, welcher dem Kurfürsten die Abschaffung aller Neueruugen gebot, widrigenfalls der Kaiser es nicht umgehen könne, „zur Handhabung des Religionsfriedens und der erlassenen 35 Befehle ernstlich Einsehen zu haben". In der Reichstagsitzung vom 14. Mai wurde dieser Beschluß Friedrich mitgeteilt. Nach einer kurzen Bedenkzeit erschien er, gefolgt von drei Räten und nach alter Überlieferung von seinem Sohne Johann Casimir, der ihm die Bibel nachtrug, wieder vor den Ständen und erklärte, in Gewissens und Glaubenssachen erkenne er nur e i n e n Herrn, der ein Herr aller Herren und König aller Könige sei. In 40 dieser Sache handle es sich nicht um eine Kappe voll Fleisch, sondern um die Seele und deren Seligkeit, über die nicht der Kaiser, sondern Gott zu gebieten habe. Der von ihm zu Naumburg unterschriebenen Augsburger Konfession habe er nicht zuwider gehandelt. Er sei bereit, sich von Jedermann aus Gottes Wort eines Besseren belehren zu lassen. Wolle man aber gegen sein Erwarten mit Ernst gegen ihn handeln, so getröste 45 er sich der Verheißung seines Herrn und Heilandes, daß alles, was er um dessen Ehre willen verliere, ihm in jener Welt hundertfältig erstattet werden solle. Das glaubensmutige Bekenntnis verfehlte seine Wirkung nicht. Wenn Markgraf Karl von Baden später sagte: „Was fechtet ihr diesen guten Fürsten an, der frömmer ist als wir alle?", so sprach er damit nur aus, was auch die anderen fühlten. In der That blieb 50 jener Beschluß unvollzogen. Vergeblich versuchte der Kaiser, um seinen Zweck auf anderem Wege zu erreichen, die evangelischen Stände zu der Erklärung zu bewegen, daß sie Friedrich nicht als Anhänger der Augsburger Konfession anerkannten. Sie einigten sich am 26. Mai zu der verständigen Antwort, sie könnten nicht in die Verdammung derer willigen, die in einigen Artikeln von ihnen abwichen, auch wenn sie Calvinisten 55 seien, da sie damit nur ihrer Verfolgung Vorschub leisten würden.

In gehobener Stimmung kehrte Friedrich nach Heidelberg zurück, fest entschlossen, auf dem betretenen Wege fortzufahren. Sein Versuch, die in der Rheinpfalz vollendeten Reformen nun auch in der Oberpfalz durchzuführen, scheiterte zwar an dem entschiedenen Widerstande der dortigen, durch Friedrichs ältesten streng lutherischen Sohn Ludwig, den 60

Statthalter zu Amberg, ermutigten Stände. Aber in der Rheinpfalz gewannen die Reformen immer festeren Bestand. Trotz des Widerspruchs angesehener Männer, wie des Leibarztes Thomas Erast, wurde eine strenge Kirchenzucht nach dem Vorbilde der ausländischen reformierten Kirchen eingeführt. In allen Gemeinden wurden nach einem Erlasse vom 15. Juli 1570 Presbyterien zur Handhabung der Zensur der Sitten eingerichtet. Ein höchst beklagenswerter Vorgang schloß sich an die Kämpfe über die Kirchenzucht an. Zu den eifrigsten Gegnern derselben gehörten Pfarrer Adam Neuser von Heidelberg und Inspektor Johann Silvanus in Ladenburg. Auf dem damals in Speier versammelten Reichstage fielen nun in die Hände des Kurfürsten Briefe dieser Männer, aus denen hervorging, daß dieselben nicht bloß arianische Vorstellungen hegten und zu dem Monotheismus des Islam hinneigten, sondern auch mit den Antitrinitariern in Siebenbürgen und sogar mit dem Islam Verbindung suchten. Neuser entkam und flüchtete sich in die Türkei, wo er wirklich Muhammedaner wurde und ein klägliches Ende fand. Über Silvan aber sprach der Kurfürst, nachdem ein von Olevian, Ursin und Boquin unterzeichnetes Gutachten unter Berufung auf das mosaische Gesetz für Bestrafung der Gotteslästerer mit dem Tode eingetreten war, das Todesurteil aus und ließ dasselbe nach langem Schwanken leider wirklich vollstrecken. Am 23. Dezember 1572 wurde Silvan zu Heidelberg enthauptet. Daß Friedrich für dessen Witwe und Sohn freigebig sorgte, kann den dunkeln Flecken nicht beseitigen, welchen diese Handlung in das Lebensbild des hierin in den Anschauungen seiner Zeit befangenen edeln Fürsten gebracht hat. Im übrigen hat man Friedrich mit Recht als das Muster eines christlichen Regenten bezeichnet. Auch seine Gegner konnten nicht bestreiten, daß er bemüht war, sich gewissenhaft nach Gottes Wort zu richten und das wahre Wohl seiner Unterthanen zu fördern. Durch Ordnung im eigenen Haushalte und durch ernste Sittenstrenge gab er seinem Volke das beste Vorbild. Besondere Fürsorge wendete er den höheren und niederen Schulen zu und verwendete die durch Einziehung der Klöster gewonnenen Mittel auch für Errichtung von Waisenhäusern und Spitälern.

Mit den Reformierten des Auslandes, besonders in Frankreich und den Niederlanden, stand Friedrich in lebhafter Verbindung. Von den Spaniern vertriebenen Niederländern räumte er schon 1562 die Klostergebäude in Frankenthal ein und legte dadurch den Grund zum raschen Aufblühen dieser Stadt. 1567 zog mit Friedrichs Zustimmung sein gleichgesinnter zweiter Sohn Johann Casimir mit 11000 Söldnern den Hugenotten nach Frankreich zu und half ihnen den Frieden von Longjumeau erkämpfen. Dem kühnen Unternehmen des Herzogs Wolfgang von Zweibrücken, welcher 1569 unter außerordentlichen Gefahren den Hugenotten durch fast ganz Frankreich zu Hilfe zog, und, als er eben sein Ziel erreicht hatte, sein Leben lassen mußte, leistete der Kurfürst trotz aller vorausgegangenen Mißhelligkeiten durch Gewährung von Darlehen Vorschub. Sein dritter hoffnungsvoller Sohn fiel 1574 auf einem Feldzuge gegen die Spanier in der unglücklichen Schlacht auf der Mockerhaide. Zwei Jahre später, kurz vor seinem Tode, erlebte Friedrich dagegen noch die Freude, seinen Sohn Casimir, welcher den Hugenotten zum zweitenmale ein Hilfsheer zugeführt hatte, nach glücklicher Beendigung des Feldzugs nach Heidelberg zurückkehren zu sehen.

In seinen letzten Lebensjahren zog sich Friedrich, durch zunehmende Brustbeschwerden genötigt, mehr von den Geschäften zurück. Nachdem seine treffliche, seit Jahren auch innerlich für seine Glaubensanschauungen gewonnene erste Gemahlin Maria 1567 gestorben war, trat er 1569 mit Amalie Gräfin von Neuenar, verwitweten Gräfin Brederode in eine zweite, kinderlos gebliebene Ehe. Von seinen elf Kindern erster Ehe starben fünf noch vor Friedrich. Großen Kummer bereitete ihm das schwere Geschick seiner Tochter Elisabeth, welche nach der bekannten Katastrophe von 1567 ihren von Friedrich vergeblich gewarnten Gatten Johann Friedrich den Mittleren von Sachsen in treuer Liebe in den Kerker begleitete. Von seinen beiden überlebenden Söhnen teilte nur der zweite, Johann Casimir, die Anschauungen des Vaters, während der ältere, Ludwig, zu Friedrichs Schmerz streng lutherisch blieb. Als Friedrich darum sein Ende herannahen fühlte, konnte er nicht hoffen, daß Ludwig in seine Fußtapfen treten werde. „Mein Lutz wirds nicht thun", sagte er wohl, „doch wird er kein großer Verfolger werden, indem er von Natur fromm und gütig ist". Dennoch blickte er vertrauensvoll in die Zukunft. Wenige Tage vor seinem Tode sagte er zu seinem Hofprediger Tossanus: „Der, welcher alles vermag, und, ehe ich geboren ward, für seine Kirche sorgte, lebt und regiert im Himmel. Er wird seine Kirche nicht verlassen, und nicht vergebens werden die Bitten und Thränen sein, welche ich so oft für sie vergossen habe." Friedrich verschied am 26. Oktober 1576. **Rey.**

Friedrich der Weise, gest. 1525. — G. Spalatin, Friedrich des Weisen Leben und Zeitgesch. her. von Neudecker und Preller, Jena 1851; Tutzschmann, Fr. d. W., Grimma 1848; G. L. Plitt, Fr. d. W. als Schirmherr der Reformation, Erlangen 1863; Max Jordan, Aus Berichten eines Leipziger Reichstagsmitgliedes, Leipzig 1869 (als Mſk. gedruckt); Th. Kolde, Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation. Mit archivalischen Beilagen, Erlangen 1881; J. Köstlin, Briefe vom kurfächsischen Hofe ꝛc. ThStK 1882, 691 ff.; Wülcker, Reichstag und Reichsregiment zu Anfang der Reformationszeit. PJ 1884, Aprilheft; Cornelius Gurlitt, Die Kunst unter Kurfürst Friedrich dem Weisen, Dresden 1879. Die Lutherbiographien von J. Köstlin und Th. Kolde.

Friedrich III., mit dem Beinamen der Weise, Kurfürst von Sachsen von 1486 bis 1525, war geboren zu Torgau am 17. Januar 1463 und übernahm nach dem Tode seines Vaters, des Kurfürsten Ernst, als ältester Sohn die Kurwürde mit dem Kurkreise, während er die übrigen ernestinischen Gebiete in nie getrübter Eintracht gemeinsam mit seinem Bruder Johann, dem Beständigen, regierte. Aber nicht seine politischen Verdienste, nicht seine Bedeutung im Rate des Reichs, seine in Verbindung mit Berthold von Mainz unternommenen Reformbestrebungen, die zur Sicherung gegen die kaiserliche Hauspolitik auf eine Stärkung der fürstlichen Territorialmacht hinausliefen und im Zusammenhange mit einer klugen und vorsichtigen Politik Kursachsen zur ersten Macht in Deutschland erhoben, nicht die wichtige Rolle, die er nach dem Tode Kaiser Maximilians und bei der Wahl Karls V. spielte, können hier erörtert werden, sondern nur die religiöse und kirchenpolitische Stellung, die dieser Fürst einnahm. Es ist zunächst dieselbe, die er von seinen unmittelbaren Vorgängern übernommen hat. Gegen die immer wiederholte Behauptung, daß der Gedanke eines Landeskirchentums eine unerhörte Neuerung der Reformation gewesen sei, kann das Gegenteil nicht genug betont werden. Wenn man es auch nicht so nannte, wie man das noch lange nicht gethan hat, war doch die Sache längst vorhanden. Unter den Nachwirkungen der konziliaren Bestrebungen läßt sich zumal in Sachsen seit der energischen Regierung Herzog Wilhelms (vgl. Th. Kolde, Friedrich der W. S. 7 f. Vgl. dazu noch das Urteil des Erfurter Chronisten Nikolaus von Siegen, Thüring. Geschichtsquellen ed. Wegele II, 460, ferner Gebhardt, Die gravamina der deutsch. Nation, Breslau 1884 S. 40 f.) die immer deutlicher werdende Tendenz erkennen, eine Art Oberaufsichtsrecht über das gesamte Kirchenwesen und namentlich das Klosterwesen des Landes in Anspruch zu nehmen, und jede Einmischung auswärtiger Gerichte oder gar den Versuch, weltliche Sachen vor geistliche Gerichtshöfe zu ziehen, zu verhindern. Herzog Wilhelm sprach von den Klöstern seines Landes als von s e i n e n Klöstern, ihre Reformation hielt er für seine fürstliche Aufgabe, und wo man sich ihm widersetzte oder von der gezwungen eingeführten Observanz wieder abfiel, stand er nicht an, die Reformation durch seine Amtsleute mit Gewalt wieder einzuführen (vgl. Th. Kolde, Joh. v. Staupitz u. die deutsche Augustinerkongregation, Gotha 1879 S. 118 ff.). Nicht anders verfuhren die Herzöge Ernst und Albrecht, und auch Friedrich nahm alsbald dieselben Bestrebungen auf. Aber waren bei seinen unmittelbaren Vorgängern wesentlich politische Motive maßgebend, so kam doch bei Friedrich (und noch mehr bei seinem Bruder Johann) das rein religiöse Interesse dabei stark in Frage. „Friedrich war der Typus eines frommen Fürsten mittelalterlicher Form"; wiewohl er zu Zeiten, wo sein Staatsinteresse geschädigt zu werden drohte, sehr wohl zwischen den Forderungen der Frömmigkeit und geistlicher Anmaßung zu unterscheiden wußte, bewegte er sich ganz und gar in den Formen kirchlicher Devotion, wie sie jenem Zeitalter eigen waren, und fand darin sein religiöses Genügen. Auf der Schule zu Grimma hat er seinen ersten Unterricht erhalten (vgl. Th. Kolde, Fr. der Weise S. 12), und dort, wo sich ein blühendes Augustinereremitenkloster befand, schon damals die vielfach zu bemerkende Vorliebe für diesen Orden gefaßt, obwohl auch er den Traditionen seines Hauses gemäß Franziskaner sich zu seinen Beichtvätern wählte. Im Kloster zu Grimma pflegte er gern unter seinen Mönchen die Ostertage zu verbringen, so noch im Jahre 1520. Keinen Tag versäumte er die Messe, selbst auf der Reise oder auf der Jagd wollte er sie nicht entbehren. Es geschah sicher nicht bloß, weil es so Sitte war, wenn er im Jahre 1493 mit großem Gefolge und doch nicht als Fürst sonder als einfacher Pilgrim ins gelobte Land zog; auch ihn trieb es, die heiligen Stätten zu besuchen, um dort Ablaß von Schuld und Strafe zu erlangen und sich zum Ritter des heiligen Grabes schlagen zu lassen. Dem Kultus der Heiligen war er in gleicher Weise zugethan wie alle Frommen seiner Zeit, das zeigt am besten seine Verehrung der damaligen Modeheiligen, der hl. Anna, deren Daumen er aus dem hl. Lande mitbrachte, und zu deren Ehren er nach seiner Rückkehr eine Münze schlagen ließ mit der Umschrift: „Hilf liebe Sancta Anna", und bald darauf, 1489, erließ er ein Rundschreiben, welches im folgenden Jahre durch ein Breve Alexanders VI. bestätigt wurde,

in welchem ihre Verehrung für ganz Sachsen angeordnet wurde (vgl. Schaumkell, Der Kultus der heiligen Anna, Freiburg 1893, S. 25; C. Gurlitt, Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation. V. f. Ref.-G. Nr. 29 S. 97f.). Zahlreich waren die kirchlichen Bruderschaften, denen er angehörte. Die römischen „Gnaden", welche der große Ablaß-
5 prediger aus dem Augustinerorden, Joh. v. Paltz (vgl. d. A.), in jener Zeit verkündete, waren ihm wirkliche Gnaden; mit allem Eifer förderte er seine Ablaßpredigt und veranlaßte die Drucklegung seiner „himmlischen Fundgrube" (Th. Kolde, Fr. d. W. S. 41; derselbe, Das religiöse Leben in Erfurt. Schriften d. V. f. Ref-Gesch. Nr. 63 S. 37). Desselben Augustiners Schrift de septem foribus mit ihrer maßlosen Anpreisung der
10 Marienverehrung, und sein hortulus aromaticus war sogar auf des Kurfürsten Kosten gedruckt worden, und nicht ohne Grund nennt ihn Paltz sacrarum litterarum praecipue amator (Vorrede zur Coelifodina). Und wenn auch etwas Eitelkeit dabei mit im Spiele sein mochte, so war es doch im Grunde das Bestreben, Gott zu dienen und sich Verdienst zu erwerben, das ihn veranlaßte, das von seinen Vorfahren 1353 gestiftete Aller-
15 heiligenstift zu Wittenberg (vgl. J. Köstlin, Fr. d. Weise S. 41) von Grund aus zu erneuern, die Stiftsstellen von kaum 20 auf 80 zu erhöhen und daselbst, um seine Residenz zur reichsten Fundgrube der Gnade und des Schutzes gegen alle Mängel und Bresten des menschlichen Lebens zu machen, um den Dorn von der Dornenkrone Christi, der die Stiftskirche von Anfang an zierte, die auserlesenste Sammlung von Reliquien zu gruppieren,
20 die man in Deutschland finden konnte. Die Mehrzahl derselben hatte er wohl selbst für schweres Gold von seiner Pilgerreise mitgebracht, anderes aus den Niederlanden, wohin er 1494 eine Reise machte, und er wurde nicht müde, immer neue Schätze zu sammeln. Im Jahre 1507 erwirkte er vom Papst Julius II. ein Breve an alle Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte und Prälaten des heiligen römischen Reiches, wonach diese von den Reliquien und
25 Heiltümern aller Orten „Ihrer fürstlichen Gnaden etwas mitteilen und folgen lassen sollten". Wie ihre im J. 1509 gedruckte und mit zahlreichen Illustrationen von Lukas Kranach versehene Beschreibung (vgl. Wittenberger Heiligtumsbuch, herausgegeben von Georg Hirth, München 1883), die zu ihrem Besuche einlud, ergiebt, zählte die Sammlung nicht weniger als 5005 Partikeln, die in 8 Gängen in der von ihm in den Jahren 1490—99 neu-
30 erbauten Schloßkirche ausgestellt waren. Und der Fürst hatte dafür gesorgt, daß sie mit reichlichem Ablaß versehen waren. Die Einladung zum Besuch der Heiltümer durfte außerdem für jeden Gang 100 Jahre Ablaß in Aussicht stellen. Da war es denn kein Wunder, wenn das Volk am Montag nach Misericordias, dem allgemeinen Ausstellungstage, und am Tage aller Heiligen in Scharen zur Kirche wallfahrtete. Und der sonst sehr sparsame Fürst
35 scheute kein Opfer, um die Pracht der dort abgehaltenen Gottesdienste zu erhöhen, und nach glaubwürdigem Berichte wurden daselbst jährlich mehr als 35 000 Pfund Wachs verbraucht.

Unter diesen Voraussetzungen entspricht es keineswegs dem Thatbestand, wenn Melanchthon übrigens schon im Jahre 1519 in einer Rede auf Kaiser Maximilian des Fürsten
40 Universitätspolitik als das Bestreben bezeichnet, die Theologie zu ihren Quellen zurückzuführen (CR XI, 32). Als Friedrich, der eine verhältnismäßig gute, auch humanistische Bildung genossen und sein Leben lang eine gewisse Freude an den Alten namentlich Terenz hatte, auch in diesem Punkte dem Zuge der Zeit folgend, unter dem Einfluß des Staupitz und Martin Pollich, im Jahre 1502 die Universität Wittenberg stiftete, hatte er
45 kein anderes Bestreben als dies, auch seinem Lande, wie das in den Nachbarländern geschehen, eine neue Kulturstätte zu geben und seinem geliebten Wittenberg durch die neue, aufs engste mit dem Allerheiligenstifte verbundene Hochschule zu neuem Glanze zu verhelfen. Alles war teilweise bis ins einzelne älteren Vorbildern, namentlich Tübingen (vgl. Bauch, Wittenberg und die Scholastik N. Arch. f. sächs. Gesch. 18. Bd 1897 S. 299) nachgebildet,
50 nur das war etwa neu, daß hier von vornherein auch Anhänger des später sogenannten Humanismus eine Stätte fanden. Aber von einem Gegensatz derselben gegen den herrschenden Scholasticismus oder die hergebrachten Formen der Frömmigkeit war keine Rede, und nichts deutete darauf hin, daß hier ein Neues, die Fesseln der Tradition Sprengendes sich heranbilden sollte.

55 Von Luther wird der Kurfürst zuerst im Jahre 1512 gehört haben, als Johann v. Staupitz für den armen Mönch, von dem sich die Universität Gutes versprach, die Bezahlung der Promotionskosten erbat. Das war für lange Zeit die einzige Beziehung. Bedeutsamer hätte um jene Zeit oder etwas später für des Fürsten religiöse Entwickelung der Einfluß des oben genanten Generalvikars der deutschen Augustinereremiten werden
60 können. Er scheint es wenigstens gewesen zu sein, der Friedrich auf die heilige Schrift

als das allein Gewisse verwies, was dieser mit Freuden aufnahm (Lutheri opera exeg. [EA] XIV, 6 ff.). Aber der Kurfürst zog daraus ebensowenig Folgerungen wie Staupitz selbst. Und Luther konnte schon am 8. Juni 1516 offenbar im Hinblick auf den Heiligen- und Reliquienkultus an des Kurfürsten Sekretär, seinen vertrauten Freund Spalatin, schreiben: „Vieles gefällt deinem Fürsten und glänzt in seinen Augen mit hohem Schein, was Gott mißfällt und häßlich ist. Nicht daß ich leugnen wollte, daß er in weltlichen Bestrebungen von allen der Klügste ist, aber was göttliche Dinge und das Heil der Seelen anbelangt, möchte ich ihn beinah siebenfach blind nennen (de Wette I, 24 f.; Enders I, 40). Es lag nahe, daß Luthers Thesen über den Ablaß, die doch alsbald zu einem Kampfe gegen den Ablaß führten und die Schätze seiner geliebten Schloßkirche zu entwerten geeignet waren, den von seinem Standpunkte aus gerechten Unwillen des Fürsten erregen konnten. Davon hören wir jedoch nichts. Dafür war Friedrich eine zu groß angelegte, vornehme Natur. Aber wenn Luther auf die ihm durch Spalatin gewordene Kunde, daß Friedrich sich seiner annehmen und seine Abführung nach Rom nicht dulden werde, darin „eine wunderbare Neigung zu seiner Theologie" erblickte, so war dies ein Irrtum. Die Haltung des Kurfürsten entsprang vielmehr seiner Gerechtigkeitsliebe, die Luther nicht unüberführt seinen Feinden ausliefern wollte, und dem Wunsche, seiner Universität einen Mann, der schon zu ihren gefeiertsten Lehrern gehörte, so lange als möglich zu erhalten, wie das deutlich aus seinem Brief an Staupitz vom 8. April 1518 hervorgeht (Th. Kolde, Joh. v. Staupitz S. 314). War so von einer Parteinahme für ihn noch lange keine Rede, so wuchs doch je länger je mehr sein Interesse an der ganzen Angelegenheit. Er verfolgte mit Eifer den Gang der Ereignisse. Luthers Sprache hätte er gern gemäßigt gesehen, aber nur durch Spalatin suchte er unter möglichster persönlicher Zurückhaltung darauf einzuwirken. Der treue Sohn der Kirche war natürlich von der Rede, daß der Ketzer an ihm einen Rückhalt habe, im höchsten Grade unangenehm berührt. Und nach der Herausgabe der Augsburger Verhandlungen (1518) wurde einmal der Gedanke erwogen, Luther aus dem Lande gehen zu lassen, wie dieser selbst beabsichtigte, aber nur einen Augenblick (Th. Kolde, M. Luther I, 182 ff.). Man hatte den Fürsten bald von neuem überzeugt, daß noch niemand trotz seiner Bitte die Unchristlichkeit der Lehre Luthers nachgewiesen, und Luthers Verjagung der Universität zum größten Nachteil gereichen würde (Schreiben der Universität Opp. v. arg. II, 426 f.). Darauf lehnte er am 8. Dezember 1518 in seinem Schreiben an Cajetan es ab, ihn nach Rom zu schicken. Fortan nahm er die Stellung ein, die Melanchthon im Jahre 1530 einmal in einem Briefe an Landgraf Philipp kurz dahin bezeichnet: „Herzog Friedrich löblicher Gedächtnis ließ den Luther sein Abenteuer selbst bestehen, wollt ihn nicht wider kaiserliche Majestät schützen" (Corp. Ref. II, 102), und Luther war damit nicht nur ganz einverstanden, sondern suchte den Fürsten, auch um dadurch selbst freier zu sein, in dieser Auffassung zu bestärken. Und mit Ängstlichkeit vermied der Fürst alles und jedes, was als ein Eingehen auf das Materielle der Frage aufgefaßt werden könnte. Er hatte offenbar seine Freude an seinem mutigen Professor, er schätzte seine Schriftauslegung, seine schöne Trostschrift Tessaradekas, in der er ihn von den 14 Nothelfern, den Heiligen, zu dem wahren Nothelfer führen wollte, ließ er sich gern gefallen, aber er blieb bei seinen Heiligen und Reliquien. Im Jahre 1520 war die Zahl der Reliquienpartikeln in der Schloßkirche bereits auf 19013 gestiegen.

Dann kamen die großen Ereignisse des Jahres 1520, die Bannbulle gegen Luther, seine großen Reformationsschriften, die Appellation an ein Konzil, die Verbrennung der päpstlichen Bulle u. s. w. Den Ernst der Lage verkannte man am kurfürstlichen Hofe nicht, man rechnete mit der Möglichkeit, daß auch die Universität, ja der Kurfürst selbst von der Exkommunikation mitbetroffen werden könnte, aber man ging von dem eingeschlagenen Wege nicht ab, und das dem Recht und Herkommen widersprechende Verhalten der päpstlichen Kurie bei der Absendung Ecks und der Insinuation der Bannbulle, wie die relative Zustimmung des Erasmus bestärkten den Fürsten in seinem Verhalten. Auch den päpstlichen Legaten gegenüber wies er die ihm vorgeworfene Parteinahme für Luther mit derselben Entschiedenheit zurück, wie er die Thatsache, daß er von niemand berichtet sei, „daß Martini Schriften dermaßen überwunden seien, daß sie verbrannt werden müßten", betonte, und seine Forderung, Luthers Sache gelehrten und unverdächtigen Richtern zu überantworten, wiederholte (Spalatins Annalen S. 15 ff.).

Freilich ist nun für den, der das Ganze übersieht, leicht zu sagen, daß Friedrich bei diesem, um es modern auszudrücken, passiven Widerstand gegen die Maßnahmen des Papstes und seiner Abgesandten schon nicht mehr auf dem alten kirchlichen Standpunkte stand, denn er forderte Beweisgründe, wo ihm nach römischer Anschauung die päpstliche

Autorität hätte genügen sollen, und das war auch wirklich der Fall, man könnte dies schon daraus schließen, wie wenig Freude es ihm machte, als er endlich die schon solange begehrte goldene Rose erhielt (Th. Kolde, M. Luther I, 212), aber klar war er sich darüber nicht. Wie hoch er auch Luther schätzte, wie wertvoll ihm seine Schriften waren, eine
5 Quelle mancherlei Tröstung in kranken und gesunden Tagen, so war er wirklich noch weit davon entfernt, für seine Lehre Partei nehmen zu wollen. In seinem Munde war es keine Phrase, wenn er dies immer wieder erklärte, — als Laie verstehe er auch nichts davon, und beteuerte, sich als gehorsamer frommer Sohn der Kirche erweisen zu wollen (vgl. ebenda S. 291). Obenan stand sein nach reiflicher Überlegung eingenommener for-
10 meller Standpunkt, von dem er sich nach seiner Art nicht abbringen ließ (scis, schreibt einmal Luther an Spalatin, Principem neque cogi deberi neque posse, de Wette II, 561), Luther müsse innerhalb der bestehenden Rechtsnormen als Ketzer überführt werden, das war der Rechtstitel, auf den er sich immer wieder berief. Daneben wirkte doch schon nach und nach, ihm selbst noch kaum zum Bewußtsein kommend, ein Anderes sehr erheb-
15 lich mit, das war die ängstliche Scheu des frommen Mannes, durch sein Eingreifen für oder gar wider Luther etwas gegen Gottes Willen zu thun, da Luthers Predigt, deren Wahrheit er an sich selbst zu fühlen begann, ja eben noch nicht widerlegt sei, dann auch die Sorge, daß wenn man unter diesen Umständen mit bloßen Gewaltmitteln vorgehe, die Sache nicht ohne die heftigsten und verderblichsten Unruhen werde ablaufen können
20 (vgl. den Brief an Teutleben vom 1. April 1520. Opp. v. arg. V, 9). Auch auf dem Reichstage zu Worms verharrte Friedrich in seiner Haltung. Es ist bekannt, wie Luther nicht als Unterthan des Kurfürsten, sondern vom Kaiser gerufen erschien, und nicht als ein Landesherr sondern nur als Reichsfürst beteiligte sich Friedrich an den Verhandlungen über seine Sache und trat für eine den hergebrachten Rechten ensprechende Behandlung der Frage ein.
25 Während der längst für Luthers Lehre gewonnene und ihm warm ergebene Herzog Johann in jedem Briefe den Bruder ermahnte, für Luther einzutreten (vgl. seine Briefe bei Th. Kolde Friedrich d. W. S. 42 ff.; J. Becker Kurf. Joh. v. Sachsen und seine Beziehungen zu Luther, Leipz. Diss. 1890) ließ dieser zwar in vertrauten Briefen die herzliche Anteilnahme für den nicht nur „von Hannas und Kaiphas sondern auch Herodes und Pilatus" ver-
30 folgten Mönch erkennen, war aber um so peinlicher darauf bedacht, davon in Worms nichts merken zu lassen und jeden Verkehr mit ihm zu meiden, was man in Kreisen von Luthers Freunden übel vermerkte, so daß eine gleichzeitige Flugschrift; „Ain schön newer Passion" (Schade, Satiren u. Pasquille II, 9) ihn als den dreimal den Herrn verleugnenden Petrus darstellt. Wesentlich auf den Einfluß des Bruders wird es denn auch zurück-
35 zuführen sein, wenn er sich schließlich, um Luther den Folgen einer ihm drohenden ungerechten Verurteilung zu entziehen, dazu bewegen ließ, ihn in schützenden Gewahrsam zu nehmen. Wahrscheinlich hatte er seinen Räten nur einen allgemeinen dahingehenden Auftrag erteilt, ohne bestimmte Weisungen zu geben. Jedenfalls hat lange Zeit weder der Kurfürst noch sein Bruder gewußt, daß Luther auf der Wartburg war (Th. Kolde, Fr. d. W.
40 S. 26; J. Becker a. a. O. S. 10f.). Schon am 8. Mai stand das Edikt gegen Luther fest. Als der Reichstag in der Schlußsitzung am 25. Mai seine Zustimmung dazu gab, war Friedrich schon abgereist. Er hatte zu denjenigen gehört, welche die Sache nach Luthers Wunsch gern auf einem Konzil entschieden gesehen hätten. Dann hatte er nach einem Berichte Luthers aus dem Jahre 1526 gerade von dem Reichstag den Eindruck
45 mit heimgebracht, daß es mit den Konzilien nichts sei („daß der löbliche, Fürst Herzog Friedrich zu Sachsen Churfürst seliger Gedächtnis, in einem Ort hat gesagt, er hätte sein leben lang ein nicht kindischer Ding gesehen, denn im solchen Handel zu Wormbs und künnte nun wohl merken, wie man in den Concilien thäte, nämlich daß die Pfaffen regierten. Deshalben, wie wohl er schwieg, hielt er dennoch von dem an nicht mehr von
50 den Concilien". EA 65, 40). Wichtiger war zunächst die Frage, wie man sich zum Wormser Edikt stellte. Man scheint es von vorherein gar nicht als zu Recht bestehend anerkannt zu haben (vgl. Th. Kolde, Friedr. d. W. S. 30 Anm. 5 dazu CR I, 562). Jedenfalls wurde es nicht bekannt gegeben. Als Friedrich Luther verwahren ließ, hatte er sicher nur die Absicht, ihm seinen Schutz zu gewähren, nicht seiner Sache. Bald mußte er
55 erfahren, daß er diese selbst dadurch aufs Mächtigste gefördert hatte. Damit brechen aber auch die schwersten Jahre seines Lebens herein. Kaum jemals sah sich ein Fürst vor einer schwierigeren, verantwortungsvolleren Aufgabe gestellt, als Friedrich gegenüber den Wittenberger Unruhen und Neuerungen. Selten aber hat auch ein Fürst unter eigener Gefahr größere Selbstverleugnung geübt. Alles sah er nach und nach entwertet werden,
60 was ihm lieb gewesen, und, wie wohl er immer zur Mäßigung mahnte, er ließ es dahin

sinken, weil er nicht gegen Gottes Wort handeln wollte, und es vielleicht Gottes Wille sei, selbst bereit, darüber zu leiden, was Gott ihm schicken werde (vgl. CR I, 537. 567). Fragt man nach allgemeinen Gesichtspunkten, — auf das Einzelne kann hier nicht eingegangen werden —, so ließ er schließlich unter Berufung darauf, daß ihm als Laien über geistliche Dinge zu urteilen nicht zustehe, und mit der sichtlichen Neigung, alle kirchlichen 5 Fragen von sich abzuschieben (vgl. z. B. den Brief an den Grafen Ernst von Mansfeld Förstemann, Urkundenbuch I, 232), in religiöser Beziehung alles gewähren, sofern dadurch die öffentliche Ordnung und Ruhe nicht gestört wurde. Nur an diesem Punkte hatte seine Toleranz ihre sehr bestimmte Grenze (vgl. Fr. d. W. S. 30). Das war denn ein Standpunkt, so neu und so ungewöhnlich, daß er fast allenthalben unverständlich war, und es begreift 10 sich, daß die Gegner seine Berechtigung nicht anerkannten und trotz aller Versuche seiner Unterhändler beim Reichsregiment, seine Loyalität darzuthun, ihn doch für alles verantwortlich machten, was in kirchlicher Beziehung in Sachsen vor sich ging (ebd. S. 31 ff.). Am schwersten mochte es ihm werden, als, nachdem er bereits 1522 bezw. 1523 darein gewilligt hatte, daß man dem Reliquiendienst in der Wittenberger Schloßkirche ein Ende 15 machte, auch der römische Meßgottesdienst, der noch zuletzt sich dort gehalten, während er in der Stadtkirche längst gefallen war, daselbst aufhören sollte. Da hat er die Stiftsherren gegen Luthers und der Gemeinde Eifer eine Zeit lang geschützt, schließlich sich aber auch da, wie sehr er auch in den Ceremonien am Alten hing (vgl. Spalatins Urteil CR I, 481), in das Unvermeidliche gefügt. Indessen war er nicht dazu zu bewegen, selbst 20 irgendwie für Einführung von Reformen einzutreten. Ein von Spalatin in einer Denkschrift vom 1. Mai 1525 an ihn gestelltes Ansinnen, ein allgemeines Reformationsdekret für seine Lande zu erlassen, was ihm vielleicht gar nicht mehr zu Gesicht gekommen ist, würde er sicherlich zurückgewiesen haben (Fr. d. W. S. 36 vgl. S. 68 f.).

Persönlich hatte er sich offenbar unter dem Einfluß seines treuen Beraters Spalatin 25 (s. d. A.) immer mehr in Luthers Lehre vertieft, vor allen Dingen aber in das Evangelium selbst, „ein sonderlicher Liebhaber des heiligen Wortes", wie Luther von ihm rühmte (EA² 17. 223). Dem Evangelium nachzuleben und Gottes Willen zu erfüllen, danach strebte er von ganzem Herzen. Ein Lieblingswort der Schrift war ihm 1 Pt 1, 25: Des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit. Wie scharf Luther auch seine Lieblingsneigung an- 30 gegriffen, wie viel Not und Sorge ihm sein Auftreten auch machen mochte, er bewahrte ihm stets dieselbe Zuneigung, ließ sich von ihm durch Spalatin beraten, und ganz besonders dankbar war er für Luthers Schrift „von der weltlichen Obrigkeit", die ihm seinen Beruf als göttliche Ordnung nachwies. Aber in einem Punkte übte er die alte Zurückhaltung: er vermied jeden direkten Verkehr mit Luther. Dieser hat ihn außer auf dem 35 Reichstage zu Worms kaum je gesehen, und gesprochen hat er ihn niemals (vgl. EA 29, 161 und Ickelsamers Bericht bei Jäger, Andr. Bodenstein von Karlsstadt, S. 489). Erst, als es zum Sterben kam, schickte man nach Luther. Aber jetzt war es zu spät. Luther war fern im Harz, um womöglich dem Sturm der Bauern entgegenzutreten, deren Erhebung dem friedfertigen, milden Fürsten noch die letzten Lebenstage verbitterte, die sein Gott- 40 vertrauen aber nicht zu erschüttern vermochte. Einen klaren Einblick in seine Art giebt da noch, was er darüber am 14. April 1525 an seinen Bruder schreibt: „Die Armen werden in viele Wege von uns geistlichen und weltlichen Obrigkeiten beschwert; will es Gott also haben, so wird es so hinausgehen, daß der gemeine Mann regieren soll; ist es aber sein göttlicher Wille nicht oder daß es zu seinem Lob nicht vorgenommen, so wird es 45 bald enden; lasset uns Gott bitten um Vergebung unserer Sünden und ihms anheimsetzen." Mit echt christlicher Freudigkeit sah er dem Tode entgegen (Spalatin an Jonas bei Kawerau, Jonasbriefe II, 95). Spalatin stand ihm beim Tode tröstend zur Seite. Nachdem er noch als der erste unter den deutschen Fürsten das Abendmahl und zwar aus voller Überzeugung (gegen meine früheren Zweifel vgl. den Bericht Luthers EA 30, 423, 50 EA² 17, 184. 190. 195. 223, dazu Spalatin S. 63) unter beiderlei Gestalt genommen und sich damit offen zu evangelischer Lehre und evangelischem Kirchentum bekannt hatte, entschlief er am 5. Mai 1525. In seiner geliebten Schloßkirche zu Wittenberg wurde er am 11. beigesetzt. Dankbar durfte es Luther in seiner Grabrede rühmen, daß er „an seinem Ende diese Gnade gehabt, daß er in der Erkenntnis des Evangeliums dahin ist", „von 55 welches wegen er diese Jahre viel gelitten hat" (EA² 17, 184. 190). Aus alledem ergiebt sich, wie weit man ein Recht hat, ihn den „Schirmherrn der evangelischen Kirche" zu nennen. Er war es im höheren Sinne. Dadurch, daß er die Person Luthers nicht unterdrücken ließ und sonst nichts gethan hat, als daß er das Evangelium an sich und andern hat frei wirken lassen, hat er das Höchste für sie geleistet. **Theodor Kolde.**

Friesen. Litteratur: Rettberg, KG Deutschlands, Göttingen 1848 II, 496; Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland, Arnh. 1864 ff.; Hauck, KG D.'s I, 295 ff. 393 ff. 541 ff. II, 310 ff.; Wiarda, Ostfriesische Gesch., Aurich 1791—98; Richthofen, Untersuchungen zur friesischen Rechtsgeschichte, besonders Bd II; Brenneisen, Ostfriesische Historie und Landesverfassung, 5 Aurich 1720, 2 Bde; Cornelius, Der Antheil Ostfrieslands an der Reformation, Münster 1852; Hofstede de Groot, Hundert Jahre aus der Reformation der Niederlande, Gütersloh 1893; Bartels, Zur Geschichte des Ostfriesischen Konsistoriums, Aurich 1885.

Das Gebiet des friesischen Volksstammes erstreckt sich, nur wenig tief in das Land eingreifend, der Nordseeküste entlang vom Sinkfal, einem Nebenarm der Schelde, bis 10 zum unteren Weserlauf. Abgetrennt von diesen wohnten noch Friesen (Nordfriesen) an der Westküste von Schleswig-Holstein. Das eigentliche Friesland zerfiel nach den friesischen Gesetzen in drei Teile. Der erste reichte vom Flusse Sinkfal, der die Grenze gegen das fränkische Reich bildete, bis zum Fly, der dort, wo durch Meereseinbruch später der Zuydersee entstand, den Landsee Flevum mit dem Meere verband; der zweite vom Fly bis 15 zum Lauwers (Laverke); der dritte von da bis zur Weser. Grenznachbarn waren im Süden und Südwesten Franken, im Norden und Osten Sachsen. Mit den Franken berührten sich die Friesen bald friedlich durch Handelsverkehr, bald feindlich im Grenzkriege. Je nachdem die Franken einen Teil des friesischen Gebietes erobern oder die Friesen die ihnen entrissenen Landstriche wieder einnehmen, schreitet auch die Christianisierung des Landes vor 20 oder geht zurück. Erst die völlige Einverleibung in das fränkische Reich vollendet auch die Bekehrung der Friesen.

Ein Teil des Friesenlandes war schon unter dem Könige Dagobert von den Franken unterworfen, Utrecht war eine fränkische Stadt. In diesem Gebiete versuchte man an der Bekehrung der Friesen und der auch noch zum Teil heidnischen Franken von den benach- 25 barten Bischofssitzen aus zu wirken. Als Missionare unter den Friesen werden Amandus, B. von Mastricht (571—661), Remaclus und Eligius von Noyen genannt. Die Erfolge waren gering; zähe hielten die Friesen an ihrem alten Glauben fest, und als es dem Friesenkönig Radbod in der Verfallzeit des fränkischen Reiches gelang, das verlorene Gebiet wieder zu erobern, ging auch damit alle Frucht der bisherigen Missionsarbeit unter. 30 Die Kirche in Utrecht wurde zerstört.

Ein wirklicher Anfang der Christianisierung gelang erst der angelsächsischen Mission. Im Jahre 678 wurde der Erzbischof Wilfried von York auf einer Reise nach Rom an die friesische Küste verschlagen, fand bei dem Könige Aldgild, dem Vorgänger Radbods, freundliche Aufnahme, blieb den Winter über dort, predigte und taufte. Kam 35 es auch nicht zu Gemeindebildungen, so war es doch bedeutsam, daß die Aufmerksamkeit der Angelsachsen auf Friesland gerichtet war, das sie seitdem nicht aus den Augen verloren. Nachdem der erste Versuch einer Friesenmission unter Wictberct erfolglos geblieben war, kam um 690 Willibrord, ein Schüler Wilfrieds, nach Friesland, und ihn darf man im vollen Sinne den Apostel der Friesen nennen. Die Lage war zunächst wenig günstig. 40 Auf Aldgild war als König Radbod gefolgt, der jetzt eben wieder im Kriege mit den Franken lag; Willibrord mußte sich daher auf den Teil Frieslands bis zum Rhein beschränken, der infolge des Krieges wieder in die Macht der Franken geraten war. Hier aber predigte er und seine Gefährten, von dem Frankenkönig Pippin unterstützt, nachdem er sich Auftrag und Segen von Rom geholt, mit großem Erfolge. Bald konnte an die 45 Organisation der friesischen Kirche gedacht werden. Zunächst versuchte man einen Anschluß an die angelsächsische Kirche. Aber Suitbert, den man zum Bischof wählte und der sich die bischöfliche Weihe bei Wilfried in York holte, wurde von Pippin nicht anerkannt. Dieser erstrebte um so mehr eine Organisation der werdenden friesischen Kirche im Anschluß an die fränkische, als im Verlauf des Krieges Friesland bis zum Fly dem fränkischen Reiche 50 einverleibt war. Dabei plante Pippin ein Erzbistum, welches das ganze friesische Gebiet als einheitliche Kirchenprovinz umfassen sollte, und gern ging der Papst auf diesen Wunsch ein. Am 22. November 695 wurde Willibrord von Sergius I. zum Erzbischof geweiht. Als solcher wirkte Willibrord im fränkischen Friesland mit steigendem Erfolge. Kirchen und Klöster wurden gegründet, ein einheimischer Klerus herangebildet. Dagegen blieb ein 55 Versuch der Mission unter den noch zum Reiche Radbods gehörenden Friesen ohne Erfolg. Auf Helgoland entging Willibrord nur durch den für ihn glücklichen Ausfall des Loses dem Tode.

Da wurde noch einmal das ganze Missionswerk in Frage gestellt. Nach Pippins Tode 714 verband sich Radbod mit den Neustriern und nahm, ohne daß Karl Martell es für 60 jetzt hindern konnte, das ganze an die Franken verlorene Gebiet wieder in Besitz. Willi-

brord mußte das Land verlassen, die Priester wurden verjagt, viele Kirchen zerstört. Ganz Friesland war wieder heidnisch. Als um diese Zeit Wynfrith (Bonifatius) in Friesland eintraf, mußte er einsehen, daß die Zeit der Ernte noch nicht gekommen war; bald verließ er das Land wieder. Aber der Sturm ging schnell vorüber, 718 wurde Radbod von Karl Martell besiegt und bis zum Fly wurde das Land wieder fränkisch. Im folgenden Jahre starb Radbod. Die Erzählung, daß er sich noch am Ende des Lebens zur Taufe entschlossen, aber den Fuß aus dem Taufwasser zurückgezogen habe, als ihm auf seine Frage erklärt wurde, seine Vorfahren seien als Heiden in der Hölle, ist, wie Rettberg (II, 514 ff.) nachgewiesen hat, spätere Sage. Nach Radbods Tode konnte Willibrord zurückkehren und bis zu seinem Heimgang (8. Nov. 739) weiter wirken. Drei Jahre lang stand ihm Bonifatius zur Seite, aber vergebens versuchte Willibrord ihn zum Nachfolger zu gewinnen.

Mit dem Tode Willibrords tritt ein Stillstand in der Mission ein. Sein Nachfolger Gregor drängte nicht vorwärts, er begnügte sich damit, die Kirche in dem fränkischen Friesland, das jetzt bis zum Lauwers reichte, zu pflegen. Das Gebiet östlich dieses Flusses blieb ganz heidnisch, während das mittlere Friesland zwischen Fly und Lauwers, das Gebiet, wo Bonifatius seinen Tod fand, halb christlich halb heidnisch war. Auffallend ist, daß nichts geschah, den Tod des Bonifatius zu rächen. Erst als Karl der Große die Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen in Angriff nahm, wurde auch die der Friesen wieder kräftig angegriffen. Besonders thätig war dabei der Angelsachse Willehad und der Friese Luidger. Willehad wirkte zunächst in der Gegend, wo Bonifatius seinen Tod gefunden, 780 berief ihn Karl in den Wigmodigau an der Weser, wo auch die die friesischen Gaue am linken Weserufer zu seinem Arbeitsfelde gehörten. Luidger arbeitete besonders in den Gauen östlich vom Lauwers. Noch einmal kamen schwere Zeiten. Mit den Sachsen erhoben sich 784 die Friesen gegen die fränkische Herrschaft, Luidger mußte das Land verlassen. Aber in den harten Kämpfen von 784 und 785 blieb Karl Sieger; mit dem Widerstande der Sachsen wurde auch der der Friesen gebrochen. Das 785 erlassene friesische Gesetz behandelt das Land als christliches.

Bei der kirchlichen Organisation der neu gewonnenen Gebiete wurde der Plan Pippins, das ganze Friesenland in eine Kirchenprovinz unter einem Erzbischof in Utrecht zusammenzufassen, nicht wieder aufgenommen. Bei der Abgrenzung der bischöflichen Diöcesen wurde auf die Grenzen der Volksstämme keine Rücksicht genommen. Maßgebend war vielmehr, von wo und durch wen die einzelnen Gegenden für das Christentum gewonnen waren. Utrecht behielt das Land bis zum Lauwers, fränkische, friesische und sächsische Gegenden umfassend. Bremen wurden die friesischen Gaue zugewiesen, in denen Willehad missioniert hatte, kleinere friesische Gebiete fielen an Osnabrück. Endlich kamen, ein ganz vereinzelt dastehenden Fall, die Gaue, in denen Luidger gewirkt, obwohl räumlich ganz von der übrigen Diöcese getrennt, zu Münster. Es sind die fünf Gaue Hugmerke, Hunesga, Fivelga, Emesga, Federga und die später vom Meere verschlungene Insel Bant (vgl. Ledebur, Die fünf Münsterschen Gaue und die sieben Seelande Frieslands, Berlin 1836 und die sehr genaue Darstellung des kirchlichen Bestandes bei Richthofen II, 511 ff.). Wie kirchlich so wurde der friesische Stamm später auch politisch zerrissen. Der südwestliche Teil kam unter die Herrschaft der Grafen von Holland. Das Gebiet zwischen Fly und Weser bildete einen Verband freier Gemeinden unter einer großen Zahl von Häuptlingen. Nach langen Kämpfen gerieten dann die Westfriesen mit Burgund unter die Herrschaft des Hauses Habsburg, während die Ostfriesen den Häuptling Ulrich Cirksena zu ihrem Oberhaupt wählten, der dann von Friedrich III. mit der Grafschaft Ostfriesland belehnt wurde. Nur dieser Teil des friesischen Landes hat seitdem eine eigene und sehr bewegte kirchliche Geschichte.

Hier stießen der geographischen Lage Ostfrieslands entsprechend die niedersächsisch-lutherische und die in den Niederlanden herrschende reformierte Strömung auf einander, und da der freiheitliche Sinn der Ostfriesen ein starkes Eingreifen der obrigkeitlichen Gewalt ausschloß, kam es zu schweren durch das Eingreifen der niederländischen Nachbarn noch mehr verbitterten Kämpfen, aus denen erst allmählich ein friedlicher Bestand des Kirchenwesens hervorging. Graf Edzard I. wurde früh mit Luthers Lehre bekannt und, ihr selbst zugethan, ließ er sie ungehindert im Lande predigen. Namentlich war es Jürgen von der Döre (Aportanus), der das Evangelium in Emden verkündete. Entschiedener ging nach Edzards Tode (1528) Graf Enno vor. Aber jetzt fanden sich auch anders gerichtete Geister, Zwinglianer und Schwärmer (auch Karlstadt hielt sich eine Zeit lang in Ost

friesland auf) ein, und zu einer festen Ausgestaltung des Kirchenwesens kam es nicht. Enno schwankte, anfangs mehr lutherisch gerichtet, neigte er unter dem Einfluß Philipps von Hessen später mehr der Zwinglischen Richtung zu und ließ predigen und lehren wie jeder wollte. Karl von Geldern, der sich in einen Streit zwischen dem Grafen und dem 5 Junker Balthasar von Esens mischte, zwang den Grafen 1535 zu einem Vergleich, in dem dieser zugestehen mußte, er wolle sich in Religionssachen so halten wie der Kurfürst von Sachsen und die anderen evangelischen Fürsten (s. d. Vergleich bei Brenneysen I lib. V Nr. 13). Jetzt wandte sich Enno an Herzog Ernst von Lüneburg, der zur Ordnung des Kirchenwesens zwei Geistliche sandte, die nun wesentlich die Lüneburger Ordnungen einzu- 10 führen sich bemühten. Sie stießen aber auf hartnäckigen Widerstand, und die Verwirrung wurde noch größer. Nach Ennos Tode berief die Gräfin Anna, welche die vormundschaftliche Regierung führte, a Lasko, der von 1543—1547 in Ostfriesland wirkte. Ihm gelang es, in Emden und den benachbarten Gebieten eine blühende reformierte Gemeinde zu schaffen. Seine Wirksamkeit wurde aber durch den Erlaß des Interims unterbrochen. 15 Gräfin Anna ließ durch den Kanzler Westen, um der Durchführung des kaiserlichen Interims zu entgehen, ein ostfriesisches Interim entwerfen (Brenneysen I, Bd V Nr. 46), aber auch dessen Durchführung war unmöglich. Lasko kehrte nach Emden zurück, und Emden wurde jetzt die Zufluchtsstätte für viele um des Glaubens willen vertriebene Engländer und Niederländer. Inzwischen war aber die lutherische Strömung wieder 20 mächtiger geworden, Lasko wurde entlassen, ein Versuch, Melanchthon an seiner Statt zur Ordnung des Kirchenwesens zu berufen, mißlang. Mehr und mehr stellte sich heraus, daß weder die Lutheraner die Reformierten noch umgekehrt diese jene zu überwinden im stande waren, daß man sich auf ein friedliches Nebeneinanderleben beider einrichten müsse. Ein dahin zielender Versuch, die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen, liegt in den zwischen Graf 25 Enno III. und den Landständen 1599 abgeschlossenen Konkordaten (abgedruckt bei Brenneysen II, 128 ff.) vor. Beide, Lutheraner und Reformierte, werden hier als Anhänger der Augsburgischen Konfession anerkannt, jede Gemeinde soll bei dem Verständnis der Konfession belassen werden, das sie hergebracht, keiner soll den anderen deswegen anfeinden, und weil es eines gewissen Kirchenregiments bedarf, soll ein aus beiden Kirchenparteien 30 zusammengesetztes Consistorium ecclesiasticum eingerichtet werden. Durchgeführt wurden die Bestimmungen der Konkordate zunächst nicht. Waren sie doch dem Fürsten von den Niederlanden, bei dem die Stadt Emden ihren Rückhalt suchte, mehr aufgedrängt, als in Erkenntnis ihrer Notwendigkeit zugestanden. Das Konsistorium kam nicht zu stande, in Walther wurde ein strenger Lutheraner berufen und der Streit dauerte fort. Erst nach 35 Jahrzehnte langen Kämpfen haben sich die Gedanken den Konkordaten als die unter den Verhältnissen Ostfrieslands zutreffenden durchgesetzt. Erst unter dem Generalsuperintendenten Dätrius, der auf des milden Justus Gesenius Rat berufen wurde, erfolgte 1643 die Einrichtung eines Konsistoriums, aber dieses war rein lutherisch. Neben ihm bestand der Cötus der Reformierten, mit dem Konsistorium in beständigem Kriege. Immer aufs 40 neue forderten die Reformierten ein paritätisches den Konkordaten entsprechendes Konsistorium. Der erste Schritt dazu geschah, als seitens der preußischen Regierung bei Gelegenheit der Einführung einer neuen Inspektionsordnung 1766 die Bestimmung getroffen wurde, daß der reformierte Oberinspektor Mitglied des Konsistoriums sein sollte. Aber die Maßregel konnte wenig fruchten, da derselbe nur zweimal jährlich an den Sitzungen 45 des Konsistoriums teilnahm, daneben der reformierte Cötus bestehen blieb und für eine organische Verbindung beider nicht gesorgt war. Allmählich erweiterte sich zwar der Wirkungskreis des reformierten Oberinspektors oder wie er später hieß Generalsuperintendenten, aber die Klagen der Reformierten über Zurücksetzung hörten nicht auf. Zur vollen Gleichberechtigung und Selbstständigkeit kamen die Reformierten erst durch die am 12. Dezember 50 1882 erlassene Kirchengemeinde- und Synodalordnung, welche die Reformierten Ostfrieslands mit denen in der Grafschaft Bentheim, im Bremischen, und der Grafschaft Plesse zur evangelisch-reformierten Landeskirche der Provinz Hannover zusammenfaßte, für die dann durch Verordnung vom 20. Februar 1884 das nun wirklich paritätisch ausgestaltete Konsistorium in Aurich als Kirchenbehörde bestellt wurde. **G. Uhlhorn.**

55 **Frith** (Fryth), John, gest. 1533. — Litt. über ihn: Wood's Athenae Oxon. ed. Bliss, I, 74; Cooper's Ath. Cantabr. I, 47; Fuller, Church Hist. (ed. Brewer) III, 85; Cranmer's Works, ed. Cox, II, 246; Life and martyrdom of J. F., London 1824; Biograph. Notice in Writings of J. F. (vgl. unten); Richmond, The fathers of the English Church, vol. I (Nebentitel: Life and Selections from the writings of J. F.), London 1807; Russell,

Works of Engl. Reformers, III; Middleton, Eccles. Biogr., I, 123; State Papers, Dom. Henry VIII, VII, 302; 490; Notes and Queries IV, 3, p. 28; Dict. of Nat. Biogr. XX, 278; Foxe, Acts and Monuments (wiederholt aufgelegt).

Fr., einer der hervorragendsten Reformatoren Englands und erster englischer Blutzeuge für die biblische Abendmahlslehre, geb. 1503 in Westerham, Kent, trat in jungen Jahren in die Universität Cambridge ein und zeichnete sich dort, infolge seiner hervorragenden Gaben des Geistes und warmherzigen Frömmigkeit bald bemerkt, durch seine tüchtigen Leistungen in den alten Sprachen, deren Studium für ihn den Reiz einer neu entdeckten Welt hatte, vor seinen Kommilitonen aus. Eine andere Welt that sich ihm durch den Verkehr mit William Tyndal, der seit einigen Jahren die Lutherischen Gedanken in England vertrat und nachmals die Bibel zuerst ins (Neu-)Englische übersetzte, auf. Seit 1525 waren beide Männer einander nahe getreten, und Fr., eine tiefe, innerliche Natur, erfaßte die befreienden Gedanken neuer evangelischer Erkenntnis im Tiefpunkt seines Wesens mit jugendlichem Feuer in dem Maße, daß sein Name, noch ehe er zu akademischen Ehren gelangt war, in den Universitätskreisen als ein Prinzip galt. Er hatte damals durch sein Wissen und seinen lebhaften Geist die Aufmerksamkeit des allmächtigen Kardinals Wolsey auf sich gelenkt, der 1525 das aus den beschlagnahmten Klostergeldern reich dotierte und glänzende Cardinal-College (nachmals Christ Church Coll.) in Oxford stiftete und mit den aufstrebenden Männern aus dem akademischen Nachwuchs besetzte. Auch dem feurigen Brausekopf Fr., dessen reformatorische Anschauungen er nicht kannte oder als unbeachtlich ansah, verlieh er eine Stelle als Junior Canon. Als sich ergab, daß Wolsey auch im übrigen unvorsichtige Wahlen getroffen und das junge College mit enthusiastischem Eifer die gefährlichen deutschen Ideen pflegte, die in das politische und höfische System des Günstlings Heinrichs VIII. nicht paßten, machte der Kardinal kurzen Prozeß, riß, um den Herd des gefährlichen Neuglaubens zu vernichten und ein Beispiel zu statuieren, die schlimmsten Treiber heraus und warf sie in den Kerker (den Fischkeller des Kollegs). Fr. war unter der Zahl. Als mehrere seiner Genossen an den Nachwirkungen der ekelhaften Grube mit Tod abgegangen waren, erlangte der gleichfalls bedrohte Fr. die Freiheit. An der harten Art, wie die Wolseyschen Inquisitoren behufs Dämpfung des neuen Geistes seine Gesinnungsgenossen A. Delaber und Th. Garret in Anspruch nahmen, ersah Fr., daß in der Wolseyschen Luft und auf englischem Boden das glühende Verlangen seiner religiös gestimmten Seele auf Verwirklichung nicht hoffen dürfe. Er ging über den Kanal zuerst nach Antwerpen (1528), suchte Tyndal auf, der damals mit der Übersetzung der Bibel beschäftigt war, und leistete dem Freunde bei dieser Arbeit zwei Jahre lang willkommene und erfolgreiche Hilfe. In der neubegründeten Universität Marburg traf er mit Patrick Hamilton zusammen, dessen Loci er ins Englische übersetzte als ersten litterarischen Versuch. Während seines wahrscheinlich sechsjährigen Aufenthaltes auf dem Kontinent verheiratete er sich. Das Angebot Heinrichs VIII. ihn unterstützen zu wollen, wenn er seine neugläubigen Anschauungen aufgebe, lehnte er trotz bitterer Armut ab, griff vielmehr mit einem Buche über das Fegefeuer (Disputacyon of Purgatorye) die damaligen Stimmführer der katholischen Sache in England, Sir Thomas More, Bischof Fisher und Rastell, an und kehrte um 1534 nach England zurück. Im Auftrag Tyndals ging er nach Reading. Ohne Subsistenzmittel und von lauerndem Argwohn verfolgt in einer Zeit, in der die religiöse Zukunft des Landes eben an die unberechenbaren Zufälligkeiten königlicher Launen und Gelüste gebunden war, fiel er hier als „Landstreicher" in die Hände der Moreschen Häscher und wurde, da er, ohne den Mut, sich zu erkennen zu geben, aber auch die befreiende Hilfe der Lüge verschmähend, allen inquisitorischen Fragen Schweigen entgegensetzte, zum zweitenmale in Ketten und Kerker gesetzt. Auf die Fürsprache von L. Cox befreit, ging er nach London, wo ihn ein Verhaftbefehl seines ihm durch die litterarische Fehde persönlich verfeindeten Gegners, des Lordkanzlers More, in dem Augenblicke dem Tower überlieferte, als er nach Holland zu Weib und Kind zurückzugehen sich anschickte. Im Staatsgefängnisse gewann er durch seine lautere, arglose Art und würdevolle Haltung so sehr das Vertrauen des Lord-Keepers, daß ihm je und dann der Ausgang zur Nachtzeit gestattet wurde, damit er im Hause seines Gesinnungsgenossen, eines Parlamentsmitgliedes Petit, „mit frommen Männern Rats pflege". In der Haft benutzte er die gebotene Muße, seine reformatorischen Anschauungen zu formulieren und zu begründen. Der von ihm vertretene gemäßigte Standpunkt ist in folgenden Sätzen enthalten: 1. die Lehre vom Sakrament ist kein Glaubensartikel, den der Christ bei Strafe ewiger Verdammnis zu bekennen hat; 2. Christi natürlicher Leib hat, abgesehen von der Sünde, die Eigenschaften unseres Leibes; es ist deshalb wider die Vernunft zu behaupten, daß er an zwei Orten zugleich sein könne; 3. es ist weder richtig, nr

notwendig, Christi Einsetzungsrede im wörtlichen Sinne zu nehmen, sie ist vielmehr nach der Analogie der Schrift auszulegen; 4. das Sakrament soll deshalb von den Gläubigen nach der wahren, schriftgemäßen Einsetzung Christi empfangen werden, nicht nach der in der römischen Kirche bestehenden Ordnung. — Danach neigte der verketzerte „Lutheraner" sich mehr der reformierten als der lutherischen Anschauung zu. Indem er in Vertretung dieser Sätze maßgebenden Wert nur auf dasjenige legte, was Gemeingut aller evangelischen Konfessionen ist, kam er immer wieder auf die Forderung zurück, daß das Sakrament nicht Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung sein dürfe; sei dies eine gesichert, so sei die Einheit des Glaubens nicht gefährdet, da keine Lehrauffassung in betreff des hl. Abendmahls unerläßlich zum seligmachenden Glauben sei. Er stand, soviel sich aus seinen Streitschriften ersehen läßt, in der Hauptsache auf der augustinischen Anschauung vom Sakrament, die der Ausgangspunkt seiner theologischen Spekulation in diesem Stücke war. — Diese gehaltene und maßvolle Vertretung der neuen Gedanken, ebensosehr Frucht seines friedfertigen Sinnes wie seiner theologischen Sachkunde, wirkten mildernd auf seine Verfolger; Cranmer und Thom. Cromwell waren zur Schonung bereit, und thatsächlich kamen für ihn, nachdem Sir Thom. Audley Lordkanzler geworden war, freundlichere Tage. Nur der verärgerte und grollende More vermochte nicht zu verzeihen. Ein grober Vertrauensbruch gab ihm neue Waffen in die Hand, die Fr.s Geschick entschieden. Unter dem Schein erheuchelter Freundschaft gelang es einem gewissen Holt, sich von Fr. eine kurze Darstellung seiner Sakramentsansichten, die er als lytle treatise einem nahen Freunde zur privaten Belehrung gesandt hatte, in Abschrift auf kurze Zeit zu verschaffen. Aus dieser Schrift, die von Fr. niemals als Veröffentlichung gedacht war, schnitt More das Holz zu dem Scheiterhaufen des lutherischen Ketzers. In heftiger Erregung verfaßte er eine Gegenschrift, auf die Fr. seinerseits aus dem Kerker die Antwort nicht schuldig blieb. Auch einer der Hofkapläne hatte, wahrscheinlich auf Mores Betreiben, die Ketzereien des Staatsgefangenen in einer Predigt vor Heinrich angegriffen und nun fiel der vernichtende Schlag. Auf Befehl des König wurde Fr. von einem Ausschuß, zu dem u. a. der Lordkanzler Audley, der Erzbischof Cranmer und die Bischöfe Gardner und Stockesley (von London) gehörten, der Prozeß gemacht. Allen spekulativen Beweismitteln Cranmers, dem ein ironisches Geschick die Rolle des theologischen Anklägers in diesem Scheinspiele zugewiesen hatte, setzte er die Schrift entgegen und blieb auch vor dem aus Haß und Drohung in der Ferne aufsteigenden Flammenscheine fest. Die Stimmung der Londoner, mit der Heinrich in jenen Tagen rechnen mußte, hatte aber Fr. auf seiner Seite. Er sollte deshalb fern von der Hauptstadt abgeurteilt werden; auf dem Wege nach Croydon, wo er von Cranmer abermals verhört werden sollte, wurde ihm von seinem Hüter die Flucht nahegelegt; er lehnte ab, weigerte vor dem Erzbischof den Widerruf und wurde nunmehr dem Bischof von London übergeben, der ihn am 20. Juni in St. Pauls verhörte. Das war der letzte Akt des höhnischen Spiels. Die Fragen gingen stets auf den Punkt, in dem es für die geschlossenen Überzeugungen des Verklagten kein Zurückweichen gab: er lehnte die Lehre von der Wandlung und dem Fegefeuer unmißverständlich ab, unterschrieb seine Antworten und wurde von Stokesley als hartnäckiger Ketzer zum Tode verurteilt. Am 4. Juli wurde er mit einem anderen Lutheraner (A. Hewett) in Smithfield verbrannt; er ist mit männlichem Mute und der frommen Ergebung eines Gotteskindes in den furchtbaren Tod gegangen.

Fr. war nach dem Zeugnis der Zeitgenossen nach Charakter, Bildung und Gaben ein hervorragender Mann; ein feuriger Geist, aber zugleich eine Natur von innerer Reife und Ausgeglichenheit, die unter der Not des Lebens erstarkt und zur charaktervollen Konsequenz einer geschlossenen Persönlichkeit gelangt war, aber an dem Zwiespalt zwischen seinem Ideal und der Wirklichkeit unterging, alles in allem ein tüchtiger Mann in harter Zeit.

Fr.s Schriften: 1. **Fruitful Gatherings of Scripture** (ist die obengenannte Übersetzung der Loci von P. Hamilton), 1529, Druck von W. Copeland (abgedruckt in Foxes **Acts and Monum.**); 2. **A Pistle to the Christen Reder; the Revelation of Anti-Christ; Antithesis wherein are compared togeder Christe's Actes and oure Holye Father the Pope's**, 1529 gedruckt von Hans Luft **„at Malborow"** (Marburg), ist das erste oder eins der ersten antipäpstlichen Bücher, die in England unter Heinrich **VIII.** gedruckt wurden; erschien unter dem Pseudonym von Rich. Brightwell; 3. **A Disputacyon of Purgatorye** (in drei Büchern, das 1. gegen Rastel, **„which goeth about to proue Purgatorye by Naturall Phylosophye"**; das 2. gegen More, **„wich laboureth to proue Purg. by Scripture"**; das 3. gegen Fisher (von Rochester), **„which leaneth unto the Doctoures)**; erschien ohne Jahr, Ort und Drucker; wahrscheinlich 1551 in Marburg gedruckt; der erste Londoner Abdruck ist vom Jahr 1533; 4. **A Letter unto Faith-**

full Folowers of Christ's Gospell, s. a. et l. (? 1532); zuerst abgedruckt in den Gesammelten Werken 1573; 5. A Myrrour or Glasse to Knowe Thyselfe, s. a. et l., wohl im Tower verfaßt (1532?); abgedruckt von Boler u. Mylbourne, Lond. 1626; 6. A Boke made by John Fryth, prysoner in the Tower of L., answerynge to Mr. More's Letter which he wrote agaynst the fyrst lytle Treatyse that John Ffryth made concernynge the Sacramente of the Body and Bloode of Christ, gedruckt von Conr. Willems, Münster 1533 (weitere Ausgaben von Jugge, London 1546 u' 1548, und Scolocker u. Seres, London 1548; 7. A Myrroure or Lookynge Glasse wherein you may beholde the Sacramente of Baptisme described, gedruckt von J. Daye, 1533; 8. The Articles wherefore J. Fryth he Dyed, whiche he wrote in Newgate the 23. day of June 1533, London 1548; 9. An Admonition or Warning that the Faithful Christians in London etc. may auoid God's Vengeance, Wittonburge, N. Dorcastea 1554 (trägt den Namen von J. Knokes, wird aber für ein Werk F.s angesehen); endlich soll 10. ein Bändchen: Vox Piscis, or the Fish Book (enthält: A Preparation to the Cross; A Mirrour (vgl. Nr. 5) und A Brief Instruction to teach a person willingly to die) im Jahre 1526 auf dem Markte in Cambridge in einem Stockfisch gefunden worden sein; in der Vorrede wird Fr. als Verfasser bezeichnet; gedruckt von Boler u. Mylbourne 1626. Eine Gesamtausgabe der Writings of Fr. hat Foxe veranstaltet u. d. T.: The whole Works of W. Tyndall, J. Frith and Dr. Barnes, three worthy Martyrs and principall Teachers of the Church, London 1573; ebenso Russell im Jahre 1631. **Rudolf Buddensieg.**

Fritigild s. Bd II S. 362, 51—59.

Fritzsche, Christian Friedrich, gest. 1850; Karl Friedrich August, gest. 1846; Otto Fridolin, gest. 1896. — „Aus den Briefen von C. Fr. Brescius an Chr. Fr. Fritzsche. Mitgeteilt von O. F. Fritzsche", in ZKG, Bd XIV, S. 214 - 240; Chr. W. Spieker Darstellungen aus dem Leben des Generalsuperintendenten und Konsistorialrat C. Fr. Brescius, Frankf. a. O. 1845, 8°. — Ueber Karl Friedrich August Fritzsche vgl. u. a. Großherz. Hess. Zeitung von 1847, Nr. 5; Zilles Allgemeine Zeitung für Christenth. und Kirche 1847, Nr. 2; Allgemeine Kirchenzeitung 1847, Nr. 26, sowie Knobels Grabrede, Gießen 1847, 8°. — Ueber Otto Fridolin Fritzsche vgl. Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, 1896, S. 108 bis 123 (Nekrolog von B. Ryssel); ferner Protest. Kirchenzeitung 1887, 25. Mai (Bericht über die Feier des 50jährigen Amtsjubiläums O. Fr. Fritzsches) und Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 179—1887, S. 185 (Festrede von Prof. Steiner).

Christian Friedrich Fritzsche, als Sohn des Pfarrers in Nauendorf bei Zeitz den 17. August 1776 geboren, erhielt seine Vorbildung auf der lateinischen Schule des Waisenhauses in Halle und bezog 1792 die Universität Leipzig, 1799 wurde er Pastor in Steinbach und Lauterbach bei Borna, 1809 Schloßprediger und Superintendent in Dobrilugk in der Niederlausitz; 1817 erhielt er von der theologischen Fakultät in Leipzig die Doktorwürde. Als 1815 die Niederlausitz an die Krone Preußen gekommen war, erhielt er zu seiner Ephorie noch die Senftenberger und Finsterwalder zugesprochen. In dieser Amtsthätigkeit wurde er den verschiedenen Aufgaben seiner Stellung gerecht, und namentlich nahm er sich des tief verfallenen Volksschulwesens an. Daneben beteiligte er sich in einer Reihe von Broschüren und Aufsätzen lebhaft an den bewegenden kirchlichen und theologischen Fragen der Zeit; seiner Überzeugung nach war er Supranaturalist. Da er so mit der wissenschaftlichen Bewegung in lebendigem Verkehr geblieben war, war es möglich, daß er, als ihn Schwerhörigkeit nötigte, seine bisherige Stellung aufzugeben, 1827 zum Prof. honorarius der Theologie in Halle, bald darauf (1830) zum Ordinarius ernannt, noch über 20 Jahre eine vielseitige und fruchtbare Thätigkeit entwickeln konnte. Aus dieser Zeit stammt eine Reihe von beachtenswerten Programmen exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts, wieder abgedruckt in: Fritzschiorum opuscula academica, Lips. 1838, 8°, und in: Nova opuscula academica scripsit Chr. Fr. Fritzsche, Turici 1846, 8°. Er zog sich 1848 zu seinem jüngsten Sohn nach Zürich zurück und verschied dort am 19. Oktober 1850 an Marasmus.

Sein ältester Sohn, Karl Friedrich August, geboren den 16. Dezember 1801, besuchte von Ostern 1814 bis dahin 1820 als Interner die Thomasschule zu Leipzig und studierte darauf daselbst Theologie. Zu Fastnacht 1823 ward er Magister artium und schon im Herbste habilitierte er sich in der philosophischen Fakultät, in der er 1825 zum außerordentlichen Professor ernannt wurde. Zu Ostern 1826 folgte er einem Rufe des Rates in Rostock als ordentlicher Professor der Theologie an der dortigen Universitä

neben ihm handelte es sich um E. W. Hengstenberg. Bei der 300jährigen Jubelfeier der Philippina im Jahre 1827 ward ihm von der Marburger theologischen Fakultät die theologische Doktorwürde honoris causa verliehen.

Die Bildung Fritzsches war nach damaliger sächsischer Art wesentlich eine humani-
5 stische; auf der Universität war der Philolog Gottfr. Hermann der anregende und begeisternde Mittelpunkt, und daß dessen streng grammatische und philologische Methode auch für die Theologie, die Fritzsche unverrückt im Auge behielt, von Bedeutung sei, zeigte das Beispiel des jungen Professors Winer, an den sich Fritzsche anschloß. So war es die neutestamentliche Exegese, die Fritzsche neben der alttestamentlichen und der Philologie als
10 Hilfsmittel von Anfang an mit ganzer Energie und fast ausschließlich betrieb. In der Folge nötigten ihn die akademischen Verhältnisse, allmählich Vorträge über alle theologischen Disziplinen, mit Ausschluß der Kirchengeschichte, zu halten. Als Dozent lebendig, anregend, eingehend, erfreute er sich von Anfang an großen Beifalls. Doch der Schwerpunkt seines Lebens liegt in seiner reichen schriftstellerischen Thätigkeit als neutestamentlicher Exeget.
15 Seine bedeutendsten Schriften sind: De nonnullis posterioris Pauli ad Corinthios ep. locis dissertationes duae, Lips. 1823, 24, 8°, und seine Kommentare (unter dem Titel: recensuit et cum commentariis perpetuis ed.) über Matthaeus, Lips. 1826, 8°; Marcus, Lips. 1830, 8°; und den Römerbrief, 3. T. Halis Sax., 1836—43, 8°. Daneben schrieb er Streitschriften, eine Reihe von Programmen (zum Teil wieder abgedruckt
20 in: Fritzschiorum opuscula academica, Lipsiae 1838, 8°) und Abhandlungen in Zeitschriften, endlich eine große Menge von Rezensionen, und überall bot er Anregendes und Belehrendes.

Mit der biblischen Exegese war es noch im 2. Jahrzehnt dieses Jahrhunderts sehr schlecht bestellt: die Sprachauffassung war eine rein empirische; nach ziemlich oberflächlichen
25 Beobachtungen stellte man allgemeine Gesetze auf, gab den Worten, oft Bedeutung und Sinn verwechselnd, sehr verschiedene und widersprechende Bedeutungen, und trieb namentlich mit sogenannten grammatischen Figuren, als mit der Enallage, nach der Tempora, Kasus und Partikeln für einander gebraucht würden, den heillosesten Mißbrauch; von einem Eindringen in den Grund und Geist der Sprache und der Spracherscheinungen war nicht die
30 Rede. Diese kümmerliche Sprachauffassung richtete in der biblischen Exegese den größten Schaden an, denn da man es hier mit dem Hebräischen und einem hebräisch-gefärbten Griechisch zu thun hatte, so erlaubte man sich, die Erscheinungen beider Sprachen verquickend, die gröbsten Willkürlichkeiten. Sodann machte diese Exegese für die Dogmatik Kapital und wurde ein Vehikel, sich mit dem biblischen Inhalt auseinanderzusetzen und
35 Mißliebiges aus der hl. Schrift herauszubeuten. Da griff auf dem Gebiete der Philologie Gottfr. Hermann umgestaltend ein, namentlich durch seine De emendanda ratione graecae grammaticae, Pars I, Lips. 1801, 8°; er lehrte zunächst die griechische Sprache als geschichtlichen Organismus fassen, der ein unmittelbarer Abdruck des griechischen Denkens in festen Gesetzen sich bewege: alle Spracherscheinungen sind in ihren Gründen zu begreifen.
40 Diese rationale Sprachforschung trugen Winer und Fritzsche, beide Schüler Hermanns, auf die biblische Litteratur über, sie führten damit einen Umschwung der Exegese zunächst des NTs herbei und gaben der tieferen Erforschung der urchristlichen Zustände die feste Grundlage. Ihre Arbeit war nicht so leicht, wie man etwa jetzt denken mag, wo ihre Resultate Gemeingut geworden sind.

45 War Winer ein Lehrer Fritzsches, so drehte sich bald das Verhältnis bis zu einem gewissen Grade um. Als erstes eingreifendes Produkt der neuen Art erschien Winers Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, Leipzig 1822, 8°, ein Bändchen von etwa 150 Seiten, aber schon die zweite Auflage (1825) war erheblich vermehrt, und 1828 erschien unter dem Titel „Grammatische Excurse" ein Band fast gleicher Stärke, Nachträge
50 und Berichtigungen enthaltend. Es wurde fleißig gearbeit, und wie man fortschritt, zeigten die weiteren Auflagen dieser Grammatik. Unter manchen anderen, die mitarbeiteten, lieferte jedoch Fritzsche das bedeutendste Kontingent. So kam die streng grammatische Auslegung der hl. Schrift als Grundlage in Aufnahme, und schon in den dreißiger Jahren war ihr Sieg ein gesicherter.

55 Es war durch die Lage der Dinge gegeben, daß Fritzsche bei seiner Exegese zunächst das sprachliche Element betonte und behandelte. Wenn ihm etwa vorgeworfen wurde, daß er, unbekümmert um alles übrige, die Grammatik und Syntax auf den Thron aller Wissenschaft erhebe und sein ganzes Interesse sich an Partikeln und dergleichen knüpfe, so war das unwahr. Allerdings war ihm, und mit vollem Rechte, die sprachliche Seite die Grund-
60 lage aller Exegese, aber daß ein Autor vielseitig aus seiner Zeit und Person verstanden

werden will, hat er oft genug ausgesprochen und exegetisch zu leisten versucht, namentlich hat in seinem Kommentare zum Römerbrief die reale Seite volle Berücksichtigung gefunden. Ferner verlangte er neben einem liebevollen Sichversenken in den Autor doch die strengste Unbefangenheit und die Scheidung von Exegese und Dogmatik. Seiner persönlichen Überzeugung nach Rationalist, gestattete er doch derselben auf die Exegese keinen Einfluß. 5

Mit großer Liebe trieb er die Textkritik. Wenn er dabei der diplomatischen Vorlage zwar alle Beachtung zu teil werden ließ, so glaubte er doch, daß erst die innere Kritik, das Durcharbeiten des jedesmaligen Schriftstellers und die Erwägung aller sonstigen kritischen Momente das diplomatische Chaos ordnen und zur Gewinnung des ursprünglichen Textes führen könne. Dabei verlor er sich etwas ins Feine und Spinose, aber Durchdachtes 10 und Anregendes bot er immer. Einen ganz anderen Weg ging in dieser Beziehung Lachmann, der die rein diplomatische Methode auf das NT, zunächst in seiner Handausgabe, Berlin 1831, 8°, überzutragen suchte; gegen diesen erklärte sich daher Fritzsche wiederholt sehr einläßlich, so in der Abhandlung De conformatione Novi Testamenti critica, quam C. Lachmannus edidit, commentatio I, Giessae 1841, 8°; und zuletzt im 15 Theol. Litteraturblatt zur Allgem Kirchenztg. 1843, Nr. 59—62.

Die sogenannte höhere Kritik konnte erst auf Grundlage sicherer Exegese mit Erfolg geübt werden. Rücksichtlich der Evangelien erklärt D. F. Strauß, daß ihm die Kommentare Fritzsches wegen ihrer Unbefangenheit die trefflichste Vorarbeit gewesen seien. Worauf Fritzsche einging, da geschah es unbefangen, scharf; er verlangte stichhaltige Gründe, ein 20 luftiges Konjekturieren und Sichverrennen ging wider seine Natur.

Seine Polemik war scharf und schneidend und hat vielfach verletzt, und doch war seine sonstige Erscheinung im Leben eine durchaus andere: er war Aristokrat im besten Sinne des Wortes. Von ihm galt, was O. Brunfels von Hutten bemerkt: Utcunque atrox erat in stilo, in familiaribus colloquiis vix quisquam illo fuit vel hu- 25 manior, ut dixisses, non esse qui scripserat, s. Hutten, Opp. ed. Münch. IV, p. 504. Er selbst fühlte dies, s. praef. ad. Matth. p. XIII, und bemerkte schon 1824 entschuldigend, daß er nur deshalb so schreibe, weil Gegnern gegenüber nur durch scharfes Disputieren und rücksichtslosen Tadel der Sieg errungen werde. Als Freund treu und zuverlässig, war er auch ein guter Kollege; allerdings hielt er daneben auf sein Recht und 30 scheute, wo er es verletzt glaubte, einen Konflikt nicht.

Michaelis 1841 folgte Fritzsche einem sehr ehrenvollen Rufe an die Universität Gießen. Hier fühlte er sich sehr befriedigt, obschon Prüfungen nicht ausblieben. So erlaubte sich sein Kollege Credner in seinem Handel mit dem Kanzler von Linde schwere Kränkungen gegen Fritzsche. Dieser Misère sollte Fritzsche bald enthoben sein, denn seine Gesundheit 35 wankte bedenklich, er hatte dem Körper zuviel geboten, doch verkannte er seinen Zustand so sehr, daß er mutig an die Abfassung eines Kommentars zum Evangelium Johannis gegangen war; mit der Erklärung von 3, 21 entsank ihm die Feder. Er starb schmerzlos und ohne Todesahnung an der Schwindsucht den 6. Dezember 1846, nicht ganz 45 Jahre alt. Sein Freund Knobel hielt ihm die Grabrede. O. F. Fritzsche †. 40

Sein jüngster Sohn, Otto Fridolin, am 23. September 1812 zu Dobrilugk geboren, besuchte das Gymnasium zu Halle und ebenso seit 1831 die dortige Universität, wo sein Vater seit 1827 als Prof. honorarius in der theologischen Fakultät wirkte. Hier habilitierte er sich 1836, folgte aber schon 1837, im Alter von 25 Jahren, einem Rufe als außerordentlicher Professor der Theologie nach Zürich, wo er als Nachfolger des 45 ehrwürdigen Dr. Johannes Schultheß (geb. 1763, gest. 1836), mit Anfang des Sommersemesters, seine Dozententhätigkeit als neutestamentlicher Exeget aufnahm. Noch im Laufe des Sommers ward er Unterbibliothekar d. h. Bibliothekar für die theologische Abteilung der Kantonsbibliothek. Als mit Ende des Sommersemesters 1838 der Professor der Kirchengeschichte und Dogmatik, Dr. Ed. Elwert, von seiner Stellung zurücktrat und diese 50 Stellung am Anfang des Wintersemesters noch nicht wieder besetzt war, erbot sich Fritzsche für das neue Semester das Fach der Kirchengeschichte zu übernehmen, „jedoch ohne Konsequenz für ein weiteres Semester". Da sich jedoch die Neubesetzung der Stelle durch die Wahl von David Strauß 1839 und die dadurch hervorgerufenen Unruhen in Zürich bis Ostern 1841, wo dann Johann Peter Lange die Stellung übernahm, verzögerte, so las er 55 bis ins Wintersemester 1839/40 über Kirchengeschichte. Es war dies der Anfang seines Überganges von dem Fache der neutestamentlichen Exegese zu dem der Kirchengeschichte, der sich nur sehr allmählich vollzog und erst viel später zu einem definitiven wurde. Ende Januar 1842 wurde ihm Charakter und Titel eines ordentlichen Professors der Theologie

erteilt, und im Frühjahr 1844 wurde er zum Oberbibliothekar der Kantonsbibliothek ernannt, welche letztere Stellung er bis zu seinem Tode bekleidete. Aber erst am 2. Juni 1860, nachdem in der ganzen Zwischenzeit die äußeren Verhältnisse seiner Stellung recht unbefriedigend gewesen waren, wurde er zum ordentlichen Professor befördert. Doch hatte er schon während der Amtsdauer 1841/43 das Dekanat der theologischen Fakultät verwaltet, und die theologische Fakultät der Universität Halle hatte ihm bei Gelegenheit der 300jährigen Reformationsjubelfeier der Stadt Halle vom 31. Oktober 1841 die theologische Doktorwürde verliehen. Im Jahre 1887 wurde das fünfzigjährige Jubiläum seiner Professorenthätigkeit von der Universität durch einen Festaktus gefeiert, wobei ihn die sämtlichen theologischen Fakultäten der Schweiz und viele Deutschlands beglückwünschten und die philosophische Fakultät der Universität Zürich zum Doctor philosophiae honoris causa ernannte. Er hat dann seine Stellung als akademischer Lehrer noch bis Ostern 1893 bekleidet, wo ihn die Atembeschwerden, an denen er schon länger litt, nötigten, um Enthebung von der Verpflichtung Vorlesungen zu halten einzukommen, welche ihm unter dankbarster Anerkennung seiner langjährigen treuen und erfolgreichen akademischen Wirksamkeit gewährt wurde. Es war ihm ein schöner Lebensabend beschert. Zwar blieben ihm körperliche Schwachheit und Gebrechlichkeit nicht erspart, aber die Frische seines Geistes war geradezu erstaunlich, und erst in den letzten Jahren seines arbeitsreichen Lebens fiel ihm die produktive Bethätigung schwerer und schwerer. Ein heftiger Anfall seines asthmatischen Leidens, das ihm von jeher schlaflose Nächte bereitet hatte, setzte nach kürzerem Krankenlager am 9. März 1896 seinem Leben ein Ziel.

Je ruhiger sein äußerer Lebensgang verlief, und je mehr er sich auf seine Thätigkeit als Dozent und seine wissenschaftliche Schriftstellerei beschränkte, um so größer ist die Zahl der aus seiner Hand hervorgegangenen Werke, die vorwiegend dem Gebiete der Bibelexegese und der Kirchengeschichte angehören und teilweise aus Textausgaben, teilweise aus Auslegungswerken oder kirchengeschichtlichen Lebens- und Zeitbildern bestehen. Unter den Textausgaben, denen ausgiebige Variantensammlungen und kritische Einleitungen beigegeben sind, ragt nach Umfang und Bedeutung seine Ausgabe der Apokryphen des ATs hervor, die 1871 erschien und trotz mancher nicht unberechtigten Ausstellungen (s. hierüber u. a. N. Nestle, Marginalien und Materialien S. 48 ff.) die beste Handausgabe ist, die es jetzt giebt. Ihr Hauptverdienst besteht in der Sammlung und planmäßigen Verwertung des von Parsons angesammelten Materiales, wozu er den cod. Sinaiticus und die Fragmente des cod. Ephraemi neu heranzog, während er für Sirach, Baruch, den Brief Jeremiä und die Zusätze in Daniel auf eine Vergleichung des cod. Vaticanus leider verzichtete. Am Schlusse dieser Textausgabe finden sich noch einige der sogenannten Pseudepigraphen: die Psalmen Salomonis, das 4. und 5. Buch des Esra, die Apokalypse des Baruch und die Himmelfahrt Mosis, deren Text auch separat (gleichfalls 1871) erschienen ist. Diesen Textausgaben der außerkanonischen biblischen Bücher des ATs stellen sich die Ausgaben der griechischen und lateinischen Übersetzungen einzelner Bücher des A und NTs an die Seite: so die Ausgabe des doppelten Textes der griechischen Übersetzung des Buches Esther samt den griechischen Zusätzen (1848/49), der griechischen Übersetzung des Buches Ruth (1864) und des Buches der Richter (1866/67), welche letztere als „Probe einer neuen kritischen Ausgabe der Septuaginta“ dienen sollte; ferner gehört hierher die „Probe einer kritischen Ausgabe der alten lateinischen Übersetzung des NTs“ (1867), bestehend in dem Texte der fünf ersten Kapitel des Evangeliums Lukas, sowie die Ausgabe der Fragmente der alten lateinischen Übersetzung des Buches der Richter (als Anhang zu der oben erwähnten Ausgabe der griechischen Übersetzung des Buches der Richter). Von Textausgaben, die dem Gebiete der Kirchengeschichte angehören, sind noch folgende namhaft zu machen: „der Brief des Clemens an Jakobus in der lateinischen Übersetzung des Rufinus“ (1873); die Werke des Lactantius (1842/44); Theodors von Mopsuestia exegetische Schriften zum NT samt den Fragmenten seiner Schrift „De incarnatione filii Dei (1847), deren Ausgabe er auf seine erste größere wissenschaftliche Leistung, seine „historisch-theologische Abhandlung über das Leben und die Schriften Theodors von Mopsuestia“ (1836), die ihm im folgenden Jahre den Ruf nach Zürich eintrug, folgen ließ; Anselm von Canterburys Schrift „Cur deus homo“ (1893 in dritter Auflage erschienen); die Confessio Helvetica posterior (1839), welchem Neudrucke er die bis dahin unbekannten Varianten des ursprünglichen, nicht offiziellen Textes nach einer Handschrift, die als die Urschrift gelten kann, beifügte. Auf kirchengeschichtlichem Gebiete hat Fritzsche außer der schon genannten Arbeit über Theodor von Mopsuestia noch folgende Arbeiten veröffentlicht: eine Biographie des namhaften Züricher Theologen Johann Jakob Zimmermann (Universitätsprogramm

von 1841); zwei Reden, deren eine am 27. Mai 1864, als am dreihundertjährigen Todestage J. Calvins, und am 18. Juli 1866, als an der dreihundertjährigen Jubelfeier der helvetischen Konfession von ihm in der Aula der Universität gehalten wurden; eine Monographie über „Glareanus, sein Leben und seine Schriften" (1890). Eine Untersuchung über Priscillianus, die den Unermüdlichen noch in seinen letzten Lebensjahren beschäftigte, ist nicht zum Abschluß gekommen; nur der erste Teil, der das Leben Priscillians behandelt und eine Geschichte des Priscillianismus giebt, fand sich bei seinem Tode druckfertig vor, wogegen der zweite Teil, der die Lehre Priscillians zum Gegenstande hat, unvollendet geblieben ist. Hierher gehört noch die oben erwähnte Veröffentlichung der Briefe des Generalsuperintendenten Brescius an seinen Vater (im Auszuge), durch die der 82jährige Greis dem längst verstorbenen Vater ein Denkmal kindlicher Pietät setzte. Auch hat Fritzsche den ersten Teil eines Katalogs der Manuskripte der Züricher Kantonalbibliothek erscheinen lassen (1848 als Programm), dem aber kein zweiter gefolgt ist. Weit wichtiger als diese Arbeiten sind seine exegetischen Werke. Der Exegese des NTs, der anfänglich seine Lehrthätigkeit galt, ist nur ein Universitätsprogramm „über einige schwierigere Stellen der Johannisbriefe" von 1837 gewidmet, durch das er zu seiner Antrittsvorlesung einlud. Das Hauptwerk seines Lebens ist das „kurzgefaßte exegetische Handbuch" zu den Apokryphen des ATs, das er zusammen mit Professor Willibald Grimm in Jena, der einst in Zürich sein Mitbewerber gewesen war, verfaßt hat und das in den Jahren 1851/60 erschien. In diesem sechsbändigen Auslegungswerke, das noch heute als die selbstständigste, zweckentsprechendste und gediegenste wissenschaftliche Erläuterung der alttestamentlichen Apokryphen zu gelten hat, und das alles bis dahin Geleistete weit in den Schatten stellte, stammen der 1., 2. und 5. Band von Fritzsche her. Sie umfassen das 3. Buch Esra, die Zusätze zu Esther und Daniel, das Gebet des Manasse, das Buch Baruch und den Brief des Jeremia im 1. Bande, die Bücher Tobi und Judith im 2. und das Buch des Jesus Sirach im 5. Bande. Im Zusammenhange hiermit stehen die verschiedenen Artikel in Schenkels Bibel-Lexikon, welche die Apokryphen und Einzelheiten ihres Inhalts zum Gegenstande haben, während die Artikel Fritzsches in der 1. und 2. Auflage der „PRE", welche die griechischen, lateinischen, deutschen und noch andere Uebersetzungen der Bibel zum Gegenstande haben, sich mehr mit den Vorarbeiten zu seinen Textausgaben der alten Übersetzungen biblischer Bücher berühren.

Zumal mit seiner Erklärung der Apokryphen hat sich Fritzsche ein litterarisches Denkmal errichtet, das seinen Namen auch in Zukunft ehren wird. Zur Abfassung dieser Auslegungswerke wurde er ebensosehr durch seinen unermüdlichen Fleiß und durch jene peinliche Gewissenhaftigkeit, der auch das Kleine nicht unwichtig erscheint, befähigt wie durch seine humanistische Jugendbildung, die ihm philologischen Sinn und Takt anerzogen hatte, und durch seine Schulung im Geiste der von Gottfried Hermann aufgestellten neuen Prinzipien einer gesunden Sprachauffassung, die sein ältester Bruder und Winer erstmalig auf die Exegese des NTs angewandt hatten. Dazu stand ihm ein scharfsinniges Urteil zur Verfügung, das ihn in den Stand setzte, die Auslegung anderer Forscher vorurteilslos auf ihre Berechtigung hin zu prüfen und Unzutreffendes oder Unrichtiges überzeugend darzuthun, und eine kühle Objektivität, mit der er insbesondere phantastischen Hypothesen und geistreichen, aber nicht sachlich begründeten Kombinationen mit Überlegenheit und rückhaltlos zu Leibe ging. Was zu seiner Zeit auf Grund eingehender Berücksichtigung des Sprachgebrauchs der Septuaginta und der späteren Gräcität für die Auslegung der Apokryphen und für die richtige Auswahl unter den Varianten ihrer verschiedenen Texte und Textrecensionen geleistet werden konnte, ist von ihm in allen wesentlichen Punkten wirklich geleistet worden. Wenn aber seit Fritzsche die Auslegung dieser Litteraturdenkmäler und die nähere Kenntnis der eigenartigen Gedankenwelt, die in ihnen niedergelegt ist, wieder in manchen Beziehungen gefördert werden konnte, so ist das z. T. die Folge davon, daß neues handschriftliches Material erschlossen und die Dialektkunde der späteren Gräcität bereichert wurde; vor allem aber geht es auf die stetig wachsende Kenntnis des nachbiblischen jüdischen Schrifttums, sowie auf das Aufblühen der semitischen Sprachforschung zurück. Daß Fritzsche für die Benutzung der orientalischen Übersetzungen im wesentlichen doch auf die lateinische Übersetzung der Polyglotten angewiesen war, hat es wohl hauptsächlich verschuldet, daß er sie nicht im vollem Umfange für die Textkritik verwerten konnte, wie er denn u. a. die Bedeutung der syrischen Übersetzung des Buches Jesus Sirach für die Eruierung seiner ursprünglichen Textgestalt gänzlich verkannt hat. — Besondere Hervorhebung verdient noch seine knappe und präzise, allem Flitterwerk abholde Ausdrucksweise, die der Reflex einer auf tiefinnerster Wahrhaftigkeit beruhenden bescheidenen Zurückhaltung ist. **V. Ryssel.**

Frömmigkeit. — Nach Grimm (Wörterbuch IV, p. 239) steht die Ableitung des Wortes fest von dem in allen alten deutschen Mundarten vorkommenden Wort für das lateinische **primus**, gotisch **fruma**. Das hieraus seit dem 12. Jahrhundert gebildete Adjektiv **frum** hat den Begriff eines voranstehenden, hervortretenden, bevorzugten, **strenuus, bonus, probus.** Noch Luther gebraucht das Wort fromm (frumm), Frömmigkeit (Fromkeit) in einem anderen als dem gegenwärtig acceptierten Sinne. Er verteidigt seinen Sprachgebrauch sogar sehr nachdrücklich (vgl. Dietz, Wörterbuch zu Luthers deutschen Schriften): „das wir auf deutsch sagen: das ist ein frumm Mann, das saget die Schrift: der ist **justus**, rechtfertig oder gerecht“ . . . „Ich wollt auch, das das Wörtlin **justus, justitia** in der Schrift noch nie wäre ins Deutsch auf den Brauch gebracht, daß es Gerechtigkeit heiße, denn es heißt eigentlich „frumm und Frumkeyt“. — Auch von Tieren wendet er, wie noch jetzt geschieht, das Wort in dieser Bedeutung an: „Gleichwie die Hummeln alles auffressen, was die frommen Bienlein machen“. Demnach übersetzt er in der Bibel mit „fromm“ die Wörter תָּם, יָשָׁר, צַדִּיק, *δίκαιος, ἀγαθός, ἀγαθοποιός* (1 Pt 2, 14); dagegen das dem jetzt gewöhnlichen Sinn von fromm entsprechende *εὐσεβής*, welches in AG, 2 Pt und den Pastoralbriefen vorkommt, mit „gottselig“. — Gegenwärtig versteht man allgemein unter Frömmigkeit das religiöse Verhalten des Menschen, seine Gesinnung und sein Handeln in der Beziehung auf Gott, die Religiosität.

Wie verschieden die Religionen, so verschieden sind die Gestalten der Frömmigkeit. Heidnische, muhammedanische, jüdische, christliche Frömmigkeit sind Erscheinungen desselben Grundverhältnisses des Menschen zur Gottheit. Die heidnische wird AG 17, 22, wenn auch mit Einschränkung, von Paulus anerkannt; als Muster der jüdischen mögen Josef von Arimathia Lc 23, 50 (*ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος*) und Cornelius AG 10, 12 (*εὐσεβής*) gelten; die des Islam repräsentiert z. B. Saladin (v. Raumer, Gesch. der Hohenst. II, S. 435). Gemeinsam sind auch die Hauptformen: Gebet und Opfer; jenes als Äußerung der Ehrfurcht und des Vertrauens, diese als Ausdruck teils des Dankes, teils des Schuldgefühls. — Von der außerchristlichen Frömmigkeit geringschätzig zu sprechen, ist sehr übel gethan. Denn was ihr an richtiger Erkenntnis abgeht, wird durch Inbrunst des Gefühles, durch Eifer der Erweisungen und durch Höhe der Leistung vielfach ersetzt; vgl. auch AG 10, 35. Es dürfte daher anzunehmen sein, daß, so lange für ein Volk oder Individuum die *χρόνοι τῆς ἀγνοίας* währen, seine Frömmigkeit Gott angenehm (*δεκτός*) ist. Erst von da an, wo sie in bewußtem Gegensatz zu der Verkündigung der göttlichen Wahrheit und mit Verweigerung der *μετάνοια* festgehalten wird, büßt sie ihren religiösen Wert ein.

Die christliche Frömmigkeit beruht auf der reinen Erkenntnis Gottes, wie dieselbe in der alttestamentlichen Offenbarung vorbereitet Jer 9, 24; Ps 147, 19. 20, in der durch Jesum Christum geschehenen (Jo 1, 18) vollendet ist; deren Mangel Rö 1, 28 als Grundfehler des Heidentums betont, deren Fülle Rö 11, 33—36 ausgesprochen wird. Doch kann diese Erkenntnis als bloß theoretische mit thatsächlicher Gottlosigkeit zusammenbestehen (vgl. Ja 2, 19 und „die tote Orthodoxie“). Daher muß als zweites Moment zu ihr treten das Gefühl der völligen Abhängigkeit von Gott, die heilige Scheu vor Ihm (*φόβος θεοῦ* und *εὐλάβεια*, bei LXX und im NT Synonyma), welche, wo sie nicht knechtisch, sondern kindlich (Rö 8, 15) ist, in der Gewißheit, Gott für sich zu haben (Rö 8, 31), nach 1 Jo 3, 19—21 ein Gefühl der Seligkeit, der Freude an und in Gott unmittelbar mit sich bringt. Zum bleibenden Besitz des Menschen wird aber die Frömmigkeit, wenn er die reine Erkenntnis Gottes und die kindliche Gottesfurcht mit Wissen und Willen als sein Bestes festhält und sich ganz an Gott hingiebt, ein „Gottesmensch“ (*ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ* 1 Ti 6, 11) wird; wenn sein Herz fest wird (*βεβαιοῦσθαι* Hbr 13, 9) in der innersten, sein gesamtes Denken, Fühlen und Handeln beherrschenden Richtung des Sinnes auf Gott (vgl. Kübel, Christliche Ethik II, S. 172 ff.; Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott, 2. Aufl. S. 150 ff.).

So ist die Frömmigkeit die Seele der subjektiven Religion, die Wurzel aller echten Tugend, die Kraft aller wahren Sittlichkeit (1 Ti 4, 7. 8), „die Tugend aller Tugenden“ (v. Harleß, Ethik § 37). Ihre unmittelbare Äußerung ist das Opfer, wie es, auf Grund des von Christo dargebrachten einmaligen Opfers, dem Christen obliegt und des Christen Freude ausmacht: die rückhaltlose Selbsthingabe an Gott Rö 12, 1, das Gebet und Bekenntnis Hbr 13, 15, und die Erweisung brüderlicher Liebe Hbr 13, 16. Das ganze Leben des Christen wird so von der Frömmigkeit durchdrungen sein müssen, daß sie auf alle Bethätigungen desselben ihren merklichen Einfluß übt. Dann wandelt der Christ vor Gott Gen 17, 1; von ganzem Herzen Ihm nach 1 Kg 14, 8; in Seiner Wahrheit Ps 86, 11;

ἐν πνεύματι Ga 5, 25; ἐν Χρ. Ἰησοῦ Kol 2, 6; ἐν φωτί 1 Jo 1, 7; er lebt Gotte Ga 2, 19; Christo Phi 1, 21.

Individuell gestaltet sich die Frömmigkeit äußerst mannigfaltig, sie entwickelt sich stufenweise, sie paßt sich dem Lebensalter, dem Geschlechte, dem vorwiegenden Temperament an, und kann in allen diesen Modifikationen wahr, ob auch in keiner schlechthin vollkommen sein.

Den Typus männlicher und weiblicher Frömmigkeit prägen z. B. Martha und Maria aus Lc 10, 38—42. Die Gefahr der ersteren, in äußerlicher Geschäftigkeit das Wesen und Verdienst religiösen Verhaltens zu suchen, wird vom Herrn selbst dort warnend betont. Die Gefahr der anderen, in schlaffen, thatlosen Quietismus zu versinken, hat sich vielfach in der Geschichte des christlichen Lebens gezeigt (vgl. hierüber Martensens Ethik I, S. 417 ff.). Das Vorbild der kindlichen Frömmigkeit ist der 12jährige Christus im Tempel. Die Frömmigkeit des Greisenalters stellen Simeon und Hanna dar. An den Gegensatz zwischen Petrus und Johannes sei erinnert, um eine Fülle von historischen Erscheinungen, die an den einen oder anderen sich reihen, unter diese großen Vorgänger zu subsumieren.

Gesunde Frömmigkeit wird öfter gepriesen als gefunden. Sie ist da, wo Erkenntnis, Gefühl und Wille in ihr sich das Gleichgewicht halten. Wie aber der normale Mensch, so ist der normale Fromme nur in einer Person verwirklicht; wir anderen bestenfalls in Approximation zu ihm begriffen. Wahrheit und Lauterkeit des Willens ist für uns das Kriterium der Frömmigkeit; wo es daran gebricht, wird die Frömmigkeit zur Frömmelei und Heuchelei, zum bloßen Schein (μόρφωσις εὐσεβείας 2 Ti 3, 5) oder zum Gewerbe (νομίζοντες πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν 1 Ti 6, 5) **Carl Burger.**

Fröschel, Sebastian, gest. 1570. — Quellen: Fröschels eigene Schriften; CD II, Bd 11 S. 438—440. Bd 16 S. 531. Bd. 17 S. 504. 533; Seidemann, Leipz. Disputation S. 132—134; Lemeiger, Script. prop. in funere Froschelii, Witeb. 1570; Buchwald, Zur Wittenb. Stadt- u. Univ.-Geschichte 1893; derselbe, Wittenb. Ordiniertenbuch I. II. 1894 f. Handschriften: Nürnberg. Stadtbibliothek Cod. Solg. 13. Bl. 16 ff. 35 ff. 75. 200; Königl. Hauptstaatsarchiv zu Dresden, Copial 326 Bl. 305 b. 306; Herzogliche Biblioth. zu Wolfenbüttel Extr. 226, 1. Anfänge einer Biographie: Curieuse Nachricht von dem Leben S. Fröschels, 1722; Erdmann, Biographie sämmtlicher Pastoren rc. zu Wittenberg, 1801, S. 11 und Suppl. 1808, S. 55—62; v. Laubmann, ZhTh 1873, S. 442—448; AdB VIII u. a.

Sebastian Fröschel, der langjährige Diakonus und Zeitgenosse der Reformatoren in Wittenberg, ist geboren am 24. Februar 1497 zu Amberg in der baierischen Oberpfalz. Seit Ostern 1514 studierte er in Leipzig, wo er mit seinem Freunde Camerarius besonders an den um Georg Helt gesammelten Kreis sich anschloß und Michaelis 1515 als Baccalaureus, anfangs 1519 als Mag. artium promovierte. Der Eindruck, den die Leipziger Disputation auf den jungen Magister machte, war entscheidend für sein Leben. Ende 1520 von Bischof Adolf von Merseburg zum Subdiakonus, kurz darauf zum Diakonus und bereits vor Ostern 1521 zum Priester geweiht, zeigte er sich bald als eifriger Freund der evangelischen Sache in Leipzig, geriet dadurch mit den Vertretern der römischen Kirche in Konflikt und wandte sich infolgedessen Michaelis 1522 nach Wittenberg, wo er unter anderem die Vorlesungen Bugenhagens über die paulinischen Briefe mit besonderem Interesse hörte. Mehrere Predigten, die er im Oktober 1523 bei einem Besuche in Leipzig auf Bitten seiner dortigen Freunde hielt bezw. halten wollte und bei deren letzter die durch die kirchliche Obrigkeit verfügte Zusperrung des Gotteshauses zu einem Volksauflauf auf dem Johanniskirchhof führte, veranlaßten ein persönliches Einschreiten des Herzogs Georg von Sachsen, welcher auf des Bischofs Bericht in Leipzig erschien, Fröschel festnehmen ließ und ihn als „in der Wittenberger Ketzergrube voll Gift gesogene Kröte" des Landes verwies. Nach einer vorübergehenden geistlichen Wirksamkeit in Halle a. S. im Jahre 1525 kehrte Fröschel nach Wittenberg zurück und wurde dort von dem seit 1523 als Pfarrer wirkenden Bugenhagen zunächst aushilfsweise in der Seelsorge beschäftigt, seit Ende 1528 aber als dritter Diakonus an der Stadt- und Pfarrkirche fest angestellt. Bis zu seinem Lebensende blieb Fröschel im Dienste dieser Kirche, zuletzt mit dem Titel Archidiakonus, von seiner Gemeinde hochgeschätzt ebenso als unermüdlicher, auch in wiederholter Pest- und Kriegsgefahr treubewährter Seelsorger, wie als klarer, volkstümlicher, glaubensinniger Prediger. Mit den Reformatoren verband ihn kindliche Verehrung und Freundschaft. Luther war jahrelang Hörer seiner Predigten, Melanchthon lieferte ihm zu letzteren jahrzehntelang exegetisches und dogmatisches Material, Bugenhagen empfahl Fröschels Katechismuspredigten anderen Dienern am Wort als Muster volkstümlicher Katechismusbehandlung. Zu-

gleich fungierte Fröschel neben Luther, Bugenhagen, Major, Eber u. a. 24 Jahre lang — 1542 bis 1566 — häufig als Ordinator der zahlreichen evangelischen Geistlichen aus den verschiedensten Ländern, die damals in Wittenberg die Weihe zu ihrem Amte empfingen. Das geistliche und schriftstellerische Vermächtnis Fröschels ist beschlossen in 7 Schriften, 5 die sämtlich erst gegen Ende seines Lebens — 1558 bis 1566 — und zwar aus seinen Predigten entstanden sind. Es erschienen: 1. **Conciones explicantes integrum evang. S. Matthaei etc.**, 1558, von Melanchthon für Fröschels Vesperpredigten niedergeschrieben und von diesem herausgegeben; abgedruckt unter Melanchthons Werken **CR XIV**, p. 535 bis 1042. Daraus deutsch: 2. Kurtze Auslegung etlicher Capitel des Evang. Matthei, 10 c. V—VIII, 1559. 3. Catechismus, 1559; neue vermehrte Aufl. 1560. 1562. 1564. 4. Von den hl. Engeln. Vom Teuffel. Vnd des Menschen Seele, 1563. 1565. 5. Vom Priesterthumb der rechten warhafftigen Christlichen Kirchen, 1565. 6. Von der Passion &c. Christi. Mit erklerung des alten und newen Osterlambs, 1565. 7. Vom Königreich Christi, 1566. Auch Nr. 3—7 gehen in den Grundgedanken, den vorangestellten oder 15 eingefügten Definitionen zumeist auf Melanchthon zurück. Die Ausführung jedoch stammt von Fröschel. Dieser erweist sich sonach in seinen Schriften als ein populärer Dolmetscher Melanchthons, der mit Erfolg bemüht gewesen ist, die Gelehrsamkeit des großen **Praeceptor Germaniae** in gangbare Münze umgesetzt unter das Volk zu bringen. Dabei bereichern die in sämtlichen Schriften verstreuten und besonders in den umfänglicheren 20 Vorreden niedergelegten persönlichen Reminiscenzen des Verfassers aus dem Leben der Reformatoren und der damaligen Geschichte Wittenbergs unsere Kenntnis jener denkwürdigen Zeit um manche interessante Einzelzüge.

Fröschel war zweimal verheiratet, das erste Mal seit Juni 1529 mit Jungfrau Elisabeth Kreff, einer früheren Nonne, die nach kurzer Ehe verstarb, und das zweite Mal seit 25 August 1535 mit Barbara Kotzel aus Halle a. S., die bei ihrem ebenfalls frühen Tode im September 1548 dem Witwer 3 Töchter hinterließ. Eine von diesen, Elsa, war seit 1561 mit C. Cruciger dem jüngeren verehelicht. Fröschel starb am 20. Dezember 1570 und fand, wie Bugenhagen und Eber, seine Ruhestätte in der Stadtkirche zu Wittenberg.

Lic. **Germann.**

30 **Froment,** Anton, gest. 1581. — Es giebt keine ausführliche Biographie Froments, einen kurzen Lebensabriß giebt France Protestante, T. V, A. Froment; Notizen über ihn finden sich: Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus I, 314 ff.; Kampschulte, Johannes Calvin, seine Kirche und sein Staat, Bd I; Pietschker, Die lutherische Reformation in Genf, Cöthen 1875, und besonders Herminjard, Correspondance des réformateurs dans les pays 35 de langue française, T. 1—9, Genève 1866 ff.; Roget, Histoire du peuple de Genève, T. 1—7, Genève 1870 ff; Guillot, Les débuts de la Réformation à Genève, 1885; Ph. Godet, Histoire littéraire de la Suisse française, 1889; V. Rossel, Histoire littéraire de la Suisse romande, t. I, 1889.

Anton Froment, geboren 1508 in Mens (im Trièvesthal) bei Grenoble in der 40 Dauphiné, ist aufs engste verwachsen mit der Reformation in der französischen Schweiz, besonders in Genf, in deren ersten Zeit er eine wichtige Rolle spielte; frühe trat er mit den der Reformation gewogenen Kreisen in Verbindung, so mit Faber Stapulensis und Margareta von Angoulême-Navarra, welche ihm zwei Präbenden in ihren Staaten verlieh. Von 1529 an begleitete er seinen bedeutenderen, geisteskräftigeren Landsmann Farel 45 (s. Bd V, 762) und verkündigte eifrig das Evangelium in der Westschweiz, so hielt er sich einige Zeit in Aigle (1529), Tavannes (1530), Bienne, Orbe, Grandson (1531) auf, den häufigen Verfolgungen oft nur mit knapper Not entrinnend. Um 1532 ward er evangelischer Geistlicher in dem Bern gehörenden Städtchen Yvonand am Neuchatelersee; 3. November desselben Jahres begab er sich auf die Bitten von Farel nach Genf, wo Olivetan und 50 Farel schon die Keime der evangelischen Lehre ausgestreut hatten; aber die Zahl der Evangelischen war sehr klein, aus Furcht vor den Drohungen der Katholiken wagten sie den Fremdling nicht aufzunehmen. Doch der kleine, mutige Mann verzagte nicht, ein rettender Gedanke gab ihm das Mittel an die Hand, in unverfänglichster Weise das Evangelium zu verkündigen, er eröffnete eine Schule und ließ durch Plakate verkündigen: 55 „Es ist hier ein Mann angekommen, der in einem Monat jedermann, Mann und Frau, Groß und Klein, auch die nie eine Schule besucht, französisch lesen und schreiben lehren will; wer es in besagter Zeit nicht lernt, braucht nichts zu bezahlen. — Auch heilt er viele Krankheiten umsonst." Die Menge strömte zu; Froment, eine tüchtiger Lehrer, hielt sein Wort, aber im Lesen und Schreiben lehrte er zugleich seine Religion; die Kinder 60 berichteten zu Haus, was sie in der Schule gehört, und bald überwog die Zahl der Alten

weit die der jungen Schüler; aus den Unterrichtsstunden wurden Vorträge und Predigten. 31. Dezember verbot ihm der Rat, in den Häusern zu predigen, die Antwort seiner Anhänger war der Ruf: „Zum Molard, zum Molard!“ Neujahr 1533 hielt Froment dort auf offenem Markte die erste evangelische öffentliche Predigt in Genf über Mt 7, 15 f. Die viel geschmähten Priester des Evangeliums wollte er rechtfertigen und den Papst, die Mönche und Priester als die falschen Propheten nachweisen; dies letztere war um so leichter, da die Genfer Geistlichkeit durch ihr zügelloses Leben manchen Stoff zu Angriffen darbot. Als der Stadtwaibel ihm Stillschweigen gebot, entgegnete Froment: „man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen“, und unerschrocken redete er weiter, bis seine Freunde, erschreckt durch das Nahen bewaffneter Priester und der Polizei, ihn nötigten, aufzuhören und einen Zufluchtsort zu suchen. Wegen der angestellten Nachforschungen mußte er denselben mehrfach wechseln, dennoch setzte er die geheimen Versammlungen fort trotz augenscheinlicher Lebensgefahr, bis selbst seine Freunde für ratsam hielten, daß er eine Zeit lang die Stadt meide; bei Nacht schafften sie ihn fort und Froment kehrte nach Yvonand zurück (Ende Januar oder Februar 1533). Allein seine Abwesenheit war von kurzer Dauer, schon bestand in Genf eine ziemlich starke protestantische Partei, welche von Bern unterstützt wurde. Als der Bischof Peter de la Baume Genf verließ, eilte Froment wieder dorthin (Ende Juli 1533) und begann aufs neue seine Thätigkeit und zwar unterstützt von seinem Freunde Canus (auch Dumoulin genannt) mit solchem Erfolg, daß die päpstlich Gesinnten den als populären Prediger bekannten Doktor der Sorbonne, Fürbity, zu den Adventspredigten kommen ließen. Die Schmähworte, welche derselbe 2. Dezember gegen die neue Lehre ausstieß, der Protest, mit welchem Froment und Canus in der Kirche antworteten, hatten einen furchtbaren Tumult zur Folge, abermals mußte er die Stadt verlassen; aber Bern, durch Fürbitys beleidigende Ausfälle erbittert, nahm sich „seines Dieners“ und der Reformation an und sandte eine Gesandtschaft, welche Genugthuung verlangte und im Weigerungsfall mit der Auflösung des Bundes drohte (5.—8. Januar 1534). Mit den Gesandten kamen Froment und Viret, Farel war ihnen vorausgeeilt, und da der Rat zu Genf nachgab, hatte die Reformation einen ungestörten Fortgang. 1. März 1534 fand der erste öffentliche evangelische Gottesdienst in einer Kirche durch Farel statt. Froment wohnte demselben bei und brachte dann den Rest des Jahres bei den Waldensern in Piemont und in der Dauphiné zu. Anfang 1535 war er wieder in Genf; 6. März machten fanatische Priester den Versuch, die drei Reformatoren, Farel, Viret und Froment, zu vergiften, indes nur Viret genoß von der verhängnisvollen Suppe und behielt zeitlebens seine Leichenfarbe; Froment erhielt, eben als er sich zu Tische setzen wollte, die Nachricht, seine Frau und Kinder seien angekommen, er eilte ihnen entgegen und dies rettete ihn. Die Sache der Reformation hatte indessen solche Fortschritte gemacht, daß bald die Mehrzahl der Bürger protestantisch gesinnt war; im August wurde die Messe abgeschafft und damit die Reformation faktisch eingeführt. Seit Farels und Virets Anwesenheit spielte Froment eine untergeordnete Rolle, 1536 predigte er in dem Bern gehörenden Landstrich Chablais und Faucigny. März 1537 erhielt er von seinen Berner Herren wegen seiner Kenntnisse und der guten Dienste die er geleistet, 2 Morgen Weinberg und 50 fl., Juli 1537 wurde er zum Diakonus in Thonon ernannt, aber trotzdem behielt er längere Zeit seine Wohnung in Genf, wo er zugleich einen kleinen Kramladen hatte, auch in Thonon setzte er diesen Handel fort, nicht zum Vorteil seines geistlichen Amtes; seine Genfer Kollegen, Farel und Calvin, hatten überhaupt wegen seiner unruhigen Geschäftigkeit manches an ihm zu tadeln; auch seine Frau, Marie Dentiere von Tournay, frühere Aebtissin eines Klosters, kenntnisreich, aber herrschsüchtig, übte keinen guten Einfluß auf ihn aus. Als Calvin und Farel 1538 Genf verlassen mußten, blieb Froment in Thonon, seine Frau verfaßte damals die scharfe Flugschrift über die Zustände in Genf für die Königin Margareta von Navarra (s. Herminjard, T. V, p. 295 ff.).

Über die folgenden zehn Jahre konnte ich nur erfahren, daß er 1542 eine Reise nach Lyon unternahm, um Margareta von Navarra zu besuchen; die folgenden Jahre wurden durch häusliches Unglück schwer getrübt, seine Frau war ihm untreu, er mußte seine Stelle niederlegen und 12. Dezember 1549, wird Froment, wieder in Genf befindlich, von Bonivard, dem bekannten Prior von St. Viktor und Gefangenen von Chillon, dem Rate vorgeschlagen, um ihn bei Abfassung seiner Chronik zu unterstützen. Er bekam dafür zwei Thaler monatlich, und später, „weil er von zwei Thalern nicht gut leben könne“, noch freie Wohnung für sich und seine Familie. Im Jahre 1552 war die Chronik vollendet aber Bonivard durfte sie zu seinem Leidwesen nicht drucken lassen. Froment entsagte ganz dem geistlichen Stande und ließ sich am 31. Dezember 1552 zum Notar ernennen; an

2. Februar 1553 erhielt er das wohlverdiente Bürgerrecht und 1559 wurde er Mitglied des Rates der Zweihundert. Leider scheint sein häusliches Unglück solchen Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben, daß er sich dieser Würde unwert zeigte. Im Jahre 1562 wurde er wegen Unzucht eingekerkert und verbannt. Zehn Jahre führte der unglückliche Greis ein Wanderleben in Not und Trübsal; endlich gelang es ihm wieder, 1572 die Erlaubnis zur Rückkehr nach Genf zu erlangen; sein Unglück hat ihn gebessert, sodaß er 1574 seine Stelle als Notar wieder erhielt. Er starb am 6. November 1581. Die Genfer ehrten sein Andenken, auf der Mamorplatte, welche jetzt im St. Petrus-Dom die alte eherne Platte — die ehrwürdige Urkunde des Reformationsbeschlusses vom August 1535 — stützt, steht auch sein Name als einer der vier frommen Fremdlinge, welche die Reformation in Genf begründeten (s. Baum, Beza, Bd I S. 107f.).

Über Froments theologische Richtung läßt sich bei dem Mangel an Urkunden nichts näheres sagen; er scheint ein einfach gläubiger Mann gewesen zu sein, bewandert in der Schrift, in der Kirchen- und Profangeschichte. Seine Predigt zeigt ernste, männliche Beredsamkeit. Sein Hauptwerk ist: Les actes et gestes merveilleux de la cite de Genève, noveullement convertie à l'Evangille etc. par A. Froment. Mis en lumière par G. Revilliod, Genf 1854, eine Chronik der Reformationsjahre 1532—1536, frisch, lebendig und anziehend geschrieben, aber manchmal ungenau. Die Ratsherren von Genf, welchen das Werk durch Zuschrift von 1550 gewidmet ist, werden auf das eindringlichste ermahnt, die große Wohlthat der Reformation durch treuen Dank gegen Gott zu ehren; die Ausgabe, welche Froment gegen die Erlaubnis des Rats erscheinen ließ, wurde weggenommen, und wie es scheint, vernichtet. **Theodor Schott (Choisy).**

Fronfasten s. Bd. I, S. 518, 45.

Fronleichnamsfest. Augusti, Denkwürdigkeiten 1820, Bd 3, 304 ff.; **Binterim**, Die vorzügl. Denkw. der christ.-kath. K., Bd V T. 1, 275 ff., beide orientieren über die ältere Lit.; Augusti auch über die polemische des älteren Protestantismus. **Bendel**, Ueber den Adorationskultus der Eucharistie in der katholischen Kirche, ThQS, Tübingen. 34. Jahrgang, S. 244ff.; Die päpstlichen constitutiones im Magn. Bullarium Romanum; der Erlaß Clemens V. in Clementina lib. III tit. 16; Die liturg. Gestaltung im Missale (in solemnitate corp. Christi) und dem Breviarium; die ältere im 13. Jahrh. in Lüttich gebrauchte Form bei Binterim a. a. O. S. 284; eine bequeme Darstellung für Laien bei Nickel, die heiligen Zeiten und Feste, 4. Teil, Mainz 1836, S. 190—241; vgl. auch die kath. Liturgiken v. Fluck 1855. II, 740 ff.; F. Xav. Schmidt, Schinke u. Kühn, Encyklop. Handb. der kath. Liturgie (nach Migne, Breslau 1850, Art. Eucharistie und Fronleichnam, La grande Encyclopédie, Paris, H. Lamirault t. XVI p. 720; Bestimm. über die Prozession Gardellini, Decreta authent. congregat. sacr. rituum, herausg. von Mühlbauer, Monach. 1863, Bd II, 800 ff.; über die Oktave I, 395 f.; zur Sitte der Fronleichnamsspiele Creizenach, Gesch. des neueren Dramas 1893, Bd I, 162 ff.; Milchsack, Egerer Fronleichnamsspiel, Tüb. 1881 (Bibl. des lit. Vereins in Stuttg.); Günthner, Calderon u. s. Werke, Freib. i. B. 1888 S. 301 ff.; über die staatl. Gesetzgebung betr. das Recht, Fronleichnamsprozessionen abzuhalten Hinschius, Syst. des kath. Kirchenrechts, Bd IV, 222 ff.; zur Erklärung des Wortes Fronleichnam Grimm, Deutsches Wörterb. Bd IV, 1, 238; über lokale Bezz. Haltaus, Jahrzeitbuch der Deutschen des MA., übers. Erlangen 1797, S. 255 ff. Welchen Umfang gegenwärtig die Prozession in einer Stadt wie Wien hat, zeigt schon die „Ordnung des feierlichen Umgangs, welcher am heil. Fronleichnamstage aus der Metropolitankirche zum hl. Stephan in Wien gehalten wird", St. Nordbertusdruckerei. Neuere prot. Bekämpfung des Unevangelischen und Propagandistischen der Feier bei Tschackert, Ev. Pol., 2 A., S. 81 f. 257; Hackenberg, Ein ev. Protest gegen d. röm. Prozessionen, Barmen 1897; Karfreitag u. Fronleichnamsfest, Flugschr. des Ev. Bundes 136, Leipzig 1897. Apologetisch idealisierend Probst im **KKL**.

Schon zu Augustins Zeit feierte man am 5. Tage der letzten Woche der Quadragesima, später Gründonnerstag genannt, die Einsetzung des hl. Abendmahls festlich, daher dies Coenae Domini. Aug. ep. 118 ad Januarium. Trotzdem hat die römisch-katholische Kirche unter dem Einfluß der Transsubstantiationslehre, die zur Adoration führte, dem Sakrament im 13. und 14. Jahrhundert noch eine spezielle Feier bereitet, ihr glänzendstes Fest, das durch Entfaltung hierarchischen Pompes auch ihr selbst zu äußerer Verherrlichung gereicht, das festum Corporis Christi, Fronleichnamsfest, Fest des Leibes des Herrn oder, wenn fron adjektivisch gefaßt wird, des heiligen, hehren Leibes; franz. fête-Dieu oder fête du sacrement. Sein Charakter, Schaustellung der Hostie zur Anbetung in feierlicher Prozession, eignet ihm nicht von Anfang. Es durchläuft mehrere Stadien. Das des Ursprungs hängt mit visionärer Nonnenfrömmigkeit, diese freilich mit Schätzungen des Sakraments und Stimmungen zusammen, welche seit dem Laterankonzil

mächtiger wurden. Die Bewegung, die hiermit anhob, hielt sich in den Grenzen der Diöcese Lüttich. Die Visionen der Juliane von Mont-Corneillo und die ihnen folgende göttliche Offenbarung, daß der Kirche ein Fest zu Ehren des Sakraments fehle, machten Eindruck auf einen Kreis von Klerikern, und Bischof Robert bestimmte 1246, ut de excellentissimo Sacramento singulis annis feria quinta proxima post octavas Trinitatis festum solemne cum novem lectionibus et responsoriis, versiculis et antiphonis propriis, quorum vobis copiam faciemus, in singulis ecclesiis Leodiensis dioecesis de caetero perpetualiter celebretis. Der Hirtenbrief bei Binterim S. 276 ff. Aber das neue Fest gedieh nicht, obschon mehrere Kardinallegaten sich seiner annahmen. Das zweite Stadium begann, als der Lütticher Archidiakonus Pantaleon den Stuhl Petri als Urban IV. bestieg und auf Drängen der Lütticher Kreise bestimmte, omnes Christifideles sollten an einem besonderen Tage, dem fünften nach der Pfingstoktave, die Ehre des Sakraments in einer Feier hervorstrahlen lassen. Seine Bulle von 1264 (Magn. Bullarium Rom. Bd III S. 705, Nr. 19) preist in der schwülstigen Weise der Zeit mit gehäuften Antithesen und Pointen, doch nicht ohne zahlreiche Anklänge an biblische Worte das Sakrament als ein Gedächtnis der Liebe des Erlösers, ein Gedächtnis, dessen Eigentümliches es sei, den, dem es gilt, sub alia quidem forma, in propria vero substantia uns in Realpräsenz nahe zu bringen. Aber dieser Gesichtspunkt drängt sich noch nicht vor. Die Lütticher Erinnerungen werden nur obenhin gestreift. Eine Prozession wird mit keinem Wort angedeutet; ebensowenig ein besonderer Adorationsakt außer dem bei der Elevation. Es ist das ganze Sakrament als solches, sacramentum corporis et sanguinis Christi, dem durch fleißigen Kirchenbesuch und Loblieder, die stehend gesungen werden, eine besondere Ehre erwiesen wird. Was bei der Überfüllung des fünften Tages der großen Woche etwa versäumt werde, könne nun gut gemacht werden. Der Papst fügt Ablässe von 100—40 Tagen für jeden Akt der Teilnahme am Fest hinzu. Es mochte dem neuen Fest ferner zugute kommen, daß der Fürst der Scholastiker, Thomas von Aquino ihm ein Offizium schuf. Über die Streitfrage, wie sich sein Werk zu der schon vorhandenen Lütticher gottesdienstlichen Ordnung verhalten habe, vgl. Binterim S. 279 ff. Das frühe Ende der Regierung Urbans, er starb 1264, scheint aber der Durchführung seines Willens ungünstig gewesen zu sein. So erklärt sich, daß seine Bulle von Clemens V. auf dem Konzil von Vienne 1311 nochmals promulgiert wurde. Clementina lib. III tit. 16 Abdr. Böhmer, Corp. jur. can. tom. II p. 1080.

Nach dieser Zeit der Anläufe wurde dann, wenn die Nachricht zuverlässig ist (Binterim S. 289 u. Anm.), durch Johann XXII. die Feier mit Prozession angeordnet. Damit gelangte das Fest zur Blüte. Die seit 1217 kirchengesetzlich bestehende Elevation, die Verehrung der Hostie, welche der Priester zu einem Kranken trug, hatten der jetzt aufkommenden öffentlichen Darstellung in der Monstranz den Weg bereitet; die Stimmung des Volks, die Art seiner Frömmigkeit wie seine Freude an Aufzügen, auch wohl die Jahreszeit kamen ihm befreundet entgegen, während in der Zeit nach dem Kostnitzer Konzil Martin V. und Eugen IV. den Eifer noch durch Vermehrung der Ablässe anfeuerten. Wie stark aber der Anteil des Volkstümlichen an dem Aufschwung war, den das Fest im 15. Jahrh. nahm, beweisen die Fronleichnamsspiele, neue Blüten eines von der Kirche längst gepflegten Zuges zum Dramatisieren der heiligen Geschichte. Zuweilen drängte diese Zuthat sich so vor, daß Verbote nötig erschienen. Creizenach a. a. O. S. 172. Das Aufblühen der Städte und in ihnen einer volksmäßigen Dichtung muß man hinzunehmen. In Deutschland waren die Zünfte die Träger dieser dramatischen Aktion und teilten sich in die Darstellung der Heilsgeschichte.

Vom Volksmäßigen aus, scheint es, ist Macht und Einfluß des Festes dann dazu gestärkt worden, Könige und Fürsten in die Prozession einzuordnen. Und so entstand durch Vermischung kirchlichen Pomps und weltlicher Pracht der Mischcharakter des Festes, an den sein Stifter Urban nicht gedacht hatte, und ohne den es heute nicht gedacht werden kann: es ist eine glänzende Erscheinung der Weltkirche, die auch, wo sie ihr Heiligstes ehrt, als eine Fürstin unter den Völkern mitgeehrt sein will; imponierend in einer Macht, die an göttlichem Maß gemessen Schwäche ist; die Ehrung des Sakraments schließt einen Abfall von der Stiftung des Herrn ein.

Gegen diese Verkehrung der Stiftung des Erlösers wendete sich Luther. Das Fronleichnamsfest war eins der ersten, die er abschaffte, obschon er seine Schätzung bei der Vulgärfrömmigkeit kannte (Köstlin, M. Lth.[2] I. 560). Es galt ihm als das schädlichste Fest im ganzen Jahr. Vgl. den Sermon EA[2] 15, 368. 17, 87; ganz gegen Christi Einsetzung trotz des größten und schönsten Scheins (Tischr. EA. 60, 294), womit der Papst

nichts angerichtet, als Christum zu Grunde zu stoßen, da es sich bloß ums Anbeten und Ablaßverdienen handle, EA. 47, 335. Auch die Beiziehung von Jo 6, der Lektion des Festes, focht er hart an. Diese Gegnerschaft verstärkte auf römischer Seite das Bestreben, jede Position, die mit der Transsubstantiation zusammenhing, zu halten. Aus der Gegenwart Gottes in Christo leitete sie Recht und Pflicht der Anbetung des Sakraments, der Einrichtung eines besonderen Tages zur Feier desselben, auch des Umtragens auf Straßen und öffentlichen Plätzen ab. **Ac sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et haeresi triumphum agere, ut eius adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae ecclesiae laetitia positi vel debilitati et fracti tabescant. Sess. XIII c. 5.** An so anmaßlich ausgesprochener Absicht konnte sich der Widerspruch der Protestanten nur verschärfen. Den Abfall von Christi Einsetzung, von der Sitte der älteren Kirche, ja selbst von der Intention des Stifters des Festes, Urbans IV., deckte mit siegreicher Gründlichkeit vor allem Chemnitz auf im **Examen Conc. Trid. p. II loc. IV sect. 6.** Vgl. auch Dallaeus, **de cult. Latinorum relig. lib. VI c. 15.** Der aggressive Charakter des Festes ist neuerdings in der protestantischen Polemik betont worden. Ultramontanerseits erhob man dagegen den Vorwurf, die Protestanten „stempelten die Prozession zu einer friedensfeindlichen Herausforderung". Reichsbote 1897 Nr. 143 Beilage. **Hermann Hering.**

Fronton du Duc (Ducaeus) gest. 1624. — Nicéron, Mémoires XXXVIII; Alegambe, Biblioth. Scriptorum societatis Jesu, Antwerp. 1643; de Backer Sommervogel, Biblioth. de la Comp. de Jésus III, S. 233; Hurter, Nomenclat. litt. 1. Bd. 2. Aufl. 1892 S. 330; Bouginé, Handbuch der allg. Litter.-Gesch. 3. Bd. 1790 S. 20.

Fronton du Duc (lat. Ducaeus), ein ebenso gelehrter als fruchtbarer katholischer Schriftsteller, geboren zu Bordeaux 1558, Sohn eines dortigen Parlamentsrates, trat 1577 in den Jesuitenorden ein, lehrte Rhetorik und später Theologie zu Pont à Mousson, Bordeaux und im College von Clermont zu Paris, wo er wegen seiner guten Kenntnisse in der griechischen Sprache 1604 zum Bibliothekar ernannt und beauftragt wurde, behufs der Herausgabe der griechischen Kirchenväter die Handschriften der k. Bibliothek durchzugehen. Er stand bei den Gelehrten des In- und Auslandes in Achtung und mit sehr vielen derselben in brieflichem Verkehr. Über eine damals im Publikum erschienene Apologie der Gesellschaft Jesu schrieb ihm sein Freund Casaubon sein Urteil in Form eines Briefes (d. d. Juli 1611) zu, der unter den Briefen dieses Gelehrten sich befindet. Fronton starb am 25. September 1624 in Paris infolge von Steinbeschwerden.

Von seinen zahlreichen Werken sind außer 2 Dramen (**Histoire tragique de la Pucelle de Dom Remy, Nancy 1581,** und **Maurice, Tragédie, Pont à Mousson 1606**) zu erwähnen die Streitschriften gegen das Buch von Du Plessis-Mornay **sur l'eucharistie,** in 3 Bänden: **Inventaire des faultes etc., T. I,** Bordeaux **1599; T. II, 1601; T. III = Réfutation de la prétendue rectification etc.,** Bordeaux **1602; Breviarium secundum usum ecclesiae Tullensis, Mussip. 1595; Bibliotheca patrum graeco-latina, T. I, II,** Paris **1624,** als **auctuarium** zur **Bibliotheca veterum patrum, ex editione Margarini de la Bigne** dienend; ferner seine Ausgaben, Anmerkungen, Verbesserungen und lateinischen Übersetzungen zu den verschiedenen Kirchenvätern, z. B. Chrysostomus, Johannes Damascenus, Irenäus, Zonaras, Clemens Alex., Gregor Nyss., Basilius, Athenagoras, Nicephorus Callistus, Paulinus 2c.

(Theodor Schott) Choisy.

Froude, Richard Hurrell, geb. den 25. März 1803 zu Dartington in Devonshire, erzogen zu Eton und Oxford, 1826 Fellow, 1827 Tutor am Oriel-College zu Oxford, seit dem Winter 1832 seiner Gesundheit halber im Süden lebend, gest. zu Dartington 28. Febr. 1836, war einer der Führer des sog. Traktarianismus, s. d. A.

Fruchtbäume in Palästina. — Litteratur: Die entsprechenden Abschnitte über die einzelnen Bäume in Celsius, Hierobotanic. I; Ursius, Arbores bibl.; Boissier, Flora orientalis; Lenz, Botanik; Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere, 6. Aufl. 1894; **Anderlind,** Die Fruchtbäume in Syrien, ZdPV XI, 1888, S. 69 ff.

Schon frühe haben die Israeliten von den Kanaanitern Weinstock, Ölbaum und Feige anpflanzen gelernt. Dies ist überall das sichere Zeichen einer höheren Kulturstufe. Denn in ganz anderem Maße als der Bau der Feldfrüchte setzt die Pflege dieser Gewächse ein seßhaftes Leben voraus. Wer Ölbaum, Feige und Weinstock pflanzt, der muß sicher sein,

daß er oder doch seine Familie Jahre und Jahrzehnte lang im Besitz seines Eigentums bleibt; denn dann erst bringt ihm sein Garten den vollen Ertrag. Außerdem ist der Anbau dieser Früchte sehr mühsam. Der Bauer hat zu pflügen, zu säen, zu ernten; weiter kann er nichts thun. Dagegen beim Gartenbau und namentlich bei den genannten Pflanzungen ist noch vieles andere nötig: da müssen Wasserreservoire angelegt und Kanäle gegraben werden, um bei dem trockenen Klima das Land zu wässern, mühsam muß der Boden dem Bergabhang, an dem jene Früchte am besten gedeihen, abgewonnen und durch Terrassenbau davor geschützt werden, daß die Winterregen das fruchtbare Erdreich nicht wegschwemmen; es gilt, das Land fleißig zu bearbeiten, von Steinen zu reinigen, durch Mauern und Hecken vor wilden Tieren zu schützen, Keltern für Wein und Öl im Felsen auszuhauen (vgl. z. B. Jes 5, 1—5). So ist der Wein- und Olivengarten wegen des großen Aufwands an Arbeitskraft und Zeit ein kostbares Eigentum; der Wert des Landes und damit überhaupt des Besitzes steigt durch den Gartenbau, der Wohlstand mehrt sich und ebenso die Behaglichkeit des Lebens. Neue Genüsse bieten nicht nur die neuen Früchte, sondern mehr noch die wechselvolle Arbeit selber. Sie macht des Menschen Geist erfinderisch, indem sie ihn in ganz anderem Maße anstrengt und die Natur sorgfältig beobachten lehrt. Es liegt ein guter Sinn darin, wenn die Griechen die höhere materielle und geistige Kultur ihres Landes von der Einführung des Wein- und Olivenbaues herleiten.

Olive, Feige und Weinstock erscheinen schon in der alten Parabel des Jotam als die charakteristischen Pflanzen von Palästina; und in der That ist das Land wie kaum ein anderes günstig für ihren Anbau. So ist es denn auch ein stehendes Bild des behäbigen Friedens, daß ein jeder in fröhlicher Ruhe unter dem Schatten seines Weinstockes und Feigenbaumes sitzt.

1. Der Ölbaum (זַיִת; Olea europaea L.) gehört zu einer Artengruppe der Gattung olea, welche in Ostindien, dem Kapland, Abessynien und Arabien entwickelt ist. Seine eigentliche Heimat ist das südliche Vorderasien, wo derselbe überall von den dort wohnenden Völkerschaften schon in unvordenklicher Zeit veredelt und zu lohnendem Fruchtertrag gebracht worden ist. Er findet sich im Orient wildwachsend, sowohl als Baum wie als Strauch. Von dort ist er nach Griechenland, Italien, Südfrankreich, Spanien und der nordafrikanischen Küste gekommen. Er liebt das Meer und den Kalkboden, will eine durchschnittliche Wärme von etwa 15° C., kann keinen starken Temperaturwechsel ertragen und gedeiht am besten auf magerem, sandigem und steinigem Boden, an Plätzen, die gegen starke Winde wie gegen allzuheiße Sonnenglut geschützt sind. Im ganzen Gebiet des Mittelmeers finden sich von jeher an vielen Orten die Existenzbedingungen für ihn gegeben, und da seine Früchte durch Vögel verbreitet werden, so ist es ganz natürlich, daß derselbe diese Orte besiedelte, noch ehe seine Kultur durch die orientalischen Völker dorthin gebracht wurde. Er gehört in erster Linie zu den charakteristischen Kulturpflanzen der Mittelmeervegetation.

In Palästina war die Pflege des Ölbaums zu den Zeiten, da die Israeliten einwanderten, schon über das ganze Land verbreitet (Dt 28, 40 u. a.), und Öl erscheint neben Wein, Feigen und Weizen, als eines der Hauptprodukte des Landes (Dt 8, 8; 11, 8; 28, 40; 32, 18; Jos 24, 30; Ri 10, 5; 2 Kg 18, 32; Neh 9, 25; Joel 1, 10; 2, 19; Am. 4, 9; Mi 6, 15). Jeder vermögliche Landeigentümer hatte in Israel seinen Garten (כֶּרֶם זַיִת Ex 23, 11, Dt 6, 11; 1 Sa 8, 14; 2 Kg 5, 26 u. a.). Auch bei den königlichen Domänen bildeten Olivengärten einen Hauptbestandteil (1 Chr 27, 28), und der Ölvorrat war ein Hauptteil des königlichen Schatzes. Als Gegenden, die besonders reich an Ölbäumen waren und die besten Oliven hervorbrachten, werden genannt: die Küstenniederungen Judas, wo die königlichen Gärten waren (1 Chr 28, 28), die Küstengegend und die Bucht von Akko (Dt 33, 24), Galiläa und besonders die Küste des Sees Genezareth (Joseph. Vita XVIII; B. jud. II, 21, 2; III, 10, 8), Peräa (Joseph. B. jud. III, 3, 3) und das Gebiet der Dekapolis (Joseph. B. jud. III, 10, 8; Plin. N. H. 15, 3). Der Talmud (Menach 8, 3) nennt das Öl von Tekoa als besonders vorzüglich. Der reiche Ertrag ermöglichte schon in früherer Zeit eine bedeutende Ausfuhr namentlich nach Ägypten, dessen feuchte fette Ebenen zum Ölbau weniger geeignet waren (Jes 57, 9; Hos 12, 2). Auch nach Phönizien wurde Öl exportiert (Hos 27, 17; Esr 3, 17). Salomo bezahlte dem Hiram die Beihilfe zum Tempelbau zum Teil mit Öl (1 Kg 5, 11). In der Römerzeit war Cäsarea ein Hauptstapelplatz für die Ölausfuhr (Joseph. Vita XIII; B. jud. II, 21, 8).

Der gewöhnliche Ölbaum hat einen knorrigen, oft krummen Stamm, welcher 6 bis 10 m hoch wird. Die graue Rinde ist sehr rissig. Das Holz ist fest, schön geader

und wohlriechend; es nimmt eine schöne Politur an (Plin. H. N. 16, 84), widersteht dem Insektenfraß und wurde deshalb von jeher gern verarbeitet. Häufiger allerdings verwendet man begreiflicherweise das Holz des wilden Ölbaumes (s. u.). Die wie bei Weide und Oleander lanzettförmigen, ungekerbten, oben mattgrünen, unten weißlichgrauen und filzigen, fast stiellosen Blätter stehen paarweise. Die aus den Blattwinkeln Ende Mai in Büscheln hervorwachsenden, gelblichweißen, süßlich riechenden Blüten haben einen rohrförmigen vierzähnigen Kelch, kurze glockenförmige Korolle mit 4 teiligem Saum. Die länglichrunde Steinfrucht, die Olive, von der Größe einer kleinen Pflaume, hat zwei Fächer, deren eines stets fehl schlägt, mit fleischigem Eiweißkörper. Die ölige Substanz enthält nicht, wie bei anderen Samenfrüchten, der Kern, sondern die saftige Hülle. Im September und Oktober reift die Olive; die grüne Beere wird zuerst fahl, dann purpurn und schwarz. Der Ölbaum erreicht ein hohes Alter (nach Plin. H. N. 16, 44. 90; 17, 30 bis 200 Jahre). Mit unverwüstlicher Lebenskraft wachsen aus dem in der Erde steckenden Wurzelstumpf immer wieder neue Stämme hervor. Gerade in Palästina findet man sehr alte Ölbäume; auch die großen Bäume im Garten Gethsemane reichen in alte Zeit zurück.

Die Fortpflanzung geschieht durch Wildlinge, welche veredelt werden oder durch Wurzelloden von edeln Ölbäumen, welche ebenfalls veredelt werden müssen. Der Baum wächst sehr langsam und es dauert nach dem Verpflanzen des Setzlings 10 Jahre bis zum ersten Ernteertrag, und erst nach 30 Jahren etwa steht er in vollem Ertrag. Durchschnittlich liefert ein Baum nur alle zwei Jahre eine volle Ernte, wie schon die Alten beobachteten. Doch läßt sich durch zweckmäßige Behandlung des Baumes, der Bodendüngung u. s. w. auch im dazwischenliegenden Jahr ein halber Ertrag erzielen. Häufig werden heutzutage um den Stamm her Wasserfanggräben angelegt und alle Jahre wird der Boden 1—2mal umgepflügt. Ältere Stämme werden gerne mit Erdhügeln oder kleineren Mauern umgeben, um sie vor Umsturz durch den Wind zu schützen. Gefährliche Feinde des Ölbaumes waren und sind die Heuschrecken (Am 4, 9). Der Frost bringt die Blätter des Baumes zum Abfall (Hi 15, 33).

Die Ernte der Früchte findet vor der völligen Reife statt, um die Zeit, wo sie sich dunkler färben. Das Öl der noch nicht ausgereiften Frucht schmeckt feiner; reife und sehr fleischige Früchte geben ein schlechtes Öl. Die grünen Oliven werden im Frühherbst, die schwarzen im Spätherbst geerntet. In alter Zeit wurden sie mit einem Stock behutsam abgeschlagen (Jes 17, 6; 24, 13; Dt 24, 20). Die Nachlese der in den Zweigen und im Gipfel übrig bleibenden Früchte gehörte den Armen, Fremdlingen, Waisen und Witwen (Dt 24, 20). Die Früchte wurden von den Israeliten wie von den Griechen und Römern roh oder eingemacht gegessen wie noch jetzt. Man legte sie, um ihnen den bittern Geschmack zu nehmen, in Salzwasser. — Das feinste Öl erhielt man, wenn man die Früchte in einem Gefäß zerstieß, dann ohne sie zu pressen in einen Korb legte und auslaufen ließ (שמן כתית 1 Kg 5, 25; Ex 27, 20; 29, 40 u. a.; auch שמן רענן „grünes“ = „frisches Öl“ Ps 92, 11; *ἔλαιον σταχτόν, ὀμφάκιον*). Solches Öl wurde nach der späteren Gesetzesvorschrift zum Opfer für den goldenen Leuchter und zur Bereitung des heiligen Salböls verwendet (s. die oben angeführten Stellen). Der Hauptteil der Oliven wurde in Felskeltern gekeltert, d. h. wie der Wein zertreten (Mi 6, 15; Jo 2, 24). Die Keltern befanden sich wie in den Weinbergen so auch in der Regel in den Olivengärten selbst, daher der Name Getsemane = Ölkelter für den im Kidronthal gelegenen Garten. Solche Ölkeltern, den Weinkeltern ganz ähnlich (s. den A. Weinbau), sind noch heute viele in Palästina erhalten. Erst im Talmud werden Ölpressen und Ölmühlen erwähnt (Baba Bathr. 4, 5 u. a.).

Der wilde Ölbaum (Oleaster Rö 11, 17. 24) ist im AT gemeint mit der Bezeichnung עץ שמן (1 Kg 6, 23. 31. 33; Neh 8, 15; Jes 4, 19, von Luther fälschlich mit „Balsam“ und „Kiefer“ übersetzt). Er hat kürzere, breitere Blätter und dornige Zweige. Er liefert viel weniger Öl und dieses ist bedeutend schlechter. Es wird nur zur Herstellung von Salben verwendet. Das Holz dagegen eignet sich wie erwähnt gut zur Verarbeitung. Aus demselben sind im salomonischen Tempel die Cherube, die Thüren des Allerheiligsten 2c. gemacht (1 Kg 6, 23, 31). Seine Zweige wie die des veredelten Baums verwendete man gerne beim Laubhüttenfest (Neh 8, 15).

Manche Bilder der alttestamentlichen Schriftstellen sind vom Ölbaum hergenommen. Der das ganze Jahr belaubte, sich immer wieder verjüngende und viele Zweige treibende Baum ist ein beliebtes Bild des Gedeihens (Ps 52, 10; 92, 14; 128, 3; Hos 14, 7; Jer 11, 16; Sir 24, 19; 50, 11). Das Abfallen seiner Blätter infolge eines Frostes

steht als Bild für den frühzeitigen Untergang des Gottlosen (Hi 15, 33). Der Reisende Stephan Schulz (Mitte des 18. Jahrh.) berichtet, daß wenn der Ölbaum die Zweige verliere, man frische Zweige vom wilden Ölbaum aufpfropfe. Dieses Verfahren liegt dem von Paulus Rö 11, 17 gebrauchten Bild zu Grunde, daß ein gepfropfter Wildlingszweig nur gute Früchte tragen kann, weil er von der Wurzel und dem Saft des edeln Ölbaums ge- 5 nährt wird. Die Zweige des Ölbaums sind Symbole des Heils und des Friedens. Bittflehende erscheinen vor dem Sieger mit Ölzweigen (2 Mak 14, 4), Noahs Taube bringt als Heilzeichen ein Ölblatt (1 Mos 8, 11); Römer und Griechen bekränzten ihre Feldherren und Redner, auch ihre Götterbilder mit Ölzweigen (Hor. Od. 1, 7, vgl. Ri 9, 9) und hielten den Baum so heilig, daß die Beschädiger mit schweren Strafen belegt wurden. 10 Columella (5, 8 vgl. Plin. H. N. 15, 4) nennt ihn daher prima omnium arborum, und die Araber den gesegneten Baum, bei dem selbst Allah schwöre (Kor. Sur. 95). Dies hängt damit zusammen, daß das Öl für den Orientalen in ganz anderer Weise als für uns ein Lebensbedürfnis ist. Eine Fehlernte war daher ein großes Unglück Si 39, 31; Am 4, 9; Hab 3, 17, vgl. 2 Kg 4, 2 ff.; Jer 31, 12; 41, 8; Ho 2, 7; Joel 2, 15 19; Spr 21, 20; Jud 10, 6; Lc 16, 6; Off 6, 6). Einen ausgedehnten Gebrauch fand das Öl beim Kochen; es verdrängte allmählich nach der Ansiedelung die Butter. Die heutige arabische Küche liebt außerordentlich fette Speisen, alles muß in Öl schwimmen; die Beduinen übergießen statt dessen ihre Speisen, auch das Brot mit zerlassener Butter. Ähnlich scheint die hebräische Küche beschaffen gewesen zu sein (Ez 16, 3; 1 Kg 5, 11; 17, 12 ff.). 20 Die meisten Kuchen, von denen zahlreiche Arten erwähnt werden, wurden irgendwie mit Öl bereitet, sei es, daß der Teig selbst mit Öl durchmengt oder die Kuchen in Öl gebacken oder gesotten, oder daß der fertige Fladen mit Öl bestrichen wurde (Le 2, 1—7; 6, 14; 7, 12). Auch die Speisen, welche auf den Tisch Gottes kamen, waren mit Öl zubereitet, nur das Sündopfer (Le 5, 11) und das Eiferopfer (Nu 5, 15) machen eine 25 Ausnahme hiervon. Sonst spielte das Öl beim Opfer eine große Rolle (Ex 29, 2; Le 3, 1—7; 6, 21; 7 12; 14, 10 u. a.). Bei der Reinigung des Aussätzigen (Le 14, 15) dient das Opferöl auch zum Salben und Sprengen vor Gott. Selbstständige Ölopfer sind in der Form bezeugt, daß heilige Steine mit Öl gesalbt wurden. Bei dem starken Verbrauch von Öl im Heiligtum hatte dieses auch seinen Ölschatz (1 Chr 9, 29; Esr 6, 9; 30 Joseph. bell. jud. 5, 13. 16), wie denn auch oft Ölabgaben ans Heiligtum erwähnt werden (4 Mos 18, 12; 5 Mos 7, 13; 12, 17; 18, 4; 2 Chr 31, 5; Neh 10, 37 ff.; 13, 5. 12). Im zweiten Tempel war der Ölkeller in der südwestlichen Ecke des äußeren Vorhofs.

Wie im alten Griechenland gehörte das Salben des Leibes mit Öl und wohlriechen- 35 den Salben zu den Erfordernissen der Körperpflege. Es macht die Glieder geschmeidig und den Körper unempfindlich gegen schädliche Einflüsse (5 Mos 28, 40; 2 Sa 12, 20; 14, 2; Ps 92, 11; 104, 15; Hos 16, 9; Mi 6, 15; vgl. Pesach. 43, 1). Bei Gastmahlen und Gelagen wurden Füße, Haupt- und Barthaare gesalbt (Ps 23, 5; Spr 21, 17; Prd 9, 8; Am 6, 6; Mt 6, 17; 26, 7; Lc 7, 46). Die Rolle, welche die Sal- 40 bung bei der Weihe von Königen und Priestern sowie der Stiftshütte und ihrer Geräte spielt, ist bekannt (2 Mos 29, 7 ff.; 30, 26 f.; Ps 133, 2; 3 Mos 14, 12. 15 ff. 24 ff.; vgl. 1 Mos 28, 18; 35, 14; 1 Sa 10, 1 u. ö.).

Als Arznei fand das Öl äußerlichen Gebrauch namentlich für Wunden (Jes 1, 6; Mc 6, 13; Ja 5, 14; Lc 10, 34 mit Wein vermischt). Josephus erwähnt auch Ölbäder 45 (Ant. XVII, 6, 5 Bell. Jud. I, 33, 5). Die mannigfachen, wertvollen Eigenschaften, die zu diesen Verwendungen führen, machen das Öl zum beliebten Sinnbild des Lichtes, Heiles, Lebens, Wohlseins, Friedens, der Freude (Jes 61, 3; Ps 45, 8), im NT namentlich der Gaben des heiligen Geistes (1 Sa 16, 13; Jes 61, 1; AG 4, 27; 10, 38; 2 Ko 1, 21 f.; 1 Joh 2, 20. 27). 50

2. Die Feige. Auch der Feigenbaum (Ficus carica L.) hat seine Heimat in Vorderasien und ist wie die Olive von da noch in vorhistorischer Zeit, ehe er Kulturbaum wurde, nach Westen vorgedrungen. In Palästina ist dieser Baum schon in ältester Zeit als Kulturpflanze gebaut worden und ist im ganzen Land häufig (Nu 13, 24; Dt 8, 8; HL 2, 13; Spr 27, 28). Er erreicht eine Höhe von 5—6 m, manchmal auch noch mehr. 55 Der Stamm ist glatt mit grauer Rinde. Die handförmigen Blätter haben 5 Lappen, sind grob, rauh und dunkelgrün, unten mit feinen weißen Härchen behaart. Der Baum zeichnet sich durch Lebenskraft und Bodengenügsamkeit aus. Seine Früchte sind in Palästina wohl infolge des trockenen Klimas nicht besonders groß. Im AT werden drei Arten von Feigen unterschieden: 1. bikkûrîm, Frühfeigen, die im Juni reifen. 2. tě'ênîm

Spätfeigen, die an den im Frühjahr frisch getriebenen Zweigen wachsen und von August ab reifen. Viele derselben sind noch nicht ausgereift, wenn der Baum im November sein Laub verliert. Dies sind 3. die phaggîm, sie bleiben den ganzen Winter am Baum und werden erst reif, wenn im Frühjahr die Triebkraft neu erwacht. Solche Winterfeigen konnte Jesus an einem schon belaubten Baum um die Zeit des Osterfestes, also vor der Zeit der Reife der Feigen zu finden erwarten.

Die Feigen sind sehr nahrhaft; sie bildeten deshalb einen wichtigen Bestandteil der hebräischen Küche. Sowohl frisch als getrocknet waren sie beliebt (1 Sa 25, 18; 30, 12; Jes 28, 4; Jer 24, 2 u. a.). Auch von Feigenkuchen ist die Rede (דְּבֵלָה 1 Sa 25, 18; 2 Kg 20, 7); die getrockneten Feigen wurden zu Kuchen zusammengepreßt. Als Heilmittel wird das Feigenpflaster erwähnt (2 Kg 20, 7; Jes 38, 21). Im ganzen Altertum war der Heilwert der Pflanze gekannt und geschätzt (Plin. H. N. XXIII, 63). Der dichtbelaubte Baum giebt einen schönen vollen Schatten, unter dem sich gut ruht. Unter dem Feigenbaum sitzt Nathanael (Joh 1, 48. 50). „Unter dem Feigenbaum und Weinstock sitzen" ist ein beliebtes Bild der Schilderung eines ruhigen, friedlichen Glücks (1 Kg 4, 25; 2 Kg 18, 31; Mi 4, 4; Sach 3, 10).

3. Der Maulbeerfeigenbaum (Ficus sycomorus L.) wird im AT häufig erwähnt unter dem Namen שִׁקְמִים (nur im Pluralis vorkommend). Sein eigentlicher griechischer Name ist *συκομόρος, συκομορέα* (z. B. Lc 19, 4). LXX dagegen gebraucht für das hebräische שִׁקְמִים stets den Ausdruck *συκάμινος*, ein Wort, das ursprünglich offenbar sowohl den Maulbeerfeigenbaum als auch den, den Blättern und dem äußern Ansehen nach ihm ähnlichen Maulbeerbaum (morus) bezeichnet. Erst der spätere Sprachgebrauch unterschied die beiden und bezeichnete den Maulbeerfeigenbaum als sycomorus. Unter diesen Umständen läßt es sich nicht mit Sicherheit ausmachen, welcher Baum Lc 17, 6 unter *συκάμινος* gemeint ist. Als das Vaterland der Sykomore galt Ägypten, weshalb Plinius den Baum ficus aegyptia nennt (N. H. 13, 14 vgl. Diodor. 1, 34; Ps 78, 47). Er ist einer der verbreitetsten Bäume des alten wie des heutigen Ägyptens. Ebenso wächst er sehr häufig in Palästina und Syrien (2 Chr 1, 15; 9, 27; Theodoret ad Jes. 9, 9: *συκαμίνων ἡ Παλαιστίνη πεπλήρωται*), z. B. bei Gaza, Jafa, Ramle, Beirut. Das heutige Haifa hieß geradezu *Συκαμίνων πόλις* (Strabo XVI, 758 u. a.)

Vorzugsweise fand er sich in alter Zeit in den Küstenniederungen, im Jordanthal, in Niedergaliläa und in der Schephela (1 Kg 10, 27; 1 Chr 27, 28; 2 Chr 1, 15; Jes 9, 10; Am 7, 14; Lc 17, 6; 19, 4). Der Baum liebt einen trockenen Boden und kommt in Ebenen und Niederungen am besten fort; er fehlte daher z. B. in dem gebirgigen Ober-Galiläa (Mischna Schebiith 9, 2 mit der Erklärung der jerusalemischen Gemara: „signum . . . camporum sunt sycomori", s. bei Reland, Paläst. 306). Der knotige Stamm wird sehr dick und beträchtlich (40—50 Fuß) hoch (Dioscorid. 1, 181). Seine vielen, weit sich ausbreitenden Äste haben schöne grüne Blätter und gewähren herrlichen Schatten; die unmittelbar am Stamm und den größeren Ästen sitzenden, gelblich aussehenden, an Gestalt und Geruch den Feigen ähnlichen, süßlichen, aber doch fade schmeckenden Früchte (Strabo XVII, 823) werden von den geringen Leuten gegessen (Am 7, 14). Sie müssen, um genießbar zu werden, gegen die Zeit der Reife hin mit dem Nagel oder einem scharfen Instrument geritzt werden, damit ein Teil des herben Saftes abfließt; dann sind sie in wenigen Tagen reif (Theophrast. hist. plant. 4, 2; Athen. II, 51, Amos l. l.). Der stets belaubte Baum trägt mehrmals, bis siebenmal im Jahre, Früchte. Sein leichtes, aber außerordentlich dauerhaftes, fast unverwesliches, namentlich im Wasser sich haltendes Holz wurde vorzüglich als Bauholz gebraucht (Jes 9, 9; Mischna Chelaim 6, 4; Baba mez. 9, 9) und in Ägypten zu den Mumienkasten verwendet. Der Stamm wird sehr dick und mehrere Jahrhunderte alt.

4. Der Maulbeerbaum wird nur 1 Mak 6, 34 erwähnt. Ob Lc 17, 6 unter *συκάμινος* derselbe verstanden ist, ist fraglich (s. oben Nr. 3). Heutzutage wird in Syrien, namentlich am Libanon, der weiße Maulbeerbaum (morus alba L.) in großer Menge angepflanzt. Derselbe ist aber verhältnismäßig spät eingeführt worden; und vor ihm wurde auch in Palästina der schwarze Feigenbaum (morus nigra) angebaut. Aus seinen Früchten wurde ein berauschendes Getränk gewonnen, wie dies noch jetzt in Syrien bereitet wird (1 Mak 6, 34).

5. Der Mandelbaum (Amygdalus communis L.) wächst wild in Afghanistan, auch Kurdistan und Mesopotamien. Schon frühe war er als Kulturpflanze in Vorderasien heimisch und wurde auch in Palästina von den ältesten Zeiten her viel gezogen (Nu 14, 23; Jer 1, 11; Prd 12, 5). Seine Frucht erscheint als ein Hauptprodukt Palästinas (Gen

13, 11). Von Kleinasien aus wurde er nach Griechenland und ziemlich spät erst nach Italien verpflanzt. Der bis zu einer Höhe von 5 m heranwachsende Baum treibt am frühesten unter allen Fruchtbäumen Palästinas und Syriens (schon Ende Januar) seine Blüten und Blätter, die mit ihrem Weiß und Rot den ersten Farbenschmuck der sonst noch kahlen Gärten bilden. Der hebräische Name שָׁקֵד, „der Wachende", hängt vielleicht damit zusammen. Jedenfalls ist in der Vision Jer (1, 11) diese Bedeutung des Namens vorausgesetzt. Der Mandelzweig stellt dort sinnbildlich dar, daß Jahve über seinem Wort wacht, es wahr zu machen. Auch sonst findet sich die sinnbildliche Bedeutung des Mandelbaums (Nu 18, 23; Prd 12, 5). Ob der Verwendung der Mandelstäbe in Gen 30, 37 der Glaube an eine besondere Kraft der Mandel zu Grunde liegt, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen.

6. Der Granatapfelbaum (Punica Granatum L., hebräisch רִמּוֹן) ist heimisch in Vorderasien und einem Teil der Balkanhalbinsel. Seine Verbreitung in Italien und im westlichen Teil des Mittelmeergebietes ist wahrscheinlich erst in historischer Zeit nach Einführung seiner Kultur erfolgt. Wild und kultiviert kam er wie in Ägypten (vgl. Nu 20, 5), Arabien und Syrien so auch in Palästina häufig vor (Nu 13, 24; Dt 8, 8; 1 Sa 14, 2; Joel 1, 12; Hag 2, 19; HL 4, 13; 6, 11; 7, 13; und noch im Talmud geschieht desselben öfter ehrende Erwähnung z. B. Berach. 6, 8; vgl. Buxtorf, Lexic. talm. p. 2265). Das öftere Vorkommen von Ortsnamen, die mit Rimmon zusammengesetzt sind, beweist die sehr allgemeine Verbreitung des Baumes in Kanaan; so wird z. B. im Stamme Juda eine Stadt Rimmon erwähnt (Jos 15, 32; Sach 14, 10), eine andere im Stamme Sebulon (Jos 19, 13; 1 Chr 6, 62), sodann ein Felsen gleichen Namens in der Nähe von Gibea (Ri 20, 45). Die Frucht dieses Baumes (malum punicum oder granatum Plin. H. N. 13, 34; 16, 36; Plinius kennt davon 8 Sorten) ist schön gerundet, von der Größe einer Orange, und von lieblich roter Farbe, die aus Gelb und Weiß hervorspielt; Sulamiths Wange wird mit der Hälfte eines Granatapfels verglichen (HL 4, 3; 6, 7). Sie ist ungemein fleischig und saftig und wird daher gern als kühlende Erfrischung genossen (HL 4, 13). Aus dem ausgepreßten Saft wird eine Art Obstwein bereitet (HL 8, 2; Plin. H. N. 14, 19). Da die Frucht in mehreren Fächern eine große Fülle von Kernen enthält, so wird sie in den Naturreligionen des Orients als Symbol strotzender Fruchtbarkeit angewendet. Im Kultus Israels waren Granatäpfel verwendet zur Verzierung der Knäufe der beiden Säulen am Tempel (1 Kg 7, 18. 20. 42; vgl. 2 Kg 25, 17; Jer 52, 23; s. die Abbildung bei Benzinger, Kommentar zu der Stelle). Auch der Saum am Oberkleide der Priester war mit Granatäpfeln und goldenen Schellen besetzt (Ex 28, 33 f.).

7. Der Apfelbaum ist mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit unter dem hebräischen Namen תַּפּוּחַ zu verstehen (Joel 1, 12; HL 2, 3; 7, 9; 8, 5; Spr 25, 6). Die mit Tappuah zusammengesetzten Städtenamen bezeugen, daß er häufig in Palästina angepflanzt wurde (Jes 12, 17; 15, 53; 17, 7 f.). Besonders hervorgehoben wird der Wohlgeruch (HL 7, 9). — Die Bedeutung des hebräischen Wortes תַּפּוּחַ ist allerdings nicht sicher und das Vorhandensein des Apfelbaumes in Palästina wird für die alte Zeit vielfach bestritten. Außer auf den Apfel wird das Wort noch auf die Quitte (*χρύσεα μῆλα, μῆλον Κυδώνιον*, vgl. W. Houghton, Proc. Soc. Bibl. Arch. XII, 1, 4, 2 ff.), auf die Zitronatzitrone (medischer Apfel, vgl. Delitzsch zu Spr 25, 6) und auf die Aprikose (vgl. Tristram, Survey of W. Pal. IV, 294) gedeutet.

8. Die Dattelpalme (Phoenix dactylifera L., hebr. תָּמָר) gehört der subtropischen Vegetation an. Sie bedarf, um genießbare Früchte zu tragen, einer mittleren Jahreswärme von 21—23° C. Sie verlangt Sandboden und liebt den sengenden Hauch der Wüste. Dabei ist Befeuchtung ihrer durstigen Wurzeln unentbehrlich. Sie wird 50 und mehr Fuß hoch; sie wächst langsam, ist mit 100 Jahren erst in ihrer vollen Kraft und wird gegen 200 Jahre alt. „Der König der Oasen", sagt der Araber, „taucht seine Füße in Wasser und sein Haupt in das Feuer des Himmels". Der schlanke, biegsame und zähe, astlose Stamm, der durch die tiefgehenden Wurzeln fest an den Boden gebunden ist, wird auch vom stärksten Sturmwinde nicht entwurzelt. Nur die Krone von oben ist mit den langen, immer grünen Blättern umgeben. Die Früchte werden frisch oder getrocknet gegessen; oder auch werden sie, wie die Aprikosen, zu kuchenartiger Masse zusammengedrückt und so getrocknet, was wohl auch im Altertum schon geschah. Auch eine Art Honig oder Syrup wurde in Jericho aus den Datteln bereitet (Joseph. Bell. jud. IV, 8, 3; Plin. H. N. 13, 9).

Nach dem oben über die Lebensbedingungen Gesagten konnte die Palme in Palästina nur in wenigen Gegenden als Fruchtbaum vorkommen. Die Genezarethebene, das Jordan=

thal und die Umgebung des toten Meeres haben allein die nötigen subtropischen Temperaturverhältnisse aufzuweisen. Dort aber gedieh die Palme vortrefflich und die Datteln Judäas waren als vorzüglich berühmt. Vor allem trägt Jericho den Namen „die Palmenstadt" mit Recht (Dt 34, 3; Ri 1, 16; 3, 13; 2 Chr 28, 15). Plinius (H. N. 13, 9) nennt die Palmen von Archelais, Phasaelis und Livias (vgl. Bell. jud. III, 10, 8). Aber auch in anderen Landstrichen, wo die Früchte der Palmen nicht zur Reife kommen, wurden sie gerne gepflegt als Zierpflanzen. Berühmt war die Palme der Debora (Ri 4, 5). Die zahlreiche Erwähnung der Palme in der hebräischen Bildersprache zeugt ebenfalls für ihre Häufigkeit. Sie wird weniger als Fruchtbaum (Joel 1, 12) als vielmehr um ihres edeln Wuchses willen gerühmt (vgl. HL 7, 7 ff.). Im Tempel fanden Palmbaumbilder ausgedehnte Verwenduug zum Schmuck des Heiligtums (1 Kg 6, 29. 32. 35; Hes 40, 16. 22. 26. 31. 34. 37; 41, 18. 20. 25 f.); Palmzweige zierten die Laubhütten (Le 23, 40; Neh. 8, 15) und wurden auch sonst bei festlichen Aufzügen als Freuden- und Siegeszeichen getragen (1 Mak 13, 37. 51; 2 Mak 10, 7; 14, 4). **Benzinger.**

Fructuosus, Erzbischof von Braga, gest. um 665. — Vita S. Fructuosi auctore coaevo (Valerio abbate?) in AS ad 16. Apr., t. II, 431—436; auch bei Mabillon, AS O. S. B. Bd II, 581—590 und in Florez' Espagna sagr. XV, 481—466. Vgl. Holstenius-Brockie, Cod. regul. I, p. 200—219; Helyot, V, 30-34; Montalembert, Les moines d'Occident etc. II, 221-226; Gams, KG Spaniens II, 2, S. 152—158; Zöckler, Askese und Mönchtum, S. 378—381.

Fructuosus, berühmt als Ordensstifter sowie als „Apostel der Sueven und Lusitanier", stammte aus königlichem Geschlechte, fühlte aber schon frühzeitig in sich den Hang zu beschaulichem Stillleben. Nachdem er die vom Bischof von Palencia zur Bildung seiner Kleriker gegründete Schule besucht hatte, verkaufte er seine Güter, und wandte das erlöste Geld teils zur Verteilung unter die Armen, teils zu Klosterstiftungen an. Um 647 hatte er bereits sieben Klöster in Lusitanien, Asturien, Gallizien und auf der Insel Gades errichtet. Statt aber dieselben zu leiten, zog er sich in die tiefsten Einöden zurück, wo ihn seine Schüler aus Complutum — nicht dem bekannten castilischen Orte des Namens, dem jetzigen Alcala, sondern wahrscheinlich einem gleichnamigen im nordwestlichen Leon, unweit Astorga (oder nach anderen in Asturien) — aufsuchten und nötigten, die Aufsicht ihres Klosters zu übernehmen. Von nun an ward der Zudrang zu dem Kloster so groß, daß der König (Recceswinth?) aus Furcht, es möchten ihm die nötigen Leute zum Militärdienst entzogen werden, den Zutritt zu ihm, die Frauen ausgenommen, verbot. Wirklich fanden sich auch in der Einöde, in welcher Fructuosus damals wohnte, gegen 80 Jungfrauen ein, um ihn zum Führer eines gemeinsamen Lebens zu wählen, und diesen baute er ein Kloster daselbst. Da jedoch die Unordnung, welche in Spanien aufkam, daß ganze Familien sich dem Scheine nach zum Klosterleben vereinigten, um sich unter dem Vorwande des Mönchslebens von öffentlichen Dienstleistungen und Steuern loszumachen, immer mehr um sich griff, so trat Fructuosus diesem Unfug nachdrücklich entgegen, und nannte diejenigen Priester Heuchler und Diebe, welche sich vom Volk bereden ließen, Klöster ohne Vorwissen des Bischofs zu errichten, in welchen auch die treulosen Flüchtlinge aus anderen Klöstern aufgenommen würden. Überhaupt entwarf er für die zahlreichen Mönche, welche ihn als Oberhaupt verehrten, zwei Regeln. Die erste, der Benediktinerregel teilweis nachgebildete und für jenes Kloster Complutum bestimmte (Reg. Complutensis — bei Holst.-Br. p. 201—207) enthält in 25 Abschnitten u. a. folgende Verordnungen: Das Gebet soll bei Tag und Nacht in den bestimmten kanonischen Stunden, abwechselnd mit Gesängen, verrichtet werden. Weingenuß ist nur im knappsten Maße gestattet; Fleisch darf nur im Falle ernstlicher Erkrankung genossen werden (Kap. 5). Wie Handarbeiten, Lesen, Betrachten und Beten abwechseln müssen, wird bis ins kleinste vorgeschrieben. Der blindeste, knechtische Gehorsam wird den Mönchen zur Pflicht gemacht, unter häufiger Androhung körperlicher Züchtigungen (plagae, verberationes, flagella). Keiner darf ohne Erlaubnis seines Vorgesetzten sich nur von seinem Ort erheben, sich umsehen, reden, herumgehen; auf ein gegebenes Zeichen nimmt jede Veränderung ihres Zustandes und ihrer Geschäfte den Anfang. Nicht einmal einen Dorn soll man ohne vorherige Einholung des Segens vom Vorgesetzten sich ausziehen, ebensowenig seine Nägel beschneiden oder eine Last auf- und abnehmen (Kap. 17). Alle Gedanken, Offenbarungen, Täuschungen und Nachlässigkeiten müssen die Mönche ihren Oberen treulich berichten. Ein Mönch, der gegen Knaben und Jünglinge unzüchtige Gesinnungen verrät, soll die ihm geschorene Hauptkrone verlieren und zur Beschimpfung ganz kahl geschoren werden; alle Mönche sollen ihm ins Gesicht speien; er soll, mit eisernen

Ketten beladen, sechs Monate lang in einem engen Kerker liegen und nur dreimal wöchentlich des Abends etwas Gerstenbrot erhalten, dann sechs Monate unter der Aufsicht eines der älteren Mönche in einem abgesonderten Raume unter Arbeit und beständigem Gebet, auch häufigem Wachen, zubringen; in der Folge soll er stets, von zwei geistlichen Brüdern beobachtet, ohne Umgang mit den Jüngern bleiben (Kap. 17). Ein großer Teil der Nacht muß von den Mönchen wegen der bösen Geister, welche die Knechte des Herrn verführen, mit Gebet und Wachen ausgefüllt werden, u. s. f. — In der zweiten Mönchsregel (Regula communis, Holst.-Br. p. 208—219) behandelt Fructuosus das Problem des Doppelklosterlebens, indem er — veranlaßt durch besondere, im nördlichen Spanien damals verbreitete Lebenssitten und Gewohnheiten — Vorschriften darüber erteilt, wie Männer mit ihren Frauen und kleinen Kindern ohne Gefahr in klösterlicher Zucht, beziehungsweise in Doppelklöstern, zusammen leben könnten. Solche in einem Konvent zusammen wohnende Personen verschiedenen Geschlechts sollen sich gänzlich unter die Gewalt des Abtes begeben, über ihren Körper, ihre Speise und Kleidung keine eigene Macht haben, sondern sich wie Fremde im Kloster aufhalten. Die Eltern dürfen um ihre Kinder und diese um jene nicht besorgt sein, auch ohne Erlaubnis des Priors nicht miteinander reden. Mönche dürfen nicht in Einem Gebäude mit den Nonnen beisammen wohnen; keiner darf, wenn er einer derselben begegnet, bei Strafe von hundert Streichen, mit ihr allein reden (nunquam solus cum sola fabuletur, Kap. 15). Ist ein Mönch krank, so darf er keinenfalls von weiblichen Verwandten gepflegt werden (Kap. 17). Nur einzelne alte und sittlich bewährte Mönche dürfen im Nonnenkloster, weit von den Zellen der Schwestern, und um einer gewissen Aufsicht willen, wohnen. Niemand soll in ein Kloster aufgenommen werden, der nicht seinem ganzen Vermögen zum Besten der Armen entsagt hat (Kap. 6 f. u. 18). — Gegen das Herrühren auch dieser zweiten Regel von Fructuosus äußerte seinerzeit Hugo Menard Bedenken. Doch hat schon Mabillon das Unerhebliche dieser Zweifel dargethan; vgl. Holst. p. 200, sowie m. Schrift „Ask. u. Mönchtum", a. a. O.

Die weltflüchtigen Neigungen des strengen Mönchsgesetzgebers konnten nicht verhindern, daß er seiner klösterlichen Zurückgezogenheit letztlich entzogen und zu hohen kirchlichen Stellungen erhoben wurde. Als er schon an eine Auswanderung ins Morgenland dachte, wurde er auf den Bischofssitz Dumio in Galläcia erhoben. Später (656) wurde ihm von der Synode zu Toledo die Verwaltung des Erzbistums Braccara (Braga) übertragen (Concil. Tolet. X, p. 984 ap. Hard. T. III). Er starb gegen das Jahr 670 (frühestens, wie es scheint, 665), immer unermüdet in Erbauung neuer Klöster und Kirchen, an denen er sogar des Nachts arbeiten ließ. Sein später nach St. Jago de Compostella übergeführter Leichnam soll zahlreiche Wunder gewirkt haben. Auch wird Fructuosus als Schutzpatron mancher Kirchen, bes. in Spanien, verehrt. **Zöckler.**

Fructuosus, Bischof von Tarragona und Märtyrer, gest. um 259. — Augustini serm. 273 de diversis; Prudentius, Peristeph. hymn. 6. AS zum 21. Jan., p. 239 f.; Ruinart, Acta primor. martt., p. 219—222; Plieninger, Fructuosus (in F. Pipers Ev. Jahrb. XII [1861]. S. 82—85; Gams, KG Spaniens I, 265 ff.; Brockhaus, Aurel. Prud. Clemens ꝛc., Leipzig 1872, S. 116 ff.

Als Todestag dieses Märtyrers gilt der 21. Januar, den die römische Kirche als Gedenktag der hl. Agnes feiert. — Über Fructuosus' früheres Wirken fehlen die Nachrichten; desto ausführlicher sind sie uns über seinen Märtyrertod, der unter den Kaisern Valerianus und Gallienus im Jahre 259 erfolgt sein soll, aufbewahrt. Mit dem Tarragonenser Bischof wurden seine beiden Diakonen, Augurius und Eulogius, in den Kerker geworfen. Alle drei legten vor dem Präsidenten des Gerichts, Aemilianus, ein standhaftes Bekenntnis ab, insbesondere Fructuosus, der auf die Frage des Richters, ob er Bischof sei, sich mutig als solchen bekannte, worauf jener mit dem Worte „Fuisti, du bist es gewesen!" sofort zur Fällung des Todesurteils überging. Die drei zum Feuertode Verurteilten wurden zum Amphitheater abgeführt, bestiegen unter Gebet und Segen den brennenden Scheiterhaufen, und stellten mit ihren inmitten der Flammen betend gen Himmel erhobenen Händen ein ergreifendes Abbild der drei Jünglinge im Feuerofen (Da 3) dar, bis die Flammen sie verzehrt hatten. Die Umstehenden teilten sich anfangs in die Überbleibsel der verbrannten Leichname; aber infolge einer Erscheinung des Fructuosus, welche auch dem Aemilian zu teil geworden sein soll, wurden die Reste gesammelt und an Einem Ort aufbewahrt. Mit Unrecht wurde im Martyrologium des Rhabanus Maurus diesem älteren Fructuosus die Regula monachorum zugeschrieben, welche erst dem Fructuosus von Braga zugehört. **Zöckler.**

Fructus medii anni ſ. Bd I, S. 94, 19—95, 6.

Frumentius, ſ. Bd I, S. 84, 45—85, 9.

Fry, Eliſabeth, geſt. 1845. — Vgl. Memoirs of the life of Elisabeth Fry in 2 voll. II. edit., London 1848; Visits to female prisoners at home and abroad etc. by M. Wrensh, London 1852; Leben und Denkwürdigkeiten der Eliſabeth Fry. 2 Bde, 3. Ausg., Hamb. 1858. — Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hauſe 1845, S. 177—182 und 1849, Nr. 3 u. a.; Gelzer, Proteſt. Monatsblätter 1868, S. 746 ff.

Eliſabeth Fry, eine der hervorragendſten Frauen aller Zeiten auf dem Gebiete der chriſtlichen Liebesthätigkeit, iſt am 21. Mai 1780 in Norwich geboren. Ihre Eltern, welche der „Geſellſchaft der Freunde" angehörten, waren John Gurney zu Earlham und Katharina Bell. Nach dem Tode der frommen Mutter geriet die zwölfjährige Tochter in die Verſuchungen eines äußerlichen und freigeiſtigen Weltlebens, dem der vielbeſchäftigte und freier gerichtete Vater nicht wehrte. E. liebte Geſang und Tanz und ward ſogar eine gewandte Reiterin. Aber ihre Tagebücher geben Zeugnis von dem Ringen ihrer Seele nach Wahrheit und Frieden: „Ich bin wie ein Schiff auf dem Meere ohne Steuermann," ſchrieb ſie im ſechzehnten Jahre, und ein Jahr ſpäter wiederum: „Ich bin eine Seifenblaſe, ohne Vernunft. Ich zweifle an allem". Da wird ſie durch die Predigt eines amerkaniſchen Quäkers, William Savery, im Jahre 1798 ſo tief getroffen, daß ſie am nächſten Tage ſchrieb: „Heute habe ich gefühlt, daß ein Gott iſt". Von da an wendete ſie ſich immer mehr dem Ernſt des Lebens zu und ſchloß ſich im Jahre 1799 auch äußerlich der Gemeinſchaft der Quäker an, indem ſie das „Du" in der Anrede und die ſchieferfarbene Tracht annahm. Ihre Ehe mit dem reichen Londoner Handelsherrn und Mitglied der Geſellſchaft der Freunde, Joſeph Fry (1800), führte ſie nach London. Ihre Ehe war eine glückliche. Zuerſt gehörte E. überwiegend nur ihrer Familie an. Ihre elf Kinder und der ganze Familienkreis wurde nach und nach in ihr inniges Glaubensleben hineingezogen. Die Kinder wurden ihre Gehilfen in den Werken der Barmherzigkeit. Ihr Bruder, Joſef Gurney, und ihr Schwager, Thomas Fowell Burton, kämpften mit Wilberforce für Befreiung der Sklaven. Auf dem Familienlandſitz Plaſhet Houſe findet E. ein Arbeitsfeld für den Drang ihres liebeglühenden Herzens; ſie gründet Schulen, kleidet und ſpeiſt hunderte von Armen, geht den Zigeunern nach, verteilt Bibeln und Schriften und hilft überall mit Rat und That. Beim Begräbnis ihres Vaters erkennt man an ihr eine große Macht des Gebets. Bald darauf wird ſie im Dienſt der Gemeinde als „Zeuge des Worts" anerkannt. Dieſe äußere Berufung half ihr die angeborne Schüchternheit überwinden, und ſie betritt von nun an immer öfter die Bahn öffentlicher Wirkſamkeit. Im Jahre 1813 beginnt mit dem denkwürdigen Beſuch im großen Gefängnis zu Newgate in London in E.s Leben ein neuer Abſchnitt. Nachdem ſie den Zuſtand ſchaudererregender Verwilderung unter jenen 300 Weibern geſehen, raſtet ſie nicht, bis zur Beſſerung dieſer Zuſtände Vorkehrung getroffen iſt. Sie gründet einen aus zwölf Frauen beſtehenden Verein zum Beſuch der weiblichen Gefangenen und entfaltet im Gefängniſſe ſelbſt eine überraſchende Thätigkeit. Ihr Wort, ihr Gebet mit Schriftauslegung wirkt wunderbar auf die verwilderten Gemüter. Sie bringt Ordnung, Gehorſam, Arbeit und Zucht in jene Räume, die vorher nur von Flüchen und wüſtem Lärm widertönten, ſodaß bald die Aufmerkſamkeit der Behörden und der Öffentlichkeit ſich ihrer geſegneten Arbeit zuwendet. Es entſteht eine förmliche Bewegung im ganzen Lande zur Verbeſſerung des Loſes der Gefangenen, und Anfragen und Einladungen zu Beſuchen kommen von allen Seiten an E. Magiſtrate und Behörden, ja ſogar das Parlament, verlangen die Ratſchläge der bis dahin einzigen Freundin der Gefangenen. Wo ſie erſcheint, öffnen ſich ihr die Gefängniſſe, bilden ſich Frauenvereine, berichtet ſie den Obrigkeiten und bahnt Verbeſſerungen an. In dieſer Weiſe iſt ſie 20 Jahre lang (bis 1837) überwiegend in England, Schottland und Irland durch Briefwechſel und Reiſen thätig geblieben, verehrt und gefeiert als „Engel der Gefangenen". (Über den damaligen Zuſtand der Gefängniſſe vgl. J. Howard, the state of the prisons in England and Wales with preliminary observations and account of some foreign prisons and hospitals, London 1829 und Nik. Julius, Vorleſungen über die Gefängnißkunde oder über die Verbeſſerung der Gefängniſſe und ſittliche Beſſerung der Gefangenen, entlaſſenen Sträflinge ꝛc., Berlin 1828.)

Über die Hauptgeſichtspunkte, die ſie leiteten, hat ſie ſich oft, am bündigſten 1836 in dem vom Parlament angeordneten Verhöre, ausgeſprochen. Die Hauptſache war für ſie, daß den Gefangenen Gottes Wort ans Herz gelegt werde. Sie erwartete das Heil le-

diglich von diesem Worte, seiner Verkündigung und rechten Anwendung auf die Gemüter und Verhältnisse der Gefangenen. Sie forderte ferner mit vollem Rechte Trennung der Männer und Frauen in besondere Gefängnisse, für die weiblichen Gefangenen ausschließlich weibliche Aufsicht, die in christlichem Geiste geführt werden müsse, zweckmäßige Beschäftigung und eine Klassenabteilung, in welchen die Gefangenen selbst für die Über- 5 wachung und Handhabung der Ordnung mit verantwortlich gemacht werden sollten; ferner Unterricht in besonderen Gefängnisschulen und vor allem den Besuch von dazu verbundenen und autorisierten Frauen. — Man muß sich den Zustand der Gefängnisse in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts in England vergegenwärtigen, um die Bedeutung dieser Forderung zu begreifen; bei der Beurteilung des fast wunderbar erscheinenden 10 Erfolges aber ist nicht minder die Willigkeit der Behörden Englands in Anschlag zu bringen, welche nicht nur den an sie gestellten Forderungen nach Kräften genügten, sondern namentlich auch dieser freien Wirksamkeit christlicher Frauen keine Hindernisse in den Weg legten.

Das im Gefängnis gebannte Verbrechen drängt die Barmherzigkeit notwendig ebenso 15 rückwärts zu schauen, um die Veranlassung zu Verbrechen zu tilgen, als vorwärts, um den aus der Haft Entlassenen zu folgen, damit sie vor Rückfällen und den ihnen eigentümlichen Versuchungen bewahrt werden. So ergab sich die Pflicht der Fürsorge für die entlassenen Sträflinge und namentlich auch für die zur Deportation verurteilten Weiber. Wie eine Mutter und Schwester der Elenden geleitet F. die in die Verbannung ziehenden 20 Verbrecherinnen an die Transportschiffe und schafft auch auf den Verbrecherschiffen eine neue Welt. Die Regierung trifft von 1834 an Vorkehrung für Unterricht und Seelsorge, später wurden auch weibliche Aufseherinnen, mitunter frühere Missionarinnen, mitgeschickt und diese Schiffe, die bis dahin nur mit sittlichem Greuel gefüllt waren, wurden so in Segensstätten verwandelt. Die Zahl der Rückfälligen hatte sich in Newgate schon in den 25 Jahren 1818—1822 um 40 vom Hundert vermindert, und der Abnahme der Zahl der Rückfälle folgte eine Verminderung weiblicher Verbrecherinnen von sieben zu eins. — In gleicher Weise aber, wie das Elend der Gefangenen, ward für F. alles Elend, das ihr begegnet, Anlaß zur Bethätigung ihrer Glaubensliebe. Es kann hier nur angedeutet werden, was sie im Laufe des Jahres für die armen Schafhirten in Salisbury, für die armen 30 Schiffer bei Cromer, für das Wohl der dienenden Klassen, für tausende von Obdachlosen in den Teuerungsjahren, für die Besserung der Armenhäuser, namentlich auch der Irrenanstalten, für den Besuch der Armen durch Stiftung von Frauenvereinen, namentlich aber zur Verbreitung der hl. Schrift und christlicher Bücher in ganz England und weit über dessen Grenzen bis nach Rußland hinaus Segensreiches gewirkt. Ein neues Beispiel ihrer 35 nichts übersehenden fürsorgenden Liebe ist ihre rastlose Bemühung für das sittliche Wohl der englischen Küstenwächter und deren Familien; über 500 Stationen an den Küsten Englands zerstreut, von aller menschlichen Umgebung isoliert, waren dieselben bis dahin eben so großen leiblichen als sittlichen Gefahren ausgesetzt gewesen. Nachdem F. viele Jahre auf diesen 500 Stationen durch private Mittel Bibliotheken guter Bücher aufgestellt, wird 40 ihr Eifer der Anlaß, daß die Regierung die Sache zu der ihren macht und selbst für geistige Pflege dieser sittlich vernachlässigten Staatsdiener sorgt.

Inzwischen hatte sich der briefliche Verkehr mit dem Kontinent dermaßen erweitert, daß ein besonderer Ausschuß zur Beantwortung der eingehenden Briefe hatte eingerichtet werden müssen. Da lag es nahe, daß F. persönlich die Länder besuchte, von denen ihr 45 so viele Fragen, Bitten und Beweise von Teilnahme für das Werk ihres Lebens entgegenkamen. So sehen wir die unermüdliche Frau von 1837—1843 zu fünf verschiedenenmalen auf dem Festlande, getrieben und getragen von dem Gluteifer der Liebe, dessen Hauch mit unwiderstehlicher Gewalt die Herzen aller, denen sie nahete, ergriff, um sie zu der Quelle zurückzuführen, aus der dies königliche Herz Licht und Leben schöpfte, um 50 es in die Regionen des Elends ausstrahlen zu lassen, die sich, wohin sie ihren Fuß richtete, weit vor ihr ausbreiteten. Dreimal war Frankreich, nnd namentlich Paris, das Hauptziel ihrer Reise; später besuchte sie auch Belgien, Holland, die Schweiz, Deutschland und Dänemark. Sie besuchte die Gefängnisse, verkehrte mit den vorgesetzten Behörden, folgte den Einladungen von Vereinen und engeren Kreisen und suchte überall mit ihren ge- 55 wonnenen Erfahrungen zu dienen. Wir treffen sie in den Palästen der Könige von Frankreich, Belgien, Holland, Preußen, Hannover, Dänemark, und aus den Königspalästen sehen wir sie wieder in die Kerker schreiten und vor engeren Kreisen zu den Werken der christlichen Barmherzigkeit mahnen. Wo sie als „Zeugin des Worts" auftritt, existiert für sie der Unterschied der Konfessionen ebensowenig, als der Unterschied zwischen hoch und

niedrig, zwischen Königen und Gefangenen. Am königlichen Hofe zu Kopenhagen erwirkte sie gefangenen Baptistenpredigern die Freiheit. In Berlin und Erdmannsdorf findet sie in der königlichen Familie das entgegenkommendste Verständnis für ihre Bestrebungen, und Friedrich Wilhem IV. hat später in London ihren Besuch erwidert und, von ihr geführt, die Gefängnisse durchschritten.

Bis zum 64. Lebensjahre war der hohen Frau diese rastlose Thätigkeit vergönnt· Wie sie groß gewesen im Wirken und Schaffen, so wurde sie es von nun an in andauernden schweren körperlichen und seelischen Leiden. Sie starb in einem Alter von 65 Jahren am 12. Oktober 1845, gesegnet von Unzähligen, denen sie während eines halben Jahrhunderts eine Führerin zum ewigen Leben geworden.

In Deutschland machte ihr namentlich Dr. Bunsen Bahn durch das schöne Wort in seiner Broschüre: „Elisabeth Fry an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands", Hamburg 1842. Ein Hindernis für ihre unmittelbare Wirksamkeit in unserem Vaterlande blieb für sie die Unbekanntschaft der Sprache des Landes. Mittelbar aber hat die Kunde von ihrem Wirken ungemein viel Anregung zu ähnlicher Thätigkeit unter uns gegeben. Dabei ist besonders der bahnbrechenden Wirksamkeit Fliedners und Wicherns zu gedenken. Die Entstehung einer ganzen Anzahl von Vereinen und Anstalten ist auf diese Anregung zurückzuführen. Hinsichtlich der Gefangenenwelt verdanken wir ihr in Deutschland außer der Einwirkung auf die deutschen Frauen zum Besuch der Gefangenen, namentlich die mehr angestrebte Sonderung der Geschlechter in den Strafanstalten, die weibliche Beaufsichtigung der weiblichen Häftlinge und in weiteren Kreisen die Entlastung der Verbrecher von schweren Ketten. Das unzähligemal wiederholte Wort aus ihrem Munde, daß die Seelenpflege die Seele der Armenpflege sei (Charity to the soul is the soul of charity) ist auch in Deutschland die Losung weitverbreiteter christlicher Armenpflege geworden, in welcher die Erinnerung an sie in mannigfachster Weise immer wieder ersteht. In ihrer Heimat ehrte man ihr Andenken besser als durch ein Denkmal in der Westminster-Abtei, das man zuerst beabsichtigte, durch die Gründung einer „Zufluchtsstätte für verlassene Frauen", genannt nach ihrem Namen „Elisabeth Fry's Asylum".

E. Lehmann.

Fürstenkonkordate s. Konkordate.

Fulbert von Chartres, gest. 1028. — Seine Werke erschienen zuerst in Paris 1585 in 8°, herausgeg. von Papire le Masson; dann vollständiger, aber fehlerhaft, ebenda 1608, herausgeg. von Charles de Villiers; hierauf in der Magna bibl. vett. patr., Köln 1618, t. XI, sowie in d. BM, Lyon 1677, t. XVIII p. 1—55; am vollständigsten, jedoch mit Unechtem vermischt, bei MSL t. 141. — Vgl. über ihn: Gallia christiana, t. VIII, 1744; Hist. litt. de la France t. VII, p. 261f., 1746; Cartulaire de St. Père de Chartres ed. Quérard, 1840; Nouvelle Biographie générale, p. p. F. Didot (Hoefer) t. XIX, Col. 31—38, Par. 1857; Lépinois et Merlet, Cartulaire de Notre-Dame de Chartres, Chartres 1862; Ch. Pfister, De Fulberti Carnotensis episcopi vita et operibus, Nancy 1885. Ferner Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA., I. Bd, Berlin 1875 (S. 89, 91, 92) und Karl Werner, Gerbert von Aurillac, Wien 1878 (S. 273—286).

Fulbert war einer der vornehmsten Träger und Pfleger des neuen wissenschaftlichen Lebens, das nach den die Kultur zerstörenden Stürmen der nächstvorhergehenden Zeit seit dem Ausgang des 10. Jahrhunderts, besonders in der Kirche Frankreichs, wieder zu erwachen anfing. In dieser traten namentlich die Nachwirkungen Gerberts am deutlichsten hervor. Unter den Jüngern Gerberts war aber neben dem Könige Robert von Frankreich, dem Geschichtschreiber Richerus und manchen minder bekannten Fulbert der bedeutendste, mindestens der einflußreichste, und das wurde er als Stifter der Schule zu Chartres, welches nach der Schule zu Rheims „ein zweites fruchtbares Seminar nicht bloß für das heimische Land geworden ist". Es war übrigens nicht sowohl der dialektisch-kritische Zug der Gerbertschen Philosophie, was in ihm fortlebte, als die konservative oder positive Unterströmung in der Richtung Gerberts. Denn fort und fort ermahnte er seine Schüler, stets den Spuren der Väter zu folgen und durch keinerlei Neuerungen Anstoß zu geben. Ferner hat F. wissenschaftliche Produktivität nicht gezeigt. Wenn er sich gleichwohl den Ehrennamen eines Sokrates der Franken erwarb, so erklärt sich das aus seinem ungewöhnlichen pädagogischen Talent. „Die Persönlichkeit war ungleich größer, als die wissenschaftliche Leistung; das individuell Anfassende bedeutsamer, als die materielle Unterweisung. Nicht fähig, originelle Gedanken zu entwickeln und mitzuteilen, hat F. als Bildner der Eigentümlichkeit begabter Schüler seine Virtuosität in der anregenden Kraft seines Umganges

gezeigt. Dieser Lehrer wurde der Vater gar verschieden gestimmter wissenschaftlicher Söhne". Neben Hugo von Langres und Adelmann hat auch Berengar von Tours zu seinen Füßen gesessen.

Geboren wurde F. bald nach der Mitte des 10. Jahrhunderts (nach Pfister a. a. O. S. 22 nicht vor 952, nicht nach 962). Seine Heimat ist nicht Italien, sondern Frankreich und zwar nach einigen Aquitanien, nach Pfister (S. 21) die Diöcese von Laudun, nach anderen Chartres selbst. Vielleicht hat ihn Bischof Odo von Chartres für den Kirchendienst erzogen und nach Rheims in die Schule Gerberts geschickt. Nachdem er diese verlassen, zog er sich nach Chartres zurück, gründete hier selbst eine Schule und trat als Lehrer aller Trivial- und Quadrivialwissenschaften auf, auch auf die Medizin erstreckte sich sein Unterricht, namentlich aber auf die Theologie. Im Jahre 1003 wurde er Kanzler der Kirche von Chartres, ferner ward ihm auch das Schatzmeisteramt der St. Hilariuskirche in Poitiers übertragen, 1006 aber wurde er, vermutlich infolge der Interzession seines früheren Mitschülers, des Königs Robert (Ende September oder Anfang Oktober) zum Bischof von Chartres geweiht. Als solcher hat er sich eines großen Vertrauens und Einflusses unter den Bischöfen und Äbten Nordfrankreichs zu erfreuen gehabt, auch unter den letzteren, obgleich er selbst niemals dem Mönchsstande angehört hat. Seine hervorragende Stellung verflocht ihn natürlich auch in die kirchlichen und politischen Wirren seines Vaterlandes. Unter der Unbändigkeit der französischen Barone hat er viel leiden müssen, und mit widerrechtlich ins Amt gekommenen und sonst gegen die Kirchengesetze verstoßenden Bischöfen hat er viel zu kämpfen gehabt. Im Jahre 1020 ging die Kirche von Chartres durch Brand zu Grunde. F. hat sich alsbald mit ihrem Wiederaufbau beschäftigt und dazu aus dem fernen Norden und aus dem Süden Beisteuern erhalten, aber er hat den Bau doch nur bis zur Einweihung der Krypta gebracht. Er starb, nachdem er 21 Jahre und 6 Monate Bischof gewesen war, am 10. April 1028 (nicht 1029, wie oft behauptet wird, s. dagegen Pfister a. a. O. S. 47). Unter die Heiligen ist F. niemals versetzt worden, aber er war selbst ein eifriger Verehrer der Heiligen, besonders der Maria. Vielleicht hat er das schon vor seiner Zeit in Frankreich aufgekommene Fest der Geburt Mariä in seinem Sprengel eingeführt. Für die kirchliche und politische Geschichte Frankreichs ist er durch seine Briefe, die noch vorhanden sind, außerordentlich wichtig geworden. Isambert analysierte viele derselben in der Nouvelle Biographie a. a. O. Vollständiger hat Karl Werner in seinem Gerbert von Aurillac (s. oben) diese Briefe excerpiert. Fleißig benutzt sind sie auch von Damberger im 5. Bande seiner „Synchronistischen Geschichte der Kirche und Welt im Mittelalter". Einige derselben werden in der Dogmengeschichte verwertet und zwar hauptsächlich der 1. (bei Migne der 5.), der über die Dreieinigkeit, die Taufe und das hl. Abendmahl handelt. Hier und anderswo erklärt er sich ziemlich entschieden für die Transsubstantiation (Migne t. 141. c. 203: Dubitari nefas est ad cujus nutum cuncta subito ex nihilo substiterunt, si pari potentia in spiritualibus sacramentis terrena materies, naturae et generis sui meritum transcendens, in Christi substantiam commutetur, cum ipse dicat: Hoc est corpus meum etc. c. 204: Si ergo deum omnia posse credis, et hoc consequitur, ut credas, nec humanis disputationibus discernere curiosus insistes, si creaturas, quas de nihilo potuit creare, has ipsas multo magis valeat in excellentioris naturae dignitatem convertere et in sui corporis substantiam transfundere. Multo magis dico, non quod infirmioris potentiae in rebus creandis quam immutandis fuisset. Vgl. Ep. 2 [M. 3, c. 194]: Panis ab episcopo consecratus et panis a presbytero sanctificatus in unum et idem corpus Christi transfunditur propter secretam unius operantis potentiae virtutem). Seine uns erhaltenen Schriften bestehen hauptsächlich aus Briefen, Predigten (sermones) und einigen Abhandlungen. Briefe zählt man gewöhnlich 138, wobei aber Briefe an ihn und Briefe von und an Zeitgenossen mitgerechnet, hingegen nachträglich (von d'Achery, Martène u. a.) aufgefundene nicht berücksichtigt sind. Die Zahl seiner angeblichen Sermones beträgt zehn, darunter befinden sich jedoch drei „contra Judaeos", die vielmehr Teile einer besonderen Abhandlung sind. Eine solche ist auch der (von Oudin entdeckte und in seinem Veterum aliquot . . opuscula sacra, Leiden 1692 herausgegebenen) Tractatus in illud Act. 12, 1: Misit Herodes etc. Dazu kommt noch eine Anzahl von Gedichten, Gebeten, Litaneien, Responsorien und Bußkanones. Unecht sind der in der Mauriner Ausgabe der pseudaugustinischen Sermones abgedruckte, dem Fulbert beigelegte Sermo de assumptione beatae Mariae virginis und die Vita sancti Autberti Cameracensis episcopi. F. Nitzsch.

Fulcher, Foucher, von Chartres, gest. nach 1127. — v. Sybel, Gesch. des 1. Kreuzzuges 2. Aufl. Leipzig 1881 S. 46 ff.; vgl. Hagenmeyer, Anonymi Gesta Francorum, Heidelberg 1890 S. 58; Mémoires de la société archéolog. et historique de l'Orléanais, Bd XIX 1883 S. 182.

5 Fulcher, geboren in Chartres um 1059, war Mönch in der Abtei St. Père en Vallée, nahm Teil an dem ersten Kreuzzug und bekleidete sodann die Stelle eines Kaplans bei Balduin I., dem zweiten König von Jerusalem; er schrieb unter dem Titel: Gesta Francorum Hierusalem peregrinantium eine schätzbare Geschichte der Kreuzfahrer, bis 1127 sich erstreckend. Sie ist gedruckt bei Duchesne, Script. hist. Franc., Tom. IV. 10 S. 816 sq., daraus bei MSL 155. Bd S. 825 ff., und unter dem Titel Historia Hierosolymitana in Recueil des historiens des croisades Bd III S. 311 ff. **Hauck.**

Fulco von Neuilly, gest. 1202. — Jacobus de Vitriaco Historia orientalis ed. Duac. 1597 S. 275 ff.; Geoffroy de Villehardouin, La conquête de Constantinopel ed. Wailly, Paris 1872 S. 1 ff.; Otto Sanblas. Chron. 47 in MG SS XX S. 304 ff.; Gibbon, 15 History of the decline and fall of the Rom. empire, c. 60 Bd XI S. 17 ff., Basel 1789; Wilken, Geschichte der Kreuzzüge V, Leipzig 1829, S. 93 ff.; Hurter, Gesch. Papst Innocenz III., 1. Bd Hamb. 1834 S. 303 ff. Weitere Litteratur bei Chevalier, Répertoire S. 761 u. 2587.

Fulco, Pfarrer von Neuilly bei Paris am Ende des 12. Jahrhunderts, hochgefeiert 20 als gewaltiger Volksprediger und insbesondere bekannt als geistlicher Herold, der die Mannen Frankreichs und der Niederlande zum 4. Kreuzzug aufgerufen. Aus seiner Jugendzeit wissen wir nur, daß er, gleich anderen französischen Geistlichen seiner Zeit, den Becher der Freude reichlich genossen und darüber wohl die Bereitung auf seinen Beruf versäumt, so daß, als er sehr frühzeitig mit der Verwaltung der Pfarrei Neuilly betraut 25 ward, seine Gemeindeglieder ihm vorwerfen konnten, er sei unwissend und unerfahren. Das Gefühl der Berechtigung solchen Vorwurfs wurde durch eine Traumerscheinung unterstützt, die ihn 1192 zur Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit führte. Nun machte er Ernst, nicht nur mit seinem Wandel der Gemeinde vorzuleuchten, sondern auch im Studium das Versäumte nachzuholen. Mit Tafel und Griffel in der Hand, so sah man ihn an den 30 Wochentagen auf dem Wege nach Paris, wo er besonders zu den Füßen Peters saß, des berühmten Kantors von Notre-Dame. Bald ward er verbo et vita clarus, von seiner Gemeinde verehrt, in immer weiterem Umkreis als Redner gefeiert, von seinen eigenen Lehrern als bevorzugtes Werkzeug des hl. Geistes bewundert. Seine zündende Beredsamkeit vermochte es, daß seine Gemeinde, als er sie in einer Predigt auf ihre schadhaft ge- 35 wordene Kirche hinwies, alsbald das Gotteshaus niederriß, um ein neues zu bauen; und daß Geistliche und Laien, als er öffentlich auf der Straße Champel zu Paris gepredigt, ihre Kleider abwarfen, ihm Riemen und Ruten darboten und ihn aufforderten, sie nach Verdienst ihrer Sünden zu strafen. Sein heiliger Mut wagte es, die der Kirche völlig Entfremdeten in ihren Schlupfwinkeln aufzusuchen und von dort die feilen Dirnen auf 40 den rechten Weg zurückzuführen, aber auch den Geistlichen ein Bußprediger zu sein, die Gelehrten mit ihrem stolzen Wissensdünkel zu strafen, und ebenso die Fürsten auf dem Thron, so den englischen König Richard Löwenherz, zu dem er im Namen Gottes ging, um ihm zu sagen, daß er drei schlimme Töchter habe, die er möglichst bald aus dem Hause geben solle, die superbia, cupiditas und luxuria. Hohn und Spott, auch Kerker- 45 haft konnten ihn in seinem Thun nicht irre machen, so lange er sah, daß seine Worte Blitzen gleich einschlugen. Erst als seine Predigt, wie es schien, den Stachel verloren, so daß nur wenige sich um ihn sammelten, noch wenigere seiner Mahnung folgten, da zog er sich nach zweijähriger Wanderthätigkeit in die Stille seiner Pfarrei zurück. Als aber 1198 der Pariser Domsänger Peter, den Innocenz III. beauftragt hatte, in Frankreich 50 einen neuen Kreuzzug zu predigen, diese Pflicht von seinen alten Schultern auf die jüngeren, stärkeren seines Schülers Fulco übertrug, da weigerte er sich nicht lange, von neuem als Volksprediger aufzutreten, und mit ausdrücklicher Vollmacht des Papstes versehen, mit fast noch gewaltigerer Beredsamkeit,. als früher, von Gott begabt, meist von einigen Cisterzienser- und Prämonstratensermönchen begleitet: so ritt er als Buß- und Kreuz- 55 prediger von Ort zu Ort, nicht etwa durch Äußerlichkeiten Aufsehen erregend, denn er vermied schon den strengen Blick und redete nichts von anhaltendem Fasten und Ähnlichem mehr, kleidete sich stets nach der Sitte des Landes und schor sich zu öfteren Malen den Bart, aber durch das Wort allein wirkend in herzdurchdringender Weise auf Hoch und Gering. Und der Erfolg —? Auf dem Kapiteltage des Cistercienserordens 1201 konnte

er mit Thränen versichern, daß innerhalb der drei Jahre seiner Thätigkeit als Kreuzprediger 200000 das Kreuz von ihm empfangen hätten. Daß er aber nicht nur als Kreuzprediger, sondern auch als Bußprediger in großem Segen gewirkt, steht nach den Berichten seiner Zeitgenossen fest. Kaum glaublich ist, wie die Menge des Volkes an ihm hing. Allerdings hat der Ruf, er könne Wunder thun und Blinde, Stumme, Lahme heilen, außerordentlich viel dazu beigetragen, daß, sobald die Bewohner eines Ortes hörten, er nähere sich ihren Grenzen, Vornehme und Geringe ihm entgegeneilten und Tausende sich um ihn drängten. Zuweilen konnte er sich der Menge kaum erwehren; dann schlug er mit dem Stocke drein, und die Getroffenen murrten nicht, verehrten vielmehr das aus den Wunden fließende Blut als vom heiligen Manne gesegnet. Störte man ihn in seiner Predigt, so zögerte er nicht, alsbald über die Störer den Fluch zu sprechen; und als man ihm die Kleider, denen man Heilkraft zutraute, vom Körper reißen wollte, da lenkte er den Sturm auf einen anderen, indem er rief: Meine Kleider sind nicht gesegnet, ich will aber die Kleider jenes Mannes segnen. Daß die einen solche Energie bewunderten, die anderen solche Leidenschaftlichkeit tadelten, ist natürlich.

Als er mitten aus dieser Thätigkeit auf kurze Zeit zu seiner Erholung nach Neuilly zurückkehrte, erkrankte er daselbst an einem zehrenden Fieber, welches im März 1202 sein Leben endete. Auf seinen Wunsch wurde er in der neuerbauten Pfarrkirche zu Neuilly bestattet. Jahrhunderte hindurch hat man dort sein Grab erhalten und geschmückt, bis die Greuelscenen der Revolution auch dies Denkmal vernichteten. Dr. **Franz Dibelius.**

Fulda, Kloster. — Browei, Antiquitatum Fuldensium libri IV, Antwerpiae 1617; Codex diplom. Fuldensis, herausgegeben von E. F. J. Dronke, Cassel 1850; Traditiones et antiquitates Fuldenses, herausgegeben von E. F. J. Dronke, Cassel 1844; Eigil, V. Sturmii MG SS II, S. 365; Bruno Candid. V. Egilis ib. SS XV, S. 221; Kataloge der Äbte von Fulda ib. SS XIII, S. 272 u. 340; Annal. necrol. Fuld. ib. S. 161; Theotrochi diaconi ep. de ritu Fuld. missae celebr. NA IV. S. 409; Fr. Kunstmann, Hrabanus Maurus, Mainz 1841; Rettberg KG Deutschlands, Bd 1, Göttingen 1846; K. Arnd, Geschichte des Hochstifts Fulda, Frankfurt 1862; J. Gegenbaur, Das Kloster Fulda im Karolinger Zeitalter, 2 Hefte, Fulda 1871 und 1873; J. Gößmann, Beiträge zur Geschichte des Fürstenthums Fulda, Fulda 1857; J. Rübsam, Heinrich V. von Fulda, Fulda 1879; Hauck, KG Deutschlands, 1. Bd 2. Aufl. 1898, S. 564 ff.; Stein, Geschichte Frankens, 1. Bd 1884, S. 39; G. Fr. Büff. Verbreitung der evangel. Lehre im Stifte Fulda in ZhTh 1846. Vgl. d. A. Bonifatius Bd III, S. 301, 35, und Balthasar Abt, Bd II, S. 375, 46 und die dort angegebene Litteratur.

Während Bonifatius in Baiern wirkte, wurden ihm mehrere Knaben zur Erziehung und zum Unterricht übergeben; einer derselben war Sturm, aus einer edlen Familie in Noricum stammend. Diesen führte er eine Zeit lang auf Reisen mit sich und übergab ihn dann zum Unterricht einem Priester Wigbert im Kloster Fritzlar. Sturms Neigung trieb ihn zu dem Entschluß, sich einem strengen asketischen Leben in der Einöde zu widmen und Bonifatius, dem er sein Vorhaben entdeckte, gab drei Jahre, nachdem Sturm die Priesterweihe erhalten hatte, seine Zustimmung dazu, daß er im Walde Buchonia zwischen der Werra und dem mittleren Main eine geeignete Stätte suche. Sturm und zwei Genossen bauten zuerst an der Stelle, wo später das Städtchen und Kloster Hersfeld entstand, einige Hütten und hielten sich dort einige Zeit lang auf. Bonifatius aber billigte die Wahl des Ortes nicht und riet, wegen der Nähe der Sachsen, lieber einen entlegeneren Ort zu suchen. Nach längeren vergeblichen Wanderungen im Walde Buchonia fand Sturm endlich im Gaue Grabfeld an den Ufern der Fulda eine Stelle, die ihn durch ihre schöne Lage, die Güte des Bodens und die sanft ansteigenden Hügel so anzog, daß er nun den rechten Ort gefunden zu haben glaubte. Er eilte zu Bonifatius, um ihm den Fund zu verkündigen; dieser war mit der Wahl einverstanden und begab sich zu dem Herzog Karlmann, dem der Grund und Boden gehörte, um sich von ihm und einigen anderen fränkischen Großen denselben schenken zu lassen. Karlmann willfahrte sogleich, ließ den Schenkungsbrief ausstellen und bestimmte auch die Vornehmen, welche in der bezeichneten Gegend Besitzungen hatten, sie den Dienern Gottes zum Eigentum abzutreten. Sturm nahm mit sieben Gefährten am 12. März 744 feierlich Besitz von dem geschenkten Territorium; es war ein Bezirk von 8000 Schritt im Durchmesser. Alsbald wurde Hand angelegt zum Bau des dem Erlöser geweihten Klosters und zur Urbarmachung der Wildnis. Schon nach drei Jahren war das Kloster samt Kirche gebaut und große Waldstrecken zu fruchtbarem Ackerland umgeschaffen. Ehe die innere Einrichtung festgestellt wurde, beschloß man, einige Brüder auf Reisen zu schicken, um die berühmteren Klöster anderer Länder kennen zu lernen; Sturm selbst, der gleich bei Gründung des Klosters als deren

Abt eingesetzt worden war, reiste mit zwei Brüdern nach Italien und hielt sich besonders in Monte Cassino auf, welches damals unter dem Abte Petronax in neuer Blüte stand. Nach seiner Rückkehr vollzog er die innere Einrichtung Fuldas nach der Regel des hl. Benedikt. Bonifatius liebte die Stiftung und er suchte sie dadurch vor jeder Erschütterung zu sichern, daß er Papst Zacharias bat, sie unmittelbar unter die Leitung des römischen Stuhls zu stellen (ep. 87 S. 370). So ungewöhnlich eine solche Einrichtung im fränkischen Reiche war, so hat doch Zacharias durch sein früher angezweifeltes, jetzt fast allgemein als echt anerkanntes Privilegium vom 4. November 751 (s. Sickel in d. WSB 47 S. 597, Ölsner JB des fränkischen Reichs S. 58 ff. und Harttung, Dipl. hist. Forsch. S. 195 ff.) den Wunsch des Bonifatius erfüllt. König Pippin bestätigte im Juni 753 (Böhmer-Mühlbacher 70) die Exemtion und stellte das Kloster unter besonderen Schutz des Königs. Bonifatius blieb fortwährend in Beziehungen zu dem Kloster; sein Leichnam wurde nach seiner eigenen Verordnung dort beigesetzt. Er ruht unter einem steinernen Sarkophag, da wo jetzt der Haupteingang der Domkirche ist. In der Stadt Fulda ist ihm im Jahre 1843 ein von Henschel gearbeitetes unschönes Standbild errichtet worden. Nachdem die Stiftung gesichert war, vermehrte sich bald die Zahl ihrer Bewohner und ihr Besitz ansehnlich. Der Zwiespalt zwischen Lul von Mainz und Sturm, der sogar zur Entfernung Sturms (763—767) führte, hemmte den Aufschwung nur vorübergehend: dieser setzte sich, nachdem Sturm am 17. Dezember 779 gestorben war, unter Abt Baugulf 779—802 fort, wurde zwar unter Ratgar 802—817 durch Zwiespalt unter den Mönchen von neuem gestört (vgl. den Libell. supplex. in ASB IV, 1, S. 247; aber die treffliche Verwaltung Eigils 818—822 und besonders Hrabans 822—842 führte das Kloster zur höchsten Blüte. Der Grundbesitz hatte sich nicht nur durch Stiftungen Pippins und Karls d. Gr. ansehnlich vermehrt, sondern besonders durch außerordentlich viele Schenkungen von Privatpersonen: man hat später den Gesamtbesitz auf 15000 mansi berechnet (s. Trad. Fuld. S. 140 Nr. 62). Diese reichen Mittel wurden auf die zweckmäßigste Weise verwandt. Fulda wurde einer der frühesten Sitze der kirchlichen Kunst in Deutschland: schon unter Sturm wurde für das Bonifatiusgrab ein kostbarer Schrein aus Gold und Silber angefertigt, unter Baugulf baute Ratgar die Salvatorkirche, in der der Leichnam des Bonifatius beigesetzt war, und die Kirche auf dem Petersberg; als Ratgar selbst Abt geworden war, folgte der Bau der Marienkirche auf dem Bischofsberg und der Johanniskirche, Eigil errichtete den zierlichen Rundbau der Michaeliskirche, des einzigen unter diesen Bauten, der wenn auch nicht unverändert auf unsere Zeit gekommen ist. Diese rege Bauthätigkeit förderte auch die Blüte der Malerei und Plastik: gemalte und musivische Bilder, Altarbaldachine und Reliquienschreine, Prachthandschriften und kirchliche Geräte wurden unermüdlich hergestellt. Hier scheint die Zeit Hrabans am fruchtbarsten gewesen zu sein. Auch Handwerker suchte man heranzubilden, besonders solche, welche für die nächsten Bedürfnisse des Klosters sorgen konnten, wie Schneider, Linnen- und Wollenweber, Gerber, Pergamentmacher, Schreiner, Gold- und Silberarbeiter u. s. w.

Die Bedeutung Fuldas für Deutschland beruht indes nicht nur auf dieser Kunstpflege, sondern hauptsächlich auf der wissenschaftlichen Thätigkeit, die dort geübt wurde. Die Klosterschule, wohl bald nach der Gründung des Klosters eingerichtet, wurde die erste Pflanzstätte theologischer Gelehrsamkeit in Deutschland. Ihre Blütezeit erlebte sie unter der Leitung des Habranus Maurus (s. d. A.), des ersten gelehrten Theologen deutscher Abkunft, der, in Fulda erzogen und gebildet, eine lange Reihe von Jahren als Lehrer und Vorstand der Schule und zuletzt als Abt sehr segensreich in Fulda wirkte. Der Unterricht wurde von 12 Mönchen erteilt, welche Senioren hießen und unter einem Magister standen, der die Studienweise vorschrieb. Die Unterrichtsfächer waren die sogenannten freien Künste, Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Physik und Astronomie, die theologischen Wissenschaften, und was besonders beachtet zu werden verdient, die deutsche Sprache. Die Schüler bestanden nicht nur aus künftigen Geistlichen, sondern auch aus anderen jungen Leuten, die sich einem weltlichen Berufe widmen wollten. Unter den geistlichen Schülern zur Zeit Hrabanus finden wir mehrere, die sich in der Folge durch litterarische Thätigkeit einen Namen gemacht haben, wie Walahfried Strabo, später Abt zu Reichenau, Servatus Lupus, Otfried, der Verfasser des Krist, Rudolf und Meginhard, Mönche zu Fulda, Probus, Mönch zu St. Alban in Mainz. Unter den Laienschülern bemerken wir den Enkel Karls des Großen, Bernhard, den nachherigen König von Italien. Der Andrang von Schülern war so groß, daß nur der kleinere Teil der sich Meldenden aufgenommen werden konnte. Fulda wurde der Mittelpunkt der gelehrten Bildung in Deutschland. Es besaß auch eine für jene Zeit ansehnliche Bibliothek, zu welcher schon

Karl d. Gr. den Grund gelegt hatte, und die namentlich Hraban bedeutend vermehrte. Er rühmt von derselben, daß alles, was Gott von heiliger Schrift durch fromme Worte von der Burg des Himmels auf den Erdkreis unter die Menschen gesandt, und alles, was die Weisheit der Welt zu verschiedenen Zeiten zu stande gebracht habe, dort zu finden sei. Er selbst vermehrte die Sammlung durch eigene gelehrte Werke, auch andere Mönche schrieben 5 Kommentare zu der heiligen Schrift, veranstalteten Anthologien aus den Schriften der Väter, sammelten Parallelstellen und machten kunstreiche Abschriften.

Nach Hrabanus nahm die wissenschaftliche Bedeutung Fuldas ab und erreichte jene Höhe nie wieder. Die späteren Äbte (vgl. die Liste derselben bis 916 und 1096 MG SS XIII, S. 272 und 340) thaten zwar noch manches für die Pflege der Wissenschaften, aber 10 wir sehen weder hervorragende Leistungen, noch berühmte Gelehrte von Fulda ausgehen. Der bedeutendste Schriftsteller, der später aus der Schule von Fulda hervorging, ist Williram (s. d. A.), eine von Lambert gelobte Geschichte der Abtei (s. Instit. Herveld. ecc. S. 313) ist nicht auf uns gekommen. Nach dem Neubau der Abteikirche durch Abt Hadamar (geweiht 948 Flod. ann. zu d. J. SS III, S. 398) scheint auch die Kunstfertigkeit er- 15 lahmt zu sein. Dieser Rückgang ist verständlich angesichts des Verfalls der Disziplin und des Besitzstandes; die Reform von 1013 führte zu keiner durchgreifenden Besserung (s. Ann. Quedlinb. z. d. J. S. 82, vita Bard. 2 SS XI, S. 324). Lamberts Erzählungen geben ein Bild äußeren und inneren Zerfalles (Ann. z. 1063 S. 82 ff. vgl. z. 1075 S. 216); das bestätigt auch Ekkehards Notiz z. J. 1116: O effusum calicem furoris 20 Dei! Locupletissimum illud et per totam Germaniam famosissimum ac principale cenobium Fuldense usque ad ultimam redactum est inopiam victus etiam necessarii. Erst die ergreifende Thätigkeit des Abts Markward (1150—1165) brachte wieder einigermaßen Ordnung in den verwirrten Besitzstand (Tradit. S. 153 Nr. 76). Auch die Thätigkeit der späteren Äbte galt vornehmlich der Sicherung des Fuldischen Be- 25 sitzes gegen die Raublust des Adels; aber erst Berthous IV. von Bimbach 1274—1286 gelang es wenigstens einen Teil des Raubes ihm zu entwinden. Freilich vergeblich; denn Rudolf von Habsburg bewies das erbliche Talent der Habsburger, stets das Verkehrte zu thun, indem er der Klage der Räuber nachgebend dem Abt die Verwaltung entzog. Was Bertho somit nicht auszuführen vermochte, führte Abt Heinrich V. von Weilnau 1288—1313 30 durch: er sicherte damit die fürstliche Stellung der Abtei. Im 14. Jahrhundert wurde das Kloster durch einen Aufstand der im Reichtum übermütig gewordenen Bürger von Fulda bedroht, die unter Anführung des Klostervogtes, Graf Johann von Ziegenhein, 1331 einen Angriff auf die Abtei machten und einen Teil derselben zerstörten und plünderten. Der Abt Heinrich von Homburg leistete mit einem Teil seiner Leute helden- 35 mütigen Widerstand, die Angreifer zogen sich zurück und der Abt wurde später mit Hilfe des Erzbischofs von Trier der Aufständischen vollständig Meister; die Urheber wurden teils mit dem Tode, teils mit Einziehung ihrer Güter bestraft. Im Jahre 1513 wurde die benachbarte Abtei Hersfeld mit Fulda vereinigt. Die Ideen der Reformation fanden auch im Gebiete des Stiftes Eingang und die Äbte hatten große Mühe, sich derselben zu er- 40 wehren. Dem Abt Johannes wurde 1542 eine Reformationsordnung aufgedrungen, welche wenigstens manche protestantische Elemente enthielt und einer immer weiteren Ausbreitung der evangelischen Lehre Raum verschaffte. Erst um 1573 konnte von dem Abte Balthasar mit Erfolg die Gegenreformation begonnen werden (s. Bd II S. 375, 46); im 30jährigen Krieg war es mehremale nahe daran, daß die Protestanten im Stifte die Oberhand ge- 45 wonnen hätten. Als der Landgraf von Hessen, Wilhelm V., am 12. August 1631 einen Vertrag mit Gustav Adolf abschloß, erhielt er das Stift Fulda als schwedisches Lehen und war nun bemüht, die Ausbreitung der evangelischen Konfession im Fuldischen nach Kräften zu fördern. Wo man es wünschte, wurden evangelische Geistliche eingesetzt. Aber nach der Niederlage bei Nördlingen mußte der Landgraf das Stift Fulda aufgeben und katho- 50 lische Äbte konnten nun wieder aufkommen. Am 5. Oktober 1752 erhob Papst Benedikt XIV. die Abtei zu einem exemten Bistum (s. die Bulle In apostol. dignit. im Bullarium Benedikts Bd III S. 26). Durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 wurde das Stift als weltliches Fürstentum dem Prinzen von Oranien zugeteilt, 1809 aber von Napoleon dem Großherzogtum Frankfurt einverleibt, 1815 von Preußen besetzt 55 und bald darauf dem Kurfürstentum Hessen-Kassel zugewiesen, mit welchem es 1866 Preußen einverleibt worden ist.

Klüpfel † (Hauck).

Fulgentius Ferrandus, Diakon zu Karthago, gest. vor 547. — Ausgaben: Edit. princ. der sämtl. Werke von P. F. Chifflet, Dijon 1649, abgedruckt in MSL 67, 8?? bis 962. Die Vita des Fulgentius von Ruspe in MSL 65, 117—150; die beiden Briefe

Fulgentius R. auch unter dessen Briefen in MSL 65, 378—80. 392—94; der Brief an Eugippius vollständig nur bei A. Mai, Scriptor. Vet. Nov. Coll. III, 2, 169—184; 5 bisher unbekannte Briefe veröffentlichte A. Reifferscheid aus einem Cod. Cas. in Anecdota Casinensia (Ind. Schol. Vratislav. per hiem. a. 1871—72) 5—7. — Litteratur: J. A. Fabricius, Bibliotheca lat. med. et inf. aet. 2, Hamb. 1734, 658—660; F. Maaßen, Gesch. d. Quellen und d. Litt. d. kanon. Rechts 1, Graz 1870, 799—802; H. R. Reynolds in DchrB 2, 583 f.; O. Bardenhewer, Patrologie. Freibg. 1894, 575 f.

Vom Leben des Fulgentius Ferrandus ist nur bekannt, daß er mit seinem Freunde (oder Verwandten) und Lehrer, dem Bischof Fulgentius von Ruspe (s. d. A.) das Los der Verbannung aus Afrika unter dem Vandalenkönig Thrasamund teilte, mit F. in Calaris auf Sardinien in klösterlicher Gemeinschaft lebte und mit ihm 523 nach Afrika zurückkehrte. Er starb als Diakon zu Karthago, vor 547, da Facundus von Hermiane (s. d. A. Bd V S. 733) in seiner um diese Zeit geschriebenen defensio trium capitulorum (4, 3; MSL 67, 624) ihn als laudabilis in Christo memoriae bezeichnet. Abgesehen von der ihm mit großer Wahrscheinlichkeit zuzuschreibenden Vita des Fulgentius v. R. (s. d. A.) besitzen wir von ihm eine Anzahl von Briefen oder Sendschreiben, die sich (mit Ausnahme der von Reifferscheid herausgegebenen) auf dogmatische oder ethische Fragen beziehen. Zwei an Fulgentius gerichtete und von ihm beantwortete Schreiben enthalten Anfragen über die Taufe eines Mohren, über theologische und christologische Fragen, über die Einsetzung des Abendmahles u. s. w.; zwei weitere ad Severum Scholasticum Constantinop. und ad Anatolium Diaconum Rom., ca. 533 abgefaßt beziehen sich auf den Theopaschitenstreit, (de duabus in Christo naturis et quod unus in trinitate natus passusque dici possit); einer an den Abt Eugippius, den bekannten Schüler und Biographen des h. Severinus, gerichtet, handelt de essentia trinitatis et duabus Christi naturis und bekämpft die Arianer; der Paraeneticus ad Reginum Comitem (vgl. u. S. 318, 42) enthält Lebensregeln für einen christlichen Offizier (qualis esse debeat dux religiosus in actibus militaribus seu de septem regulis innocentiae), wohl kurz nach 533 geschrieben. Am bekanntesten endlich und kirchengeschichtlich interessantesten ist das Sendschreiben an die beiden römischen Diakonen Pelagius und Anatolius aus Anlaß des Dreikapitelstreites (s. d. A. Bd V S. 21 f.) mit dem Titel: pro epistula Ibae ep. Edess. adeoque de tribus capitulis conc. Chalced. adv. Acephalos. Von dem römischen Bischof Vigilius (s. d. A.) zu einem Gutachten über die sog. Drei Kapitel aufgefordert, spricht sich F. hier im Jahre 546 sehr entschieden gegen die beabsichtigte Verdammung aus und zwar aus drei Gründen: 1. die Autorität allgemeiner Konzilien, denen die erste Stelle nach der hl. Schrift gehöre, dürfe nicht durch nachträgliche Retraktation wankend gemacht werden; 2. eine Exkommunikation Verstorbener sei unstatthaft; 3. ein einzelner dürfe nicht seiner Ansicht durch Unterzeichnung vieler ein Ansehen verschaffen, das nur der hl. Schrift gebühre und durch das der freien Entscheidung anderer vorgegriffen würde. Diese Schrift stärkte die nordafrikanischen Bischöfe nicht wenig in ihrer oppositionellen Haltung. Die 5 Reifferscheidschen Briefe an Bischof Felician von Ruspe, an einen Abt und Presbyter Felix, an einen Presbyter Lampadius, an Eugippius und an Junilius, den Verfasser der Schrift de partibus divinae legis, sind unerheblichen, persönlichen Inhaltes. Außer diesen Briefen ist erhalten die Breviatio canonum, eine für die Quellengeschichte des Kirchenrechts sehr wichtige, ca. 540 verfaßte übersichtliche Zusammenstellung des damals in Nordafrika geltenden Kirchenrechtes aus griechischen und afrikanischen Synodalbeschlüssen, nach den Materien geordnet, in 232 Nummern mit summarischer Inhaltsangabe. **Wagenmann † (G. Krüger).**

Fulgentius, Bischof von Ruspe, gest. um 533. — Ausgaben: Edit. princ. W. Pirkheimer und J. Cochläus, Hagenau 1520 Fol.; beste Ausg. von L. Mangeant, Paris 1684, 4° (abgedruckt in MSL 65, 105—1018; die Vita 117—150); Sonderausgabe der Schrift de fide ad Petrum von H. Hurter in Sanctor. Patr. Opusc. Tom. 16, der Briefe (1—18, darunter 5 an F. gerichtete) und der Vita in Tom. 45 und 46. Deutsche Uebersetzung der Vita von A. Mally, Wien 1885. — Litteratur: J. A. Fabricius, Bibliotheca lat. med. et inf. aet. 2, Hamb. 1734, 661—672; die Patrologien (bes. Feßler-Jungmann II, 2, Oenip. 1896, 398—432 und Bardenhewer 574 f.) und Dogmengeschichten; G. F. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus 2, Hamb. 1833, 369—393; F. Görres, Beiträge z. Kirchengeschichte des Vandalenreiches, in ZwTh 36, 1, 1893, 500—511 (zur Lebensgeschichte des F.); H. R. Reynolds in DchrB 2, 576—583; C. F. Arnold, Caesarius v. Arelate, Lpz. 1894, passim; G. v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, Münst. 1898, 45—50. Ueber „das carthaginiensisch-afrikanische Symbol nach F. von R.“ handelte C. P. Caspari, Ungedruckte u. s. w. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 2, Christ. 1869,

245—264; dazu vgl. F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 140f. Zur Textkritik der unechten Schrift adv. Pintam vgl. J. Klein, über eine Handschrift des Nikolaus von Cues, Berlin 1866, 143—145.

Über die wechselvollen Schicksale des Fulgentius von Ruspe sind wir durch die ausführliche Lebensbeschreibung gut unterrichtet, die bald nach dem Tode des Bischofs ein 5 nicht genannter Schüler, vermutlich der Diakon Fulgentius Ferrandus von Karthago (s. d. A.), verfaßt und dem Bischof Felicianus von Ruspe, dem Nachfolger des Fulgentius, gewidmet hat. F. wurde sehr wahrscheinlich im Jahre 468 zu Telepte in Nordafrika aus senatorischer Familie geboren. Nach seines Vaters Claudius frühem Tode sorgte seine Mutter Mariana für eine gute christliche Erziehung und gelehrte Ausbildung auch im 10 Griechischen: den ganzen Homer soll er auswendig gekonnt haben. Wegen seiner Kenntnisse und praktischen Tüchtigkeit bekam er bereits in jungen Jahren das Amt eines Steuereinnehmers (procurator), trat dann aber, besonders durch die Lektüre augustinischer Schriften angeregt, gegen den Wunsch der mit leidenschaftlicher Liebe an ihm hängenden Mutter, in ein Kloster in der Provinz Byzacene ein, wo er sich strengsten 15 Uebungen und Kasteiungen unterwarf. Durch die unter dem heidnischen Vandalenkönig Thrasamund (496—523) mit erneuter Heftigkeit ausgebrochenen Katholikenverfolgungen, unter denen er auch persönlich schwer zu leiden hatte, wurde er zuerst in ein anderes Kloster vertrieben, dann zu einer Reise ins Ausland veranlaßt. Da sein Wunsch, zu den ägyptischen Mönchen in die Wüste zu gehen, sich nicht verwirklichen ließ, begab er sich 20 nach Sizilien und Rom, wo er im Säkularjahre 500 die Märtyrerstätten besuchte und den König Theodorich sah. Nach seiner Rückkehr in die Heimat lebte er eine Zeit lang als Mönch in einem kleinen Inselkloster, wurde dann zum Abt und Priester geweiht und trotz des vom König erlassenen Verbotes katholischer Ordinationen im Jahre 508 (507) zum Bischof von Ruspe in der Provinz Byzacene gewählt. Kaum hatte er, unter Beibehaltung 25 mönchischer Tracht und Lebensweise, angefangen, mit großem Eifer sich seinem bischöflichen Amte zu widmen, so traf ihn mit mehr als 60 anderen katholischen Bischöfen Nordafrikas das Los der Verbannung. Auf der Insel Sardinien, wohin er sich mit den meisten Vertriebenen begab, eröffnete sich ihm ein neues Feld praktisch-kirchlicher und theologisch-litterarischer Thätigkeit: er nahm sich der Landeseinwohner an, sorgte für die Armen, 30 gründete auch hier wieder zu Calaris mit zweien seiner Mitbischöfe ein monasterium clericorum nach Augustins Regel und führte eine ausgedehnte Korrespondenz, besonders mit Rom und Nordafrika. Obwohl der jüngste der vertriebenen Bischöfe, war er doch ihre lingua und ihr ingenium, ihr Ratgeber und Wortführer bei verschiedenen, an sie gelangenden dogmatischen und praktischen Anfragen, Konzipient ihrer gemeinsamen Schreiben 35 und Gutachten. Einmal, wahrscheinlich 515, berief ihn der Vandalenkönig, der selbst eine Liebhaberei für theologische Streitfragen hatte, zum Zweck einer Disputation mit den Arianern nach Karthago zurück; er hoffte, durch Widerlegung der orthodoxen Argumente des F. dem Arianismus einen glänzenden Triumph zu bereiten. Da dies mißlang, vielmehr die arianischen Bischöfe von dem Einfluß des orthodoxen Bischofs Gefahr für ihre 40 Sache fürchteten, wurde F. aufs Neue nach Sardinien verbannt. Seit 520 wurde er durch ein an ihn und seine Mitverbannten gerichtetes Schreiben der skythischen Mönche (s. d. A. Semipelagianismus und Theopaschiten) in die damals die Kirche des Morgen- und Abendlandes bewegenden christologischen und anthropologischen Fragen hineingezogen. Erst der Tod Thrasamunds im Mai 523 und die Thronbesteigung des milden, den Ka- 45 tholiken geneigten Hilderich ermöglichte ihm endgiltig die Rückkehr nach Afrika; mit Jubel wurde er in Karthago und Ruspe empfangen und verbrachte hier das Ende seines Lebens ungestört in eifriger pastoraler, episkopaler und litterarischer Thätigkeit. Etwa ein Jahr vor seinem Tode zog er sich plötzlich von allen Geschäften zurück, begab sich mit wenigen Begleitern in das Inselkloster Circina an der nordafrikanischen Küste, um sich mit Gebet, 50 Fasten und anderen frommen Übungen auf die Ewigkeit vorzubereiten, mußte aber diesen Ruhesitz nochmals mit seinem Kloster in Ruspe vertauschen, wo er im 65. Lebensjahr, vielleicht am 1. Januar 533, starb, nicht lange vor der Eroberung Nordafrikas durch die Byzantiner. Auf dem Totenbett hat er oft gebetet: Herr, gieb mir hier Geduld, dort sei mir gnädig. 55

Als Bestreiter des Arianismus und des Semipelagianismus, als Vorkämpfer der orthodoxen Trinitätslehre, Christologie und Gnadenlehre hat Fulgentius erfolgreich gewirkt. In sein eigenes Leben hat der Kampf mit dem Arianismus, in die dogmatische Entwickelung der Kirche seine Bekämpfung des Semipelagianismus am meisten eingegriffen. Insbesondere hat F. durch seine treue und tüchtige, ebenso entschiedene wie maßvolle, den be- 60

denklichen Konsequenzen der Prädestinationslehre vorsichtig ausweichende Verteidigung dem Augustinismus zuletzt wieder größere Anerkennung im Abendlande verschafft und seinen wenigstens nominellen Sieg über den Semipelagianismus vorbereitet. Um seines dogmatischen Standpunktes wie um seiner persönlichen und schriftstellerischen Vorzüge willen
5 ist F. von Zeitgenossen und Nachwelt viel gepriesen worden. Sein Biograph erwähnt seine sapientia, iustitia, probitas, misericordia. Isidor von Sevilla, der ihm in seinem Werkchen de viris illustribus einen längeren, auf selbstständiger Kenntnis beruhenden, Abschnitt (27) gewidmet hat, nennt ihn in confessione fidei clarus, in scripturis divinis copiosissime eruditus, in loquendo quoque dulcis, in docendo ac dis-
10 serendo subtilis. Der deutsche Mönch Gottschalk (s. d. A.) schöpfte besonders aus seinen Schriften, aus denen er stundenlang zu zitieren vermochte, seine Lehre von der doppelten Prädestination; man hieß ihn einen alter Fulgentius (Arnold 365). Teuffel nennt in seiner römischen Litteraturgeschichte (§ 480) die Schreibweise des Fulgentius nüchtern und trocken.

15 Die Schriften des Bischofs sind überwiegend dogmatisch-polemischen Inhaltes (sorgfältige Inhaltsangaben bei Feßler und Wiggers). Der Abfassungszeit nach lassen sie sich etwa in folgende Gruppen teilen: 1. aus der Zeit zwischen der ersten Rückkehr aus dem Exil (515) und der zweiten Verbannung (519): Contra Arianos liber unus oder Responsio ad obiectiones Arianorum (wohl identisch mit dem von Isid. l. c. er-
20 wähnten liber altercationis); Ad Trasimundum regem ll. III; Responsio adv. Pintam (nicht erhalten, der MSL 707—720 abgedruckte Liber pro fide catholica adv. Pintam Episc. Arianum ist unecht); Liber de spiritu sancto (verloren bis auf zwei kleine Bruchstücke); 2. aus der Zeit des zweiten Exiles (519—523): Ad Monitum ll. III (de duplici praedestinatione Dei, una bonorum ad gloriam, altera ma-
25 lorum ad poenam); De remissione peccatorum ad Euthymium ll. II; Ad Probam Epp. II (Nr. 3 und 4, de virginitate et humilitate und de oratione ad Deum et compunctione cordis; die letztere vielleicht identisch mit einem der beiden [sonst verlorenen] libelli de ieiunio et oratione, die Vit. 51 genannt sind); Ad Gallam viduam Ep. (Nr. 2); Ad Theodorum senatorem Ep. (6) de conversione a sae-
30 culo; Epist. (1) de coniugali debito et voto continentiae a coniugibus emisso; Ad Eugyppium Ep. (5) de caritate; Ad Venantiam Ep. (7) de recta poenitentia et futura retributione; Ad Donatum Ep. (8 oder liber) de fide; Epist. (17) ad Petrum Diaconum oder Liber de incarnatione et gratia Domini nostri J. Chr. (an die skythischen Mönche, vgl. oben, im Namen von 15 bischöflichen Genossen ge-
35 richtet); Contra Faustum (von Reji, s. d. A. Bd V S. 682 ff.) ll. VII de gratia Dei et hum. mentis lib. arbitrio (verloren; noch der Oratorianer Vignier hat angeblich [! Dupin, Nouv. Bibl. 4, 59] eine Handschrift besessen); 3. aus der Zeit nach der zweiten Rückkehr (523): de veritate praedestinationis et gratia Dei ad Joannem et Venerium ll. III; Epist. (15) ad J. et V. de gratia Dei et humano arbitrio; Contra
40 Fabianum haereticum Arianum ll. X (39 Bruchstücke erhalten); Liber ad Victorem Ar. sermonem Fastidiosi Ariani (vgl. dazu die als Nr. 9 unter den Briefen des Fulgentius gedruckte Epist. Victoris ad Fulg.); Epist. (18) ad Reginum Comitem (über die Menschwerdung; zum Adressaten s. oben S. 316, 24); 4. incerti temporis: De fide ad Petrum oder Regula verae fidei (die bekannteste und praktisch
45 wertvollste Schrift des F.); De trinitate ad Felicem Notarium; Liber ad Scarilam de incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore; Epp. II (Nr. 12 u. 14) ad Ferrandum Diaconum (vgl. den A.). Endlich 10 Predigten verschiedenen Inhalts. Im Anhang der Werke ist auch das unechte Schriftchen de praedestinatione et gratia und eine große Zahl fälschlich unter F.s Namen gehender Sermone abgedruckt.
50 Der dem F. von manchen zugeschriebene Liber absque literis de aetatibus mundi et hominis, eine christliche Weltgeschichte, so abgefaßt, daß in jedem der 23 Bücher, aus denen das Ganze bestand (nur 13 sind erhalten), je ein Buchstabe des Alphabets nicht vorkommt, stammt von seinem Namensvetter und Zeitgenossen, dem Grammatiker Fabius Planciades Fulgentius (s. darüber Teuffel a. a. O. § 480 Nr. 10).

55 **Wagenmann † (G. Krüger).**

Fuller, Andrew, gest. 1815. — Litteratur: J. Ryland, The Life and Death of the Rev. Andrew Fuller, late Pastor of the Baptist Church at Kettering, and Secretary to the Baptist Missionary Society, from its Commencement, in 1792, chiefly extracted from his own Papers, London 1816. Memoir, von seinem Sohn, A. G. Fuller, im ersten

Band der amerik. Ausgabe seiner Werke und öfter; Biographie von J. W. Morris, London 1830, und seinem Enkel T. E. Fuller, London 1863. Fullers Werke wurden in England und den Vereinigten Staaten vielfach neu aufgelegt.

Andrew Fuller wurde geboren in Cambridgeshire, Engl., am 6. Februar 1754 und starb zu Kettering am 7. Mai 1815. Sein Vater war Landmann in behaglichen Umständen, ohne religiöse Interessen bis nahe vor seinem Tode. — Nach langen schmerzlichen Kämpfen legte F. das Bekenntnis ab, die Wiedergeburt durch den hl. Geist erfahren zu haben ungefähr November 1769; daraufhin wurde er im April 1770 in der kleinen Gemeinde der Partikularbaptisten zu Soham getauft. Die Partikularbaptisten jener Zeit waren in eine unevangelische Art von Hypercalvinismus geraten, der in manchen Fällen zu antinomistischen Anschauungen führte. Sie leugneten vollständig die menschliche Freiheit, und hielten es für ketzerisch, die Sünder zur Annahme des Evangeliums einzuladen. Die entgegengesetzte Anschauung wurde in der Gemeinde von Soham bald, nachdem F. Mitglied geworden war, laut. In einem Privatgespräch hatte der dortige Pastor die Bemerkung gemacht: „Wir können uns vor öffentlicher Sünde selbst bewahren, und was unsere äußeren Handlungen anlangt, so haben wir die Macht, Gottes Willen zu folgen oder ihm zu widerstreben." — Infolgedessen wurde der Pastor, dem Fuller sehr ergeben war, genötigt, sich 1771 zurückzuziehen. F., der tiefes Interesse an den großen theologischen Fragen der Zeit nahm, begann nun die Litteratur beider Seiten zu lesen. Da die Kirche lange ohne Pastor blieb, so fing er an gelegentlich, zum erstenmal 1772, seine Gaben zu gebrauchen; schon 1774 wurde er Pastor der Kirche. Obgleich er nur die gewöhnliche Bildung erhalten hatte, so hatte er doch über manche theologische Fragen schon tief nachgedacht; seit dem Eintritt in das Pfarramt widmete er sich mit dem größten Fleiß theologischen Studien, einschließlich der griechischen und hebräischen Sprachen zum Zweck biblischer Exegese. Er wurde einer der ausgezeichnetsten Schriftsteller auf dem dogmatischen und polemischen Gebiet. Bald gewann er die Überzeugung, daß die herrschende Richtung der calvinistischen Lehre, vertreten durch Schriftsteller wie John Gill und John Brine, irrtümlich und höchst verderblich sei. Gefördert wurde seine innere Entwickelung durch die evangelische Erweckung, die Frucht der Thätigkeit Whitefields, Wesleys und anderer. Die Partikularbaptisten hatten sich von der Bewegung ferngehalten und stellten sich je länger je mehr in entschiedenen Gegensatz gegen den Methodismus. Die arminianischen Generalbaptisten waren im allgemeinen dem Socinianismus zugefallen, doch wurde ein Teil durch Dan. Taylor, der in den Wesleyanischen Versammlungen bekehrt worden war, zu einer neuen Gemeinschaft gesammelt, die zu einer aggressiven evangelisierenden Partei wurde. Durch diese Einflüsse, und hauptsächlich durch das Studium der Schriften des puritanischen Theologen John Owen und des amerikanischen Theologen Jonathan Edwards wurde F. gänzlich für eine gemäßigtere Form des Calvinismus gewonnen, welche sehr geeignet war, auf die Baptisten in England und Amerika einzuwirken. Die weithin sich erstreckende Annahme, die sie fand, machte einerseits das große ausländische Missionswerk möglich, das durch Carey begonnen wurde, andererseits die heimische aggressive Evangelisation, welche seitdem die genannte kirchliche Gemeinschaft charakterisiert. Im Jahre 1784 veröffentlichte er eine Flugschrift, betitelt „The Gospel Worthy of all Acceptation". Sie wurde häufig wieder gedruckt und fand weite Verbreitung unter Dissenters und Gliedern der evangelischen Partei in der Staatskirche. — F. behandelte in ihr die Verpflichtung des Menschen voll zu glauben und von Herzen anzunehmen, was auch immer Gott offenbart. — Evangelischer Calvinismus ist hier in einer höchst praktischen Form vorgetragen. Die natürliche Folge dieser Schrift war die Erweckung des Interesses für die Ausbreitung des Evangeliums. F. wurde dadurch mit den Hyper-Calvinisten und Arminianern in Streit verwickelt, welche beide zu beweisen suchten, daß seine Lehre logischerweise zum Arminianismus führen müsse. Zur Beantwortung dieser Kritiken verfaßte er einige wertvolle Schriften. — Eines der wichtigsten seiner polemischen Werke ist: „The Calvinistic and Socinian Systems Examined and compared to their Moral Tendency: in a Series of Letters addressed to the Friends of Vital and Practical Religion", herausgegeben 1792. Auch diese Abhandlungen riefen Kritiken und Erwiderungen hervor. Im Jahre 1800 erschien die Schrift: „The Gospel its own Witness: or the Holy Nature and Divine Harmony of the Christian Religion, Contrasted with the Immorality and Absurdity of Deisme", ein Werk, das als sein Hauptbeitrag zu christlicher Apologetik betrachtet werden kann. Seine Schriften über Sandemanianismus wurden hervorgerufen durch die Beobachtungen, die er während mehrerer Besuche in Schottland im Dienst der ausländischen Missionsgesellschaft, über den schlechten Einfluß der Lehre

von Glas und Sandeman auf die schottischen Baptisten und Independenten gemacht hatte. Da der Sandemanianismus nicht allein die Lehre und Praxis der schottischen Baptisten tief beeinflußt hat, sondern auch ein wichtiger Faktor in der großen, durch Alexander Campbell in den vereinigten Staaten geführten Bewegung war, ist Fullers Polemik von hohem Einfluß geworden.

Fuller war einer der Gründer und weitaus der einflußreichste Förderer der baptistischen Missionsgesellschaft. Dabei fand er die hingebendste Mitarbeit von John Ryland, John Sutcliffe und Samuel Pearce, seinen intimsten Freunden. Als Sekretär der Gesellschaft verwandte er einen großen Teil seiner Zeit auf den Briefwechsel mit den Missionaren und den Freunden der Mission in der Heimat, auf jährliche Sammelreisen, wobei er fünfmal Schottland besuchte, 1799—1813, und auf Verhandlungen mit der Regierung über die Zulassung und den Schutz der Missionare in Indien. — Überall war er herzlich willkommen geheißen, bei jeder Kirchengemeinschaft evangelischer Christen, einschließlich der verschiedenen Parteien der schottischen Presbyterianer und evangelisch Gesinnten in England. Der Einfluß, welchen er durch seine beredte und ernste Vertretung der Missionssache auf alle Parteien ausübte, war höchst wichtig; er hob auch das Ansehen der Baptisten in der öffentlichen Meinung und machte sie selbst dessen würdiger. Von 1782 bis zu seinem Tode war F. Pastor der Kirche zu Kettering, deren Name unzertrennlich verknüpft ist mit der Missionssache. **Albert H. Newman.**

Fuller, Richard, gest. 1876. — Litteratur: J. H. Cuthbert, Life of R. Fuller, New-York 1879; Cathcart's Baptist Encyclopaedia, s. v. Eine Auswahl von Fullers Reden wurde in Baltimore in 3 Bänden, kurz nach seinem Tode, veröffentlicht.

R. Fuller war Sohn eines wohlhabenden Baumwollpflanzers. Er war geboren zu Beaufort in Süd-Carolina im April 1804 und wurde aufgezogen als Glied der Episkopalkirche. Seine Bildung fand er an der Harvard-Universität. Von 1820 an studierte er die Rechte, wurde dann zur Advokatur zugelassen und hatte als Anwalt großes Ansehen erlangt, als er in einer baptistischen Versammlung bekehrt wurde 1832. Er beschloß sofort sein Leben dem Dienst am Worte Gottes zu weihen und wurde im selben Jahre Pastor der Baptistenkirche in Beaufort. Bald wurde er weit bekannt als einer der beredtesten und einflußreichsten Prediger dieser Gemeinschaft. Er nahm tiefes Interesse an ihrem Missions- und Erziehungswerk und wurde bald eine der hervorragendsten Persönlichkeiten in den großen nationalen Gemeinschaftsversammlungen. Während die Frage der Sklaverei den Norden und Süden trennte, arbeitete er mit allem Ernst daran, eine Spaltung der Baptisten des Nordens und des Südens zu verhindern, er aber vereinigte sich mit seinen südlichen Brüdern in der Organisation der baptistischen Konvention des Südens 1845. — Obwohl er viele der Übel der Sklaverei anerkannte, verteidigte er dieselbe (in einer litterarischen Verhandlung mit Francis Wayland 1844) als eine bestehende Einrichtung, für welche die Sklavenhalter der Gegenwart nicht speziell verantwortlich seien, in welcher sie ihr Eigentum angelegt hätten und die durch die Bibel gebilligt werde. Im Jahre 1846 war er an das Pfarramt in Baltimore berufen, welche Gemeinde eine der stärksten und einflußreichsten Kirchen der Baptisten wurde. Als Redner wurde er mit den großen Staatsmännern Webster und Clay verglichen und als geistlicher Staatsmann war sein Einfluß während einer Reihe von Jahren unübertroffen. Sein Tod erfolgte im Oktober 1876. **Albert H. Newman.**

Funck, Johann, † 1566. — Schriften: Funck gab das zuerst von Melanchthon edierte Chronikon J. Carions mit Fortführung heraus 1546. (Ueber die Ausgaben, auch eine plattdeutsche, s. Strobel, Miscellaneen litter. Inhalts VI, S. 141—206 vgl. Corp. Ref. XII, 701 f.). Von seiner Chronologia ab orbe cond. erschien der erste Teil 1545, vollendet ist sie in Königsberg 1552, dann öfter aufgelegt und weiter fortgeführt. (Vgl. Buck, Lebensbeschr. derer verstorb. preuß. Mathematici, Königsb. u. Leipz. 1764, S. 14 ff.). — Der 46. Psalm allen frommen Christen . . zu Trost ausgelegt, Königsb. 1548, 4°; der 103. Psalm . . gepr. und ausgel., ebd. 1549; der 9. Psalm gepredigt und ausgel., ebd. 1551; Auszug u. kurzer Bericht von der Gerechtigkeit der Christen für Gott, ebd. 1552; Wahrhaftiger und gründlicher Bericht, wie und was Gestalt die ärgerliche Spaltung von der Gerechtigkeit des Glaubens sich anfänglich im Lande Preussen erhoben 2c., ebd. 1553; der Patriarchen Lehre und Glauben, das ist, was die alten Väter 2c., ebd. 1554; Vier Predigt von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben für Gott 2c. Item kurtze Bekenntniß 2c., ebd. 1563. — Litteratur s. bei den Artt. Albrecht von Brandenb. (1, 310) und Osiander, und dazu: Acta Borussica III, Königsb. u. Leipz. 1736. M. Töppen, Zur Gesch. der ständischen Verhältnisse

in Preußen, in Raumers hist. Taschenbuche 1847; Will, Nürnbergisches Gelehrtenlexikon I, 505 ff., Forts. von Nopitsch I, 379 ff.; K. Alfr. Hase, Herzog Albrecht von Preußen und sein Hofprediger, Leipz. 1879 (ist wesentlich eine Biographie Funcks nach wertvollem handschriftlichem Material); P. Tschackert, Urkundenbuch für Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen I–III, Leipz. 1890, enthält Beiträge zum Leben Funcks bis c. 1551; vgl. die Register in I u. III; derselbe, Ungedruckte Briefe zur allg. Reformationsgeschichte, Gött. 1894.

Johann Funck, geboren in der Vorstadt Wöhrd bei Nürnberg den 7. Februar 1518, studierte in Wittenberg, wo er 1539 Magister wurde, wirkte an mehreren Orten, dann in Wöhrd selbst als evangelischer Prediger, bis er zur Zeit des schmalkaldischen Krieges beim Herannahen der kaiserlichen Truppen (Frühjahr 1547), weil er wider den Kaiser geeifert, seine Stelle verließ und vom Rat aus derselben entlassen wurde. Nachdem er sich den Sommer über noch in Nürnberg aufgehalten, begab er sich, empfohlen von Veit Dietrich, zum Herzog Albrecht nach Königsberg, wo er am 28. Oktober eintraf. Von Albrecht nach Littauen gesandt, kehrte er doch bald nach Königsberg zurück und wurde mit der interimistischen Verwaltung des Pfarramts an der Altstädtischen Kirche (der „Hauptpfarre des Landes“ wie sie Osiander nennt) betraut. Der Herzog nahm aber 1548 den rasch in seiner Gunst sich befestigenden Mann auch als geistlichen Begleiter mit, als er nach dem Tode König Sigismunds zur Bestattung und zur Feier des Thronwechsels nach Polen reiste. Auf dieser Reise erhielt der Herzog das Augsburger Interim zugeschickt, und Funck schrieb mit Beziehung auf die drohende Lage der Protestanten seine Auslegung des 46. Psalms. Als Andreas Osiander (s. d. A.) im Januar 1549 nach Königsberg gekommen war, erhielt dieser definitiv das Altstädtische Pfarramt, Funck aber wurde Hofprediger. Ihn, den jüngeren Mann, der ihm in der Gunst des Herzogs zuvorgekommen, betrachtete Osiander anfangs mit Mißgunst (Möller, Leben Osianders, S. 308); er gewann aber bald entscheidenden Einfluß auf ihn. Schon in dem Streite Osianders mit Matth. Lauterwald sehen wir Funck auf des ersteren Seite in den Verhandlungen, welche darüber vor dem Bischof Speratus geführt wurden (ebd. S. 317). Als mit Osianders Disputation im Oktober 1550 der eigentliche osiandristische Streit begonnen hatte, zeigte Funck im Winter einmal ein merkwürdiges inneres Schwanken, vertraute sich damit dem damals noch eine wohlwollende Vermittelung versuchenden Mörlin an, und suchte Osiander auszuweichen; aber bald war er wieder ganz von diesem gewonnen, und nun gehörte er zu seinen eifrigsten und unbedenklichsten Parteigängern (ebd. 416 f.); mit Osiander und dessen vielvermögendem Schwiegersohne, dem Leibmedikus Andreas Aurifaber, teilte er die Gunst des Herzogs und den Haß der Gegner. Dabei mag bemerkt werden, daß Funck damals in keinem verwandtschaftlichen Verhältnis zu Osiander stand; erst nach dem Tode Osianders und dem des Leibmedikus Aurifaber († am 12. Dezember 1559) heiratete Funck die hinterlassene Witwe des letzteren, Agnes, die eine Tochter Osianders war, und wurde so wirklich der Schwiegersohn des (bereits verstorbenen) Osiander; aber zu dem Osianderschen Streite hat dieses Verwandtschaftsverhältnis gar keine Beziehung gehabt (s. Möller, Leben Osianders S. 544 Anm. 6). In einem Pasquille werden Osiander, Aurifaber und Funck als eine Art höllischer Dreieinigkeit durchgezogen. Auch Funck übergab während der Verhandlungen im Frühjahr 1551 sein Bekenntnis und wirkte durch Druckschriften im Sinne Osianders. Der frommen Schwiegermutter des Herzogs Albrecht, Gräfin Elisabeth von Henneberg (geb. Markgräfin von Brandenburg), die sich ehrlich um Erhaltung des kirchlichen Friedens bemühte, widmete er (1. Juni 1551) seine Auslegung des 9. Psalms, im August überreichte er der Herzogin Anna Maria die Übersetzung einer Predigt B. Ochinos, welche er für Osiander anzog, insofern hier gelehrt werde, daß Christus nicht bloß die Strafe für unsere Sünde gelitten, sondern auch sich selbst mit seiner Herrlichkeit u. s. w. uns schenke. Als der Riß schon unheilbar war, mahnte Funck (7. November 1551) einmal auf eigene Hand Mörlin, da er besessen sei vom Lügengeist, umzukehren. Mörlin antwortete ihm am 9. November darauf in einem Tone, wie man einen ungezogenen Knaben abstraft und stellt ihm Gottes Gericht in Aussicht (der Text dieses für die Königsberger Zustände charakteristischen Briefes ist in einer gleichzeitigen Kopie erhalten und herausgegeben von Tschackert, Ungedruckte Briefe a. d. Reformationszeitalter, Göttingen 1894 Nr. XIX). Überdies wurde manche Hetzerei auf Rechnung Funcks gesetzt. Schon im Herbst 1551 hat ihm und Osiander der Herzog jenes von ihm selbst unter dem Einfluß von Osianders Anschauungen aufgesetzte Gebet zur Begutachtung und Emendation vorgelegt, welches nachher durch das Mandat vom 21. Mai 1552 den Pfarrern vorgeschrieben wurde und so böses Blut machte. Funck, der in der Fasten 1552 seinen „Auszug und kurzen Bericht von der Gerechtigkeit“ veröffentlichte, ließ, wie das Königsberger Archiv noch Zeug-

nisse davon aufbewahrt, manche vertrauliche theologische Mitteilung an den Herzog gelangen; so sandte er ihm im Mai 1552 eine apokalyptische Erörterung mit Beziehung auf das Interim, zugleich mit der Ermahnung, den Lästerern zu steuern, begehren sie weg, sie laufen zu lassen; F. D. „wolle sich auch kein Drohen bewegen lassen, dem Osiander
5 den Druck zu sperren", wie die Gegner bis zur Publikation der auswärtigen Gutachten nicht unbillig verlangten. Im Juli sekundiert er Osiander in betreff der Durchführung jenes unklugen Gebetsmandats; der Herzog solle sich auf keine Vermittelungsvorschläge einlassen. Auch im Lande agitierte er für Osiander. Als dieser am 17. Oktober 1552 gestorben war, hielt Funck ihm die stark rühmende Leichenrede vor versammeltem Hofe.
10 Gegen ihn, als den nunmehr bedeutendsten theologischen Vertreter der Lehre Osianders, richtete sich nun die immer wachsende Opposition. Nachdem das Ausschreiben des Herzogs vom 24. Januar 1553, welches Beilegung auf Grund des zweiten vermittelnden Württemberger Gutachtens versuchte, den Streit nur erhöht hatte, und Mörlin aus dem Lande hatte weichen müssen, veröffentlichte Funck im Frühjahr seinen „wahrhaftigen und gründlichen
15 Bericht". Erfolglos blieb im Sommer 1553 die Verhandlung der sächsischen Deputation (Menius und Stolz) mit Funck und Eichhorn (Sciurus) zu Königsberg (s. G. L. Schmidt, J. Menius, II, 159 ff.), ebenso die versuchte Vermittelung der Württemberger im darauffolgenden Sommer. In der Schrift „Der Patriarchen Lehre und Glaube", welche Funck um diese Zeit dem neuernannten Präsidenten des Bistums Samland, Johann Aurifaber
20 (Bruder des Leibarztes) widmete, bewegt er sich noch ganz in den von Osiander empfangenen Anschauungen. Der so besonnen über die Streitfrage urteilende Brenz, der auch jetzt noch dafür hielt, daß der Frieden nicht durch eine den Osiandristen abverlangte Revokation, sondern durch beiderseitige Amnestie und Vereinigung auf die vermittelnden Lehrformeln herzustellen sei, gab doch schon 7. Januar 1555 dem Herzog an die Hand,
25 ob nicht zur Herstellung des Friedens Funck als der meist Gehaßte sich dazu verstehen wolle, das Predigtamt bis zu friedlicheren Zeiten einzustellen und der Kirche in anderer Weise („wie er mit Chronologien und Historien zu schreiben wohl thun möchte") zu dienen (Pressel, Anecd. Brent. 400 ff.). Allein dazu war weder der Herzog noch Funck geneigt. Wir finden den letzteren im Sommer desselben Jahres als Gesandten des Herzogs bei
30 der polnischen Synode zu Kozminek, welche zur Vorgeschichte des Vergleiches von Sendomir gehört (Salig, Historie der Augsb. Konf. II, 589). Der letzte Versuch Albrechts, durch das Mandat vom 11. August 1555 den Streit ohne Aufopferung der Osiandristen zu unterdrücken und die infolgedessen bewirkte Entfernung einer großen Anzahl widerstrebender Geistlicher aus dem Lande steigerte die Erbitterung gegen den einflußreichen
35 Hofprediger. Jetzt aber gelang es dem Schwiegersohne Albrechts, dem Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg, eine Umstimmung bei ersterem hervorzubringen. Auf der Synode zu Riesenburg (Februar 1556) mußte sich Funck nach vielem Widerstreben zu einem Widerruf der ihm aus seinen Schriften vorgelegten „Irrlehren" verstehen. Er versprach bei der Augsburgischen Konfession und den locis Melanchthons bleiben zu wollen. Der
40 Herzog aber entschädigte ihn für diese Demütigung durch erhöhte Gunst und ließ es geschehen, daß der von Funck versprochene Widerruf vor der Gemeinde unterblieb. Ja es mußten noch, wie man meinte auf Funcks Betrieb, einige Eiferer gegen Osiander aus ihren Stellen weichen. Auch für die Einführung der veränderten Kirchenordnung von 1558 wurde Funck als einflußreichster Berater des Herzogs mit verantwortlich gemacht,
45 obgleich dieselbe in der Hauptsache das Werk des Johann Aurifaber und des Predigers am Kneiphöfischen Dom, Matth. Vogel, war. Diese Männer waren durchaus keine Osiandristen, vielmehr Melanchthons Theologie zugethan, dachten aber über den Streit gemäßigt und hatten den Vermittelungsversuchen des Herzogs zugestimmt. In der Kirchenordnung erregte übrigens besonders die Beseitigung des Exorcismus bei der Taufe (worin
50 man Hinneigung zum Calvinismus erblickte) Anstoß. Die kirchlichen Dinge trugen nicht am wenigsten dazu bei, die Summe von Mißmut und Erbitterung gegen das Regiment des Herzogs im Lande anwachsen zu lassen; die dem höchsten Adel angehörigen Regimentsräte sahen sich durch Fremde beiseite geschoben, wie durch jenen Abenteurer Paul Skalich, der die Schwäche des alternden Herrn mißbrauchte; die Landstände wurden wegen Nicht-
55 achtung ihrer Rechte und früherer Abmachungen (Regimentsnotul von 1542, Erhaltung der Bistümer; das frühere Testament Albrechts) immer erbitterter und schwieriger; und ihr Haß mußte sich auch gegen Funck richten, der zugleich als Beichtvater des Herzogs und als ernannter Rat desselben (er war auch Schatzmeister der Herzogin) seine Hand im Spiele hatte. Obwohl er die osiandristische Lehrart jetzt ganz zurücktreten ließ und
60 auf einer Reise nach Deutschland (1561) sich durch ein vorgelegtes Bekenntnis von den

Theologen in Wittenberg und Leipzig ein Zeugnis der Rechtgläubigkeit verschaffte, mußte er doch noch 1563 den früher versprochenen Widerruf leisten. Er that es in vier schriftlich aufgesetzten und wörtlich abgelesenen Predigten, welche er zugleich mit jenem Bekenntnis drucken ließ. Hier nahm er seine Hauptschrift für Osiander (wahrh. und gründl. Bericht), was die Polemik gegen die Gegner betrifft, als ärgerlich und untüchtig zurück, weil er 5 der Sache damals noch nicht genugsam berichtet gewesen. Das rettete ihn jedoch nicht, als nun die Stände mit ihren Beschwerden an die Krone Polen sich wandten, und diese kraft ihrer oberlehensherrlichen Rechte eine Untersuchungskommission im August 1566 nach Königsberg sandte. Der vornehmste Unheilstifter Skalich hatte sich zur rechten Zeit aus dem Staube gemacht; auch die kirchlich mißliebigen Johann Aurifaber und Vogel hatten 10 sich nach auswärts gewandt. Funck und die Räthe Horst, Schnell und Steinbach wurden unter Anklage gestellt, daß sie als Störer des öffentlichen Friedens sich unterstanden hätten, alle christliche wohlhergebrachte und mit gemeiner Landschaft Rat und Bewilligung von Alters aufgerichtete gute Kirchen- und Regimentsordnung in diesem Lande zu turbieren und aufzuheben; gegen Funck insbesondere wird noch geltend gemacht, daß er sich 15 dem Hauptketzer Osiander anhängig gemacht und dazu geholfen, daß viele fromme Kirchendiener aus dem Lande getrieben seien; desgleichen seine Mitwirkung an der Kirchenordnung. Die polnische Kommission übergab die gerichtliche Untersuchung dem Kneiphöfischen Gericht, das heißt den Anklägern und Feinden der Angeklagten. Gewiß ist Funck bei seiner persönlichen Vertrauensstellung zum Herzog in einem hohen Grade für 20 dessen Regierungsmaßregeln moralisch mitverantwortlich; aber der Prozeß und das eigene Bekenntnis Funcks, welches er aus Furcht vor der Tortur ablegte, vermögen doch in keiner Weise rechtlich das Verfahren des Gerichts zu rechtfertigen und vor dem Vorwurf politischer Parteijustiz zu schützen. Funck, Horst und Schnell wurden zum Tode verurteilt, die Appellation nach Polen nicht gestattet; nur Steinbach kam mit Landesverweisung 25 davon. Am 28. Oktober 1566, an demselben Tage, an welchem Funck vor 19 Jahren in Königsberg angekommen war, wurden die Verurteilten auf dem Kneiphöfischen Markte mit dem Schwerte gerichtet. **(W. Möller †) P. Tschackert.**

Furseus, gest. 650—653. — Quellen: 2 Viten des hl. Furseus (AS Jan. II, 399—419, die erste dieser Viten am besten herausgegeben von Mabillon, ASB II, 299—315); 30 Beda, Hist. eccl. III, 19 (ed. Holder S. 132). Litteratur: J. Desmay, Vie de S. Fursy, Paris 1607; Mabillon, Annales Ord. S. Ben. Tom. I, Catalogus generalis S. 731; Histoire littéraire de la France III, 613—615; Erstes Jahrhundert der englischen Kirche, Passau 1840 S. 72—283; John O'Hanlon, Live of the Irish Saints, 1875 I, 224; G. Grützmacher, Die Viten des heiligen Furseus, ZKG XIX, Heft 2 S. 190—96. 35

Für das Leben und Wirken des iro-schottischen Missionars und Klostergründers Furseus kommt als beste Quelle die erste, anonym überlieferte Vita der Bollandisten (auch Mabillon s. oben) in Betracht (Hist. littér. III, 613—15). Diese Vita lag bereits in ihrem erstem Teil dem Beda vor, doch stammt der zweite Teil, von den Bollandisten die Miracula S. Fursei betitelt, erst aus späterer Zeit und ist vielfach legendarisch. 40 Furseus wird bereits zu einem Sproß aus königlichem Geschlecht gemacht (Miracula 1), und ihm die Absicht einer Romreise untergeschoben (Mir. 3). Dennoch enthält auch dieser Teil der ersten Vita, der wahrscheinlich von einem französischen Mönch stammt (Mir. 7), einiges schätzbares Material über die Stätten, an denen Furseus in Frankreich gewirkt hat (Mir. 4, 6, 11, 14). Eine zweite, ebenfalls anonyme Vita des Furseus, die nicht selbst- 45 ständig, sondern nur in Anmerkungen von Mabillon zur ersten Vita abgedruckt ist (ASB II, 299 ff.), kommt als Geschichtsquelle kaum in Betracht. Der iro-schottische Missionar wird hier als devotester Verehrer Roms und des Papsttums dargestellt. Die dritte, bei den Bollandisten abgedruckte Vita (AS Jan. 408 ff.) ist nur eine wertlose Zusammenarbeitung der beiden ersten Viten und wahrscheinlich am Ende des 11. Jahrhunderts von dem Abt 50 Arnulf von Lagny verfaßt (Mabillon ASB II, 299).

Für die Chronologie des Furseus haben wir einige sichere Anhaltspunkte. Er kam unter der Regierung des Königs Sigebert nach Ostanglien, der von ca. 636—646 regierte (Winckelmann, Geschichte der Angelsachsen S. 47 u. 52). Noch vor dem Rücktritt dieses Königs von der Regierung verließ er England, um sich in das Frankenreich zu begeben, in 55 dem damals Chlodwig II. 638—57 regierte und Erchenbald seit 640 Majordomus war. Der Tod des Furseus wird in die Jahre 650—653 zu setzen sein, da der Heilige vier Jahre nach seinem Tod in einer eignen Kapelle zu Perrone und dann nach der Erbauung einer neuen Basilika dort von dem Majordomus Erchenbald und den Bischöfen Eligius

von Noyon und Autbert von Cambrai beigesetzt wurde. Erchenbald starb kurz vor dem heiligen Eligius († ca. 660) und da man mindestens drei Jahre auf den Bau der Basilika und das von Eligius verfertigte Mausoleum des hl. Furseus wird rechnen müssen, so darf man mit der Ansetzung des Todesjahres des Heiligen kaum über das Jahr 653 hin-
5 abgehen.

Furseus war in Irland geboren und entstammte einer vornehmen Familie (1 Vita I, 1). Er verließ seine Heimatsprovinz, um an einem anderen Orte in Irland ein Kloster zu gründen, dessen Name und Lage aber die älteste Vita nicht angiebt (1 Vita I, 2). In seine Heimat zurückgekehrt, hatte Furseus zahlreiche Visionen. Engel und zwei heilige
10 Bischöfe seiner Heimatsprovinz, Beanus und Medanus, erschienen und gaben ihm über die Zustände nach dem Tode Auskunft. Vor allem aber hatten die Visionen, die außerordentlich nüchtern sind, den praktischen Zweck, ihn als Bußprediger gegenüber den habsüchtigen irischen Häuptlingen und dem nachlässigen und unsittlichen Klerus zu legitimieren (1 Vita I, 4—39). Um nach der Sitte der iro-schottischen Mönche pro Christo peregrinari,
15 verließ Furseus die Heimat und wandte sich nach Ostanglien. Hier wurde schon seit 631 von Canterbury aus der christliche Glaube verbreitet, und ein in Burgund geborener und geweihter Bischof Felix wirkte dort zur Bekehrung des Volkes (Beda, Hist. eccl. II, 15). Trotzdem fand der iro-schottische Missionar die Unterstützung des König Sigebert, der in Gallien zum Christentum bekehrt war, und später selbst Mönch wurde (Beda, Hist.
20 eccl. III, 18). Furseus gründet hier das in der Nähe des Meeres gelegene Kloster Knobbersburg (Beda, Hist. eccl. III, 19). Daß Furseus in Ostanglien das römische Christentum angenommen habe, ist eine völlig unbegründete Behauptung Mabillons (ASB II, 300). Bald überließ Furseus die Leitung der Abtei seinem Bruder Foillan und zog sich mit seinem anderen Bruder Ultan zu einem Eremitenleben in Gebet und
25 Handarbeit zurück (1 Vita I, 34). Als das Christentum in Ostanglien durch die Einfälle des heidnischen Königs Penda von Mercien bedroht war, flüchtete Furseus in das Frankenreich, wo er bei König Chlodwig II. und seinem Majordomus Erchenbald freundliche Aufnahme fand. Mit ihrer Beihilfe gründete er in der Nähe von Paris das Kloster Lagny (Latiniacum, 1 Vita I, 35). Auf einer Reise an einem Orte Macerias, der jetzt den
30 Namen Frohem (Fursei domus) führt, starb der Heilige (Mir. 11). Dem Majordomus Erchenbald gelang es, den Körper des Heiligen in seinen Besitz zu bringen, obwohl ihm die kostbare Reliquie von dem Dux Haymo, dem Herrn von Macerias, dessen Sohn der Heilige einst geheilt hatte, und dem Dux Bercharius von Laon streitig gemacht wurde (Mir. 14). Erchenbald setzte ihn zunächst in der neuerbauten Kirche seiner Besitzung
35 Perrone bei, nach vier Jahren erhielt der Heilige dann eine eigene Kapelle, und nach der Erbauung einer schönen Basilika zu Perrone fand er dort in dem von Eligius errichteten Mausoleum seine Ruhestätte. Ein Kloster zu Ehren des Heiligen wurde in Perrone gegründet und die Stadt, stolz auf den Besitz des Heiligen, schrieb ihm 1537 die Befreiung von der harten Belagerung Karl V. zu. In Lagny folgte dem Furseus der hl. Eminianus.
40 Daß in diesem Kloster seit seinem Bestehen die Regel Benedikts von Nursia gebraucht sei, ist eine unwahrscheinliche Annahme Mabillons (ASB II, 299). Furseus und seine ersten iro-schottischen Genossen haben wohl nach einer iro-schottischen Mönchsregel gelebt, bald aber wird die seit 650 immer weiter im Frankenreich vordringende Benediktinerregel die alte Regel verdrängt haben. Nach dem Tode des Furseus kamen auch seine Brüder Foillon
45 und Ultan ins Frankenreich, Foillon wurde der Gründer der Abtei Fosse, wobei ihn die hl. Gertrudis, die Tochter Pippins von Landen, unterstützte (AS Oct. XIII, 370 ff.), und Ultan leitete diese Abtei nach dem Tode seines Bruders, auch soll er Abt von Perrone geworden sein (AS Maii I, 121 ff.). **Grützmacher.**

Fußkuß s. Papst.

50 **Fußwaschung,** am grünen Donnerstage. — Vgl. Alt, Der christliche Kultus 1851. Dazu die archäolog. Schriften von Augusti u. Binterim (Denkwürdigkeiten). Außerdem Martène, De antiquis eccles. rit. 4, 22, 8; Catalani, Comm in Cerem. episcop. II, 265—272; Goar, Euchology. Graec. 591—596; Thalhofer, Art. Fußwaschung in Wetzer und Welters Kirchenlexikon. 2. Aufl. 4, 2145 ff.; Geß, Die Fußwaschung Jesu, Basel 1884;
55 F. Kattenbusch, Konfessionskunde I (die anatol. Kirche).

Der Gebrauch der Sandalen forderte vom Morgenländer die Waschung der Füße und diese galt in der Bibel als ein Stück der Gastfreundschaft (1 Mos 18, 4; 1 Sa 25, 41; Lc 7, 38; 1 Ti 5, 10). Bei dem letzten Mahl wusch Jesus seinen Jüngern die Füße (Jo 13)

zum Sinnbild, daß nur, wer durch ihn sich von seiner Befleckung reinigen lasse, Teil an ihm habe und daß, wer von ihm die Hauptvergebung erhalten habe in Buße und Bekehrung, nur mehr für die täglichen Sünden Vergebung von ihm zur fortgehenden Heiligung bedürfe. Zugleich soll sich gerade in der hl. Kommunion das Vorbild jener Handlung Jesu zur demütigen Hilfe gegen die den Christen noch anhaftenden Sünden einprägen. — Es konnte nicht fehlen, daß die nachapostolische Zeit die Fußwaschung Jesu als ein Gebot buchstäblich auffaßte. Die Spuren solcher Sitte hat Bingham IV, 394 gesammelt. Augustin (Ep. ad Januarium) bezeugt den kirchlichen Brauch am grünen Donnerstag als einem Festtage. Die Synode von Toledo 694 cap. 3 schloß sogar denjenigen, welcher sich an diesem Tage weigern würde, die Füße zu waschen oder waschen zu lassen, von der hl. Kommunion aus (Binterim, V, 1, 204). Bernhard empfiehlt in seiner Rede de coena Dom. die Fußwaschung als sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum. Auch in der griechischen Kirche galt sie als Sakrament. Doch ist sie nirgends zu einer öffentlichen, an allen Kommunikanten vollzogenen kirchlichen Handlung geworden. An den Höfen der katholischen Fürsten, der Päpste und in den griechischen Klöstern und römischen Kathedralkirchen wird die Handlung noch heute vollzogen. Der Papst, Kaiser (in Wien und Petersburg), der König in München, Madrid und Lissabon und die Bischöfe und Klostervorsteher verrichten sie feierlich an zwölf armen alten Männern, die alsdann ein kleines Geschenk erhalten, oder an zwölf Welt- und Klostergeistlichen. In Rom (wo es wie in einigen anderen Kirchen dreizehn sind, Bened. XIV. de festis p. 1. cap. 6 u. 56) sitzen die „Jünger" in weißwollenen Kutten in der clementinischen Kapelle, wo ihnen der Papst gleichfalls mit einer einfachen weißen Tunika bekleidet, einige Tropfen Wasser auf den rechten Fuß spritzt, diesen abtrocknet und küßt. Beim Anfange der Ceremonie wird die Antiphonie mandatum novum do vobis gesungen, wovon die Handlung des Pedilavium auch selber Mandatum genannt wird, hernach findet in der Paulskirche das Mahl statt, bei dem der Papst, von seinen Kammerherren unterstützt, die (13) „Apostel" bedient, die sich am Schlusse der Mahlzeit das weißwollene Kleid, das Handtuch, womit jedem der Fuß abgetrocknet worden ist, die Überreste des Mahls und eine kleine silberne Denkmünze (aber nicht mehr, wie früher, den silbernen Becher, aus dem sie getrunken haben) mitnehmen dürfen.

Die Reformation, zumal Luther (vgl. seine Predigt am grünen Donnerstag vom Fußwaschen in der Hauspostille), erhob sich auch gegen „jenes heuchlerische Fußwaschen, da einer sich wohl dabei bückt, aber die, welchen er sie wäscht, sich noch tiefer vor ihm bücken läßt". „Darum ists um das Fußwaschen, so mit Wasser geschieht, nicht zu thun; sonst müßte man nicht allein zwölfen, sondern jedermann die Füße waschen, und wäre den Leuten viel besser gedienet, daß man ihnen ein gemein Bad bestellete, und wüsche ihnen auch den ganzen Leib". Hiernach suchte die evangelische Kirche den Sinn dieser Handlung Christi in die Herzen zu pflanzen durch fleißige Predigt von diesem Evangelium. In Schwäbisch Hall wird noch alljährlich am Mittwoch der Karwoche in der Katharinenkirche eine besondere „Fußwaschungspredigt" gehalten. — Die englisch-bischöfliche Kirche hielt zuerst die buchstäbliche Übung in Brauch; später wurde sie abgeschafft.

Die Wiedertäufer erklärten sich aufs entschiedenste für das Fußwaschen mit Berufung auf Jo 13, 14 und sogar 1 Ti 5, 10 als ein von Christo selbst eingesetztes Sakrament, „dadurch das Gewaschensein durch das Blut Christi und sein tiefes Erniedrigungsexempel uns zu Gemüte geführt werden soll, wie denn auch der Apostel Paulus das Fußwaschen mit unter die Werke der Tugenden hat vorgestellet" (s. Confessio der vereinigten Taufgesinnten oder Mennoniten vom Jahre 1660). Das lutherische Oberkonsistorium zu Dresden verurteilte 1718 wegen solchen „greulichen papistischen Unfugs" zwölf lutherische Bürger aus Weida im Voigtlande, die sich vom Herzog Moritz Wilhelm zu Zeitz die Füße hatten waschen lassen, zur öffentlichen Kirchenbuße. — Die Brüdergemeinde nahm, wie die Liebesmahle, so auch das Fußwaschen ohne festes Gebot, also auch nicht bloß für den grünen Donnerstag, wieder in Uebung. Es wurde nicht bloß von den Vorstehern an den Gemeindegliedern, sondern auch von diesen wechselseitig vollzogen, während ein die symbolische Handlung erklärender Gesang ertönte, in welchem sie als „die kleine Taufe" bezeichnet wird, die nur nach ihres „Souveränes" Anweisung geschehen soll. „Er setzt sein Jüngervolk in Stand zum Ablaß aller Sünden; wie leicht kann nun der Jünger Hand den Staub der Füße finden" (vgl. Alt a. a. O. S. 314). Der Ritus wurde aber auf der Herrnhuter Synode 1818 endgiltig abgeschafft. (Heinrich Merz †) P. Tschackert.

G.

Gabler, Johann Philipp, gest. 1826. — W. Schröter, Erinnerungen an J. P. Gabler, Jena 1827: Thomasius, Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns, Erlangen 1867, S. 21 ff.

Johann Philipp Gabler wurde am 4. Juni 1753 zu Frankfurt a. M. geboren, wo sein Vater Aktuarius des Konsistoriums war. Zehn Jahre lang auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt unter dem Rektor Purmann unterrichtet, studierte er von 1772 bis 1778 in Jena, wo der ihm fast gleichalterige Eichhorn (s. Bd V S. 234, 29) und Griesbach (s. d. A.) diejenigen unter seinen Lehrern wurden, welche seine ganze theologische Richtung für immer bestimmten; „beinahe", dies sind vielleicht seine eigenen Worte (Will, Nürnberg. Gel.-Lex. 5, 384), „wäre er von der Theologie abgetreten, wenn er sich nicht durch Griesbachs Vorlesungen über christliche Kirchengeschichte, Hermeneutik, Kritik und Exegese des NTs wieder mit dieser Wissenschaft ausgesöhnt hätte". Nach einigen Jahren zuerst in Frankfurt (Oktober 1778), dann als Repetent in Göttingen (Ostern 1780) und zuletzt als Professor am Archigymnasium zu Dortmund (Herbst 1783) wurde er im August 1785 als ordentlicher Professor der Theologie und als Diakonus nach Altdorf berufen, und verlebte hier fast zwanzig seiner besten Jahre. Im Jahre 1804 nach Jena noch neben seinem Lehrer Griesbach berufen, rückte er 1812 nach dessen Tode in die erste theologische Professur ein. Als theologischer Schriftsteller ist er nur durch eine einzige größere Schrift bekannt geworden, durch seine Bearbeitung von Eichhorns Urgeschichte mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben, Altdorf und Nürnberg 1790—1793, 2 Bde in 3 Abteil.; außerdem aber durch eine sehr große Menge lateinischer und deutscher Programme und Abhandlungen, die letzteren großenteils in den von 1798 bis 1811 von ihm herausgegebenen Zeitschriften, zuerst „Neuestes theologisches Journal" 1798 bis 1800, 6 Bde, als Fortsetzung (Bd 12—17), dieser zuerst von Ammon, Hänlein und Paulus redigierten Zeitschrift, dann „Journal für theologische Litteratur", 6 Bde 1801—1804, und zuletzt „Journal für auserlesene theologische Litteratur", 6 Bde 1805—1811; er hat selbst den größeren Teil der Aufsätze in seinem theologischen Journal für sein Werk erklärt. Diese kleineren Arbeiten sind teils kirchenhistorischen, teils dogmatischen Inhalts, teils und am meisten betreffen sie Auslegung und Kritik neutestamentlicher Erzählungen und Aussprüche. Hier überall solide Gelehrsamkeit, besonders Belesenheit und Gründlichkeit der Behandlung bis zur Umständlichkeit; auch in einigen Fällen bedeutende und folgenreiche Gedanken, wie die Rede, mit welcher er 1787 seine theologische Professur in Altdorf antrat, **„de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus"**, in welcher er Aufgabe und Begriff der biblischen Theologie als einer bloß historischen Wissenschaft im Gegensatz gegen die für wechselndes Bedürfnis ungleich auffassende und begründende Dogmatik schärfer und entschiedener, als wohl jemals vorher geschehen war, bestimmte; vieles aber gehört der leidigen natürlichen Erklärung neutestamentlicher Fakta an: bei der Verklärung ein Gewitter, Lazarus scheintot, dies aber eine Fügung „zur Befestigung des Ansehens Jesu", das Zimmer zur Abendmahlsfeier vorher bestellt, der Engel, Luk. 22, 43, aus einer Sage entstanden u. dgl.; methodischer wird an der Versuchungsgeschichte ausgeführt, wie Auslegung und Erklärung auseinander gehalten werden müßten. Dieser Rationalismus verband sich aber bei ihm fast in Herders Weise und fern von aller Frivolität mit einer tief empfundenen Anerkennung und Bewunderung der religiösen und sittlichen Hoheit und Würde und wenn nicht der Gottheit doch der Göttlichkeit Christi; ebenso mit einer mutigen und männlichen, für grobe und feine Intriguen unzugänglichen und unfähigen Geradheit und Ehrenhaftigkeit des Charakters, welche sich auch stets in unverhaltener, nur zuweilen auch über Kleinigkeiten mit Gründlichkeit erstreckter Freimütigkeit kundgab; als neues Papsttum verwarf er bindende Verpflichtung auf kirchliche Bekenntnisschriften, als unchristlich aber auch jedes, was er mit dem Ernst und der Würde des Christentums unvereinbar fand, in einem Maße unbedingt, daß er z. B. als Direktor des theologischen Seminars bei Interpretation freigewählter alttestamentlicher Stellen durch die Mitglieder desselben eine Arbeit über das Hohelied wegen der mit dem Ernst der Anstalt streitenden Frivolität dieses Buches mit Entrüstung als unschicklich tadelte. Dieser tiefe sittliche Ernst und diese tapfere Ehrlichkeit gewann ihm auch mehr noch die Liebe als die Dankbarkeit seiner Schüler, wie auch er wieder bis in sein höchstes Alter für nichts anderes, als für seine Lehrerthätigkeit und seine ununterbrochene

Arbeit dafür lebte und Interesse hatte, und sich in dieser Pflichttreue und in der Freude an seinen Zuhörern jung erhielt; es war, als könne er sich nicht von ihnen losreißen, wenn er im Winter oft erst in der Karwoche spät abends nach täglichen fünf- und mehrstündigen Vorträgen die Dogmatik schloß. So war auch sein Ende; noch als Siebenziger kraftvoll und schön, die dicken braunen Locken von keinem grauen Haar entstellt, ward er nur in den Ferien krank, wenn ihm die Freude der Vorlesung fehlte; der Tod fand ihn mitten in seiner Arbeit; aus der Vorlesung in sein Zimmer zurückkehrend, Buch und Heft noch in der Hand, legte er den Kopf auf seinen Arbeitstisch nieder und war verschieden, 73 Jahr alt, am 17. Februar 1826.

Eine Auswahl aus seinen deutschen Abhandlungen, Reden und kleineren Schriften, und seine sämtlichen lateinischen Programme und Reden, nur die ausführlichen Einleitungen zu seiner Ausgabe von Griesbachs opusculis academicis (2 Bde, Jena 1824 bis 1825) ausgenommen, wurden von zweien seiner Söhne, Theodor August und Johann Gottfried Gabler (auch Georg Andreas G., Schüler und Nachfolger Hegels in Berlin, war sein Sohn) zu Ulm 1831 in zwei Bänden herausgegeben. Hier ist auch die autobiographische Notiz, welche Gabler für Eichstädts Annales academiae Jenensis (Jena 1823, 4°) geschrieben und dort, S. 3 bis 10 mit einer Anzeige aller seiner Abhandlungen in seinem theologischen Journal versehen hatte, ohne dies Verzeichnis wiederholt und ergänzt von seinem jüngsten Sohne Maximilian. **Henke †.**

Gabriel, der Erzengel s. Bd V S. 368, 30—44.

Gabriel Severus, gest. 1616. — Quellen und Litteratur: Martin Crusius, Turcograecia, Basel, 1584; Stephan Gerlach, Türkisches Tagebuch, Frankfurt 1673; Richard Simon, Fides ecclesiae orientalis, seu Gabrielis Metropolitae Philadelphiensis etc., Paris 1671; Fabricius-Harleß, Bibliotheca Graeca, Bd XI, S. 625; *Ζαβίρας, Νέα Ἑλλάς*, ed. *Κρέμος*, Athen 1872; *Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868; *Α. Δημητρακόπουλος, Προσθῆκαι καὶ Διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κωνσταντίνου Σάθα*, Leipzig 1871; *Βελοῦδος, Ἑλλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ*, Venedig 1872 u. 1893; Legrand, Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XV. et XVI. siècles, Paris 1885 (abgekürzt Legrand [a]); Legrand, Bibliographie Hellénique du XVII. siècle, Paris 1894 ff. (abgekürzt Legrand [b]).

Gabriel Severus (*Σεβῆρος* oder *Σβῆρος*), geboren 1541 in Monembasia, studierte in Padua, hielt sich in Kreta und dann in Venedig auf, wo er von der dortigen griechischen Kolonie 1573 zum Priester an St. Georg gewählt wurde. Im Jahr 1577 zum Metropoliten von Philadelphia befördert, residierte er doch gegen das Kirchenrecht in Venedig und versah die Stellung an St. Georg. Gestorben am 21. Oktober 1616, liegt er auch hier begraben. Er war einer der gelehrtesten Theologen der neueren griechischen Kirche, deren Bekenntnis er mit Leidenschaft gegen die Katholiken und gegen Unionsbestrebungen im eigenen Lager, z. B. gegen die Richtung des Margunius (Legrand [a] II, S. XLI ff.) bestritt.

Er kommt daher namentlich als Systematiker und Polemiker in Betracht. Seine Hauptwerke sind folgende: 1. Die drei Traktate über die Verehrung der *ἅγια δῶρα*, *περὶ τῶν μερίδων* und *περὶ τῶν κολύβων*. Der lange Gesamttitel bei Legrand [b] I, S. 38. Das Werk erschien zuerst 1604. Textlich verbessert herausgegeben von Richard Simon a. a. O. Ausführliches über die Traktate bei Steitz, Abendmahlslehre der Gr. Kirche, JdTh 1868 S. 681 ff. Im ersten rechtfertigt S. den liturgischen Gebrauch der Griechen, die eucharistischen Elemente schon bei der *μεγάλη εἴσοδος*, nicht erst bei der Verwandelung durch Niederfallen anzubeten. Die Abhandlung *περὶ τῶν μερίδων* behandelt die liturgische Sitte der Griechen, daß Stückchen von der *προσφορὰ* als Repräsentanten der beim Opfer erwähnten lebenden und gestorbenen Personen aufgestellt werden, Der dritte Traktat über die *κόλυβα*, d. h. den gekochten und gewürzten Körnerbrei, der an Fasttagen und Todestagen von Christen in der Kirche dargebracht wird, will diese nach Jo 12, 24 und 1 Ko 15 als Sinnbild der Auferstehung erweisen.

2. Das *Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων*. Zuerst gedruckt 1600, Legrand [a] II, S. 142, wiederholt 1691, Legrand [b] III, S. 2, herausgegeben auch von dem Patriarchen Chrysanthos in dessen *Συνταγμάτιον περὶ τῶν Ὀφφικίων τῆς — μεγάλης ἐκκλησίας*, Tergovist 1714 und Venedig 1778. Die Einleitung des Werkes und den Abschnitt *περὶ τῆς λιτουργίας* gab heraus Richard Simon a. a. O., beides jedoch mit selbstständigem Titel, so daß auch Steitz irrtümlich annehmen mußte, es handle sich um zwei verschiedene Werke. Der Abschnitt *περὶ μετανοίας* ist nach der Ausgabe von

1600 abgedruckt von Morinus, in seinem Comm. histor. de discipl. in administr. sacr. poenitentiae. Ed. Antwerp. 1682, Append. S. 141 ff., der *περὶ τάξεως τῆς ἱερωσύνης* in seinem Comm. de Sacris eccl. ordinationibus Ed. Antwerp. 1685 S. 163 ff. Die Darstellungsweise in dem Buch ist scholastisch und von unbewußten Hinneigungen zur römischen Lehre nicht frei. Als Teile der Buße erscheinen schon die *συντριβὴ τῆς καρδίας*, die *στόματος ἐξομολόγησις* und die *ἱκανοποίησις*. Über die Abendmahlslehre vgl. Steitz a. a. O.

3. Das größte Werk des Severus ist die *Ἔκθεσις κατὰ τῶν ἀμαθῶς λεγόντων καὶ παρανόμως διδασκόντων ὅτι ἡμεῖς οἱ τῆς Ἀνατολικῆς ἐκκλησίας γνήσιοι καὶ ὀρθόδοξοι παῖδες ἐσμὲν σχισματικοὶ παρὰ τῆς ἁγίας καὶ καθόλου ἐκκλησίας*. Nur der Anfang des Werkes ist gedruckt und zwar als letztes Stück der sogenannten Ogdoas scriptorum graecorum, die 1627 von Nikodemus Metaxas in Konstantinopel herausgegeben wurde. Bibliographische Beschreibung bei Legrand[b] I, S. 240. Ein Exemplar besitzt die fast nie versagende Göttinger Universitätsbibliothek, bezeichnet, irre ich nicht, nach Meletius Pegas, dessen Schriften die ersten in dem Buche sind. Das Werk ist eine Streitschrift gegen die Katholiken, veranlaßt durch die Behauptung der Jesuiten Possevinus und Bellarminus, die Griechen seien *αἱρετικοί*. Severus will in seiner Arbeit drei Gedanken ausführen: 1. welches die Unterschiede zwischen der römischen und griechischen Kirche sind, 2. welches die wahre Kirche sei und 3. daß die Orthodoxen den rechten Glauben haben und weder Schismatiker noch Häretiker sind. Gedruckt ist von den drei Teilen der erste. Es irren Sathas und die übrigen Griechen, aber auch Legrand, wenn sie diesen ersten Teil als das vollständige Werk ansehen. Der erste Teil nun handelt von den fünf bekannten Hauptunterschieden der beiden Kirchen, die seit dem Unionskonzil von Florenz auf der Tagesordnung stehen. Unglücklicherweise ist in dem Konstantinopler Druck der erste Unterschied, der von dem Ausgang des hl. Geistes handelt, wieder für sich paginiert (52 Seiten) und die anderen vier zusammen (56 Seiten), so daß man auch hier wieder den Eindruck hat, es handle sich um verschiedene Schriften. Dem Inhalt nach bewegt sich Severus hier meistens in den gewohnten Geleisen, ganz interessant ist die Auseinandersetzung über den Begriff der *ἐνέργεια* am Anfang der Schrift als Probe der dialektischen Kraft des Verfassers.

Außer auf dem Gebiete der Systematik ist Gabriel nur wenig schriftstellerisch thätig geworden. Zu nennen ist er aber als Mitarbeiter an der Ausgabe des Chrysostomus von H. Savile, Eton 1612. Einige Inedita bei Legrand[a] II, S. 150. Briefe haben Lami in dem Deliciae eruditorum, M. Crusius in der Turcograeccia u. a. herausgegeben.

Ph. Meyer.

Gad, גָּד (Gottheit). — Selden, De dis Syris I, 1 (1. A. 1617) mit den Additamenta Beyers in den spätern Ausgaben; Gesenius, Commentar üb. den Jesaia 1821, Bd II, S. 283—288 (das. ältere Litteratur), S. 337; Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 174; Chwolson, Die Ssabier 1856, Bd II, S. 226 f.; Siegfried, „Gad-Meni und Gad-Manasse" JprTh 1875, S. 356—367; J. H. Mordtmann, „Gad-Tyche" ZdmG XXXI, 1877, S. 99—101; ders., „Tyche-Gad-Meni" ebend. XXXIX, 1885, S. 44—46; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 409—411; Cheyne, The prophecies of Isaiah², London 1882, Bd II, zu Jes 65, 11 (3. A. 1884); ders., Introduction to the Book of Isaiah, London 1895, S. 365 f. (deutsche Ausg. 1897, S. 369); Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 76—80. 159—161; Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des Alten Testamentes 1897, S. 66—68. Vgl. die AA. „Gad" in Winers RW. 1847, von Kleinert in Riehms HW.² 1893 und „Meni" von Merx in Schenkels BL., Bd IV, 1872.

I. Die Verbreitung des Gottesnamens Gad.

1. Gad bei den Israeliten. Gad wird als Gottheit im AT einmal Jes 65, 11 genannt neben Meni (s. d. A.) als von den abgöttischen Juden durch Herrichtung eines Tisches mit Speisen und durch Trankspende verehrt. Die hier nach dem Parallelismus auf Gad (Tisch) und Meni (Trank) verteilten Aussagen beziehen sich wahrscheinlich gleichmäßig auf beide Gottheiten. Der Name Gad kann wohl nur nach dem arabischen gadd und syrischen gaddâ bedeuten: „Glück" oder auch allgemeiner „Schicksal".

Der alttestamentliche Ortsname Baal-Gad ist ohne Zweifel Bezeichnung des an dem Orte verehrten Gottes (vgl. Bd II, S. 335, 7 f.). Dieser Name beweist aber nicht den Gebrauch von gad als einem selbstständigen Gottesnamen. Man kann sogar zweifeln, ob in dem Ortsnamen gad ein das Wesen des Baal bezeichnendes Epitheton ist (so Bd II, S. 325, 55 ff.). In dem überdies nicht ganz sichern phönicischen Personnamen Baʿalgad

findet diese Deutung nicht unbedingt eine Stütze (s. unten § 4). Nach der Analogie der meisten nähern Bestimmungen der Gottesbezeichnung Baʿal sollte man eher erwarten, daß gad in jenem Ortsnamen die eigentliche Ortsbezeichnung sei oder anderswie den Bereich der Verehrung dieses Baal bezeichne. Der Stammname Gad kann in Baʿal-Gad nicht enthalten sein; denn der Ort lag an den Abhängen des Hermon, weit entfernt vom Gebiet des Stammes. Eher verweist der Name des Ortes Migdal-Gad „Gadsturm" im Stamme Juda Jos 15, 37 auf einen selbstständigen Gottesnamen Gad. Immerhin läßt auch dieser Ortsname die Möglichkeit anderer Deutung offen; er kann etwa bedeuten: „der Turm von Gad", so daß gad der eigentliche Ortsname wäre. Das vom Stamme gdd „schneiden" abgeleitete Wort gad konnte in verschiedentlichem Sinne zum Ortsnamen werden, ohne daß man dabei an eine Gottheit zu denken brauchte; vgl. die Ortsnamen Gadda und Gidda, letzteres der Hafenort Mekkas (Nöldeke, ZdmG XXIX, 1875, S. 441). Auch in dem mauritanischen Ortsnamen Gadamusa, Cademusa mag das Wort gad enthalten sein, so nach Gesenius, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta 1837, S. 422, dessen Deutung der zweiten Hälfte des Namens aber wenig wahrscheinlich ist. In diesen Ortsnamen könnte freilich etwa zuletzt wieder der Gottesname enthalten sein. Dasselbe ist aber kaum anzunehmen für die von dem gleichen Wortstamm gebildeten alttestamentlichen Ortsnamen Mĕgiddo, Gidgad, Gudgoda. Daß die Hebräer bei dem Worte gad, auch abgesehen von der speziellen Bedeutung, die es hat als Bezeichnung des Korianders, nicht ausschließlich an die Bedeutung „Glück, Schicksal" dachten, in welcher es als Gottesname und Gen 30, 11 als Appellativum zu verstehen sein wird, zeigt doch wohl das auf den Stammnamen Gad gebildete Wortspiel mit gĕdûd „Angriffsschar" Gen 49, 19, das andernfalls kaum aufgekommen wäre. An dem wiederholten Vorkommen eines Ortsnamens Gad — Baal-Gad und Migdal-Gad lagen weit auseinander — wäre kein Anstoß zu nehmen.

Den Gottesnamen Gad hat man erkennen wollen in dem Ausspruch der Lea Gen 30, 11 bei der Geburt ihres Sohnes Gad: בְּגָד (Ketib) oder בָּא גָד (Kerê), so Targum Jonatan: אתא גדלא טבא „es kommt der günstige Stern". Aber eine Beziehung auf eine andere göttliche Macht als Jahwe ist an dieser Stelle durchaus unwahrscheinlich; es wird deshalb appellativische Bedeutung anzunehmen sein: „zum Glück!" (LXX: ἐν τύχῃ), wie v. 13 בְּאָשְׁרִי „zu meinem Glück!"

Gad für sich allein kommt vor als Name des Propheten zu Davids Zeit (1 Sa 22, 5); ferner finden sich im AT die Personennamen גַּדִּי Nu 13, 11, גָּדִי 2 Kg 15, 14. 17 (LXX für beides Γαδδί) und Gaddî'ēl Nu 13, 10. Hier überall ist es zweifelhaft, ob gad Gottesname (so namentlich Kerber) ist. Der Personname Gad müßte dann als abgekürzt aus einem vollern Namen betrachtet werden, da ein Gottesname für sich allein nicht ohne eine hinzuzudenkende Ergänzung als menschlicher Eigenname verwendet werden konnte. Analoge Abkürzungen kommen in den Personennamen verschiedener Völker nicht selten vor. Gaddî'ēl kann etwa bedeuten „Gad ist Gott" oder eher „Glück Gottes"; letzteres ist wegen des î wahrscheinlicher, vielleicht auch „mein Glück ist Gott" (vgl. über die mit 'ēl zusammengesetzten und vielfach mit verbindendem î gebildeten Personennamen in der Quelle P: Gray, Studies in Hebrew proper names, London 1896, S. 210 f.). Ebenso würde zu beurteilen sein der von de Vogüé (Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, S. 134) auf einem angeblich aus Assyrien stammenden Siegelstein neben חנניה gelesene Name גדיה „Glück Jahwes"; diese Lesung, die ebenso wie חנניה auf einen Israeliten verweisen würde, scheint aber sehr zweifelhaft zu sein. Der Personname Gaddî kann vielleicht verstanden werden: „der dem Gott Gad Gehörende" oder „der Glückliche", wenn es nicht vielmehr Hypokoristikon von Gaddî'ēl (Kerber) ist. In dem menschlichen Eigennamen Gad könnte in dem einen oder andern Sinn etwa eine Abkürzung für Gaddî zu erkennen sein. Die an sich mögliche Bedeutung „der dem Gott Gad Gehörende" ist schwerlich die wirkliche Bedeutung dieser Namen; es sind mir im Hebräischen und Phönicischen keine menschlichen Eigennamen bekannt, die mit der Endung î von einem Gottesnamen gebildet wären (vgl. Olshausen, Hebräische Sprache § 218 b). Deutlich dagegen ist in dem nur aus nachexilischer Zeit zu belegenden Namen eines jüdischen Geschlechtes ʿAzgad (Esr 2, 13 u. s. w.), der aber wohl aus vorexilischer Zeit stammen wird (Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 479; anders Gray a. a. O., S. 145), der Gottesname enthalten nach Analogie der phönicischen Eigennamen עזבעל, עזמלך „Baal, Malk ist stark". Jedenfalls aber wissen wir nicht, wie tief in die vorexilische Zeit dieser Name zurückreicht. Ein alter Gottesname wäre Gad, wenn mit

Nöldeke (a. a. O.) der Name Schamgar Ri 5, 6 (3, 31) zu emendieren wäre in שמגד, nach Analogie von שמואל gebildet; das ist möglich, aber doch immerhin nicht sicher.

Dafür daß gad in allen alttestamentlichen Personennamen Gottesname sei, kann allerdings geltend gemacht werden, daß das AT das Wort in dem appellativischen Sinne „Glück" (der andere „Koriander" kann nicht in Betracht kommen) nur Gen 30, 11 gebraucht, wo dies veranlaßt ist durch den Stammnamen Gad. Jedenfalls aber ist schon durch diese eine Stelle, die dem jehovistischen Buch angehört, Geläufigkeit der appellativischen Bedeutung „Glück" in höherm hebräischen Altertum bezeugt, so daß es in eben dieser Bedeutung auch in den Personennamen gemeint sein kann. Das AT hat keine Gelegenheit, das offenbar altsemitische Wort gadd, eigentlich doch wohl das „Zugeteilte" oder „Schicksal", von den Griechen mit τύχη wiedergegeben, in dieser Bedeutung zu verwerten. Für die alttestamentlichen Schriftsteller, die alle Ereignisse von dem freien, aber das Verhalten der Menschen berücksichtigenden Willen Jahwes ableiten, giebt es weder eine ein für allemal feststehende Bestimmung noch eine willkürlich das Los des Menschen gestaltende Macht des Zufalls. Das AT hat deshalb, abgesehen von gad Gen 30, 11, überhaupt keine eigentlichen Bezeichnungen für Glück und Unglück, sondern redet nur, indem es Erfreuendes und Betrübendes im Menschenleben ansieht als eine lohnende oder strafende Gabe Gottes, von guten oder bösen, lichten oder finstern Tagen, von Heil oder Vernichtung, Wohlstand oder Fall und stellt, was Glück genannt werden könnte, zumeist als von Gott kommenden Segen dar. Mit seinen Ausdrücken für die Erlebnisse, den „Weg" (Jes 40, 27) des Menschen charakterisiert das AT nur die die Erlebnisse veranlassende göttliche Fügung oder den durch sie bedingten menschlichen Zustand und bezeichnet in seinen ältern Bestandteilen mit keinem Worte die Erlebnisse unabhängig von dem göttlichen Thun oder dem menschlichen Empfinden. Erst das späte, vielleicht der griechischen Periode angehörende Buch Kohelet gebraucht das Wort mikreh, eigentlich „Begebnis", in der Bedeutung „Schicksal" (c. 2, 14 u. s. w.); sonst wird mikreh nur von dem einzelnen Ereignis in dem Sinne von „Zufall" gesagt, d. h. von einer Begebenheit, für welche menschliche (so 1 Sa 20, 26; Ru 2, 3) oder auch, so aber nur im Munde der Philister (1 Sa 6, 9), göttliche Absicht ausgeschlossen ist. Die in Buch Kohelet vollzogene Wandlung der Wortbedeutung hängt zusammen mit der Auflösung des alten Glaubens an die göttliche Weltregierung in diesem Buche. — Trotzdem konnte die hebräische Volkssprache schon in alter Zeit ein entweder aus dem semitischen Altertum überkommenes oder auch später entlehntes Wort für „Glück" gebrauchen und damit Eigennamen bilden.

Sicheres Zeugnis für eine Gottheit Gad im AT bleibt allein Jes 65, 11, daneben wohl noch jener Eigenname ʿAzgad. Der Jes 65, 11 berichtete Kultus wurde noch in nachalttestamentlicher Zeit von den Juden geübt. In der Mischna wird die Sitte des עַרְסָא דְגַדָּא, d. i. nach den Kommentatoren des Lektisterniums für den Hausgeist, bezeugt (s. Buxtorf s. v. גַּד, Chwolson a. a. O., Grünbaum, ZdmG XXXI, 1877, S. 251).

2. **Gad bei den Aramäern.** Deutlich läßt sich auf aramäischem Boden der Kultus der Gottheit Gad konstatieren. In dem Personnamen גדא[ל] (Corpus Inscript. Semitic., Aram. n. 76, unsicherer Herkunft) ist allerdings die Bedeutung als Gottesname ebenso zweifelhaft wie in dem alttestamentlichen Gaddîʾēl. In dem Personnamen גדנבו (C. I. S., n. 139, aus Ägypten) ist appellativische Bedeutung wahrscheinlicher: „Glück des Nebo", d. i. Glück ist oder verleiht Nebo; allerdings werden wohl (wie in ʿAtar-ʿAteh) zwei Gottesnamen mit einander verbunden, um eine Gottheit zu bezeichnen (s. Bd II, S. 156, 52 ff.; 173, 35 ff.), aber, so viel ich sehe, zur Bildung von menschlichen Personennamen nur dann, wenn der eine Gottesname in appellativischem Sinn allgemeine Gottesbezeichnung ist oder geworden ist, so daß dieser Name das Prädikat zu dem andern bildet (so wären die von Kerber a. a. O., S. 6. 10 angeführten Namen zu erklären, soweit sie überhaupt hierher gehören). Menschliche Personennamen, die einen Gottesnamen enthalten, sagen irgend etwas von einer bestimmten Gottheit aus, gewöhnlich das Verhältnis der Gottheit zu dem Menschen. Daß aber aus zwei Gottesnamen bestehende menschliche Eigennamen Hypokoristika seien, ist wenig wahrscheinlich, da dann die volle Namensform, die doch einmal existiert haben müßte, sehr lang gewesen wäre. — Zweifelhaft ist die Bedeutung des aramäischen Personnamens גדשירת auf einem Siegel, das auf babylonischem Boden gefunden worden ist (M. A. Levy, Phönizische Studien II, 1857, S. 40). Unverkennbar aber ist gad Gottesname in dem syrischen Namen eines Märtyrers גדיהב „Gad hat gegeben" (Nöldeke, ZdmG XLII, 474).

Der mit dem syrischen Heidentum genau bekannte Jakob von Sarug nennt pluralisch gaddê, anscheinend als eine Dämonenart (vgl. unten § II), und als Heiligtümer beit-

gaddê (ZdmG XXIX, 133. 138; vgl. Nöldeke, ebend. S. 441), was allerdings schwerlich solche Heiligtümer bedeutet, die dem Gotte Gad (der Plural bezieht sich auf den ganzen Begriff) geweiht waren, sondern nach der Verwendung jenes allein stehenden gaddê eher: die den Dämonen geweiht waren im Gegensatz zu den Kirchen, den Heiligtümern des wahren Gottes. Nach Isaak Antiochenus (ed. Bickell II, 210) wurden zu seiner Zeit und in seiner Gegend für Gaddâ (oder pluralisch: für die gaddê) auf den Dächern Tische zugerüstet, ganz wie bei den Juden für Gad.

Vielleicht gehört hierher auch die von Jakob von Sarug als Gottheit von Harran genannte Göttin Gădlat, die identisch sein wird mit dem von Isaak Antiochenus als Gedlat bezeichneten Dämon der Stadt Bet-Hur (ZdmG XXIX, 132); der Name ist wohl entstanden aus Gadd-'Allât (G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriologie XI, 1896, S. 259), also „der Dämon Allat" oder „der Dämon der Allat", eine Zusammenstellung, die jedenfalls erst aufkam, als Allat nicht mehr für eine eigentliche Gottheit gehalten wurde.

3. Gad in Palmyra. In palmyrenischen Personennamen, die das Wort gad enthalten, liegt es wieder so, daß die Bedeutung, ob Gottesname oder Appellativum, unsicher bleibt, so in dem Namen גדיא (de Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868, n. 32; vgl. Ledrain, Dictionnaire des noms propres Palmyréniens, Paris 1887, S. 17), auch in גדרצו (de Vogüé n. 84), גדעתא (ebend. n. 143), wo der zweite Teil des Namens beidemal Gottesname sein wird, dann also der erste wohl nicht; auch רצו scheint nämlich ein Gottesname zu sein (Baethgen a. a. O., S. 90f.), wie עתא = עתה dies deutlich ist. Wahrscheinlich gehört hierher auch der menschliche Eigenname גדילת (de Vogüé n. 111), was doch wohl = Fortuna Allat („Glück der Allat" [?]; vgl. übrigens oben § 2 Gădlat bei den Syrern), sich freilich auch etwa von gdl ableiten ließe (s. de Vogüé a. a. O., S. 70).

Vielleicht aber ist in einer palmyrenischen Inschrift, die sich auf eine „gesegnete" Quelle bezieht (de Vogüé n. 95: כדיא) mit J. H. Mordtmann (ZdmG XXXVIII, 1884, S. 585) zu lesen לגדא „dem Gad der gesegneten Quelle", so daß Gad den Gott oder Dämon der Quelle bezeichnen würde; vgl. den Ortsnamen עינגדא (oder עיגגדא?) „Gad-Quelle" (Nöldeke, ZdmG XXIX, 441). Auf einem Thonsiegel liest man מלכבל | גד | תימי (Mordtmann, Neue Beiträge zur Kunde Palmyra's, SMA, philos.-philol. und histor. Cl. 1875 Bd II [Suppl.-]Heft III, S. 64 n. 88), wo offenbar גדתימי oder auch sowohl גד als תימי für eine Gottheit anzusehen ist ebenso wie Malakbēl. Darnach ist gewiß in einer palmyrenischen Bilinguis neben dem griechischen *Τύχη Θαιμεῖος* (sic: *ος* auch sonst für *ω*) mit Renan (Comptes rendus der Académie des inscriptions et belles-lettres 1869, S. 93) und J. H. Mordtmann (ZdmG XXXI, 100) zu restituieren: [לג]ד תימי und zu erklären: „dem Gad von Taim" oder „des Geschlechtes Taim" (vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidenthumes[1] 1887, S. 61), wenn nicht Taim ein zweiter Gottesname ist (Mordtmann, ZdmG XXXIX, 45 Anmkg. 1, vgl. de Vogüé, Comptes rendus der Académie des inscriptions 1869, S. 93 f.), wogegen aber die Nisbe-Form Taimî zu sprechen scheint. Nur um damit eine Frage aufzuwerfen, erinnere ich zu Gad Taimî an den Namen einer numidischen Stadt Tamugada (Gesenius, Monumenta, S. 427), auch in der Form Timgad vorkommend.

4. Gad bei Phöniciern und Kanaanitern. Auf phönicischem Boden kommt gad, sicher belegt, nur vor in zusammengesetzten Personennamen. Anders könnte es nur etwa liegen mit den phönicischen Buchstaben eines zu Dali auf Cypern gefundenen Helmstückes, die de Lüynes (Numismatique et inscriptions Cypriotes, Paris 1852, S. 39) lesen wollte גד בענת. Inwieweit sich die Lesung bestätigt hat, ist mir nicht bekannt. Die Worte, in denen das ב auffallend wäre, könnte man etwa verstehen: „Glück des בענת" (de Lüynes: „fortuna Anatho"); vgl. auf einem andern an derselben Stelle gefundenen Waffenstück nach de Lüynes (a. a. O.): . . . לענתי בן ה und den ebenfalls sehr zweifelhaften neupunischen Eigennamen בענאח (M. A. Levy, Phönizische Studien II, S. 82), der indessen vielleicht ganz anders zu lesen ist (s. Schröder, Phönizische Sprache 1869, S. 271: Neop. 58), dazu die alttestl. Namen בענא, בענה (Nestle, Die israelit. Eigennamen, Haarlem 1876, S. 115 f.), ferner sabäisch בעתתר (und dazu Kerber a. a. O., S. 98). — Wo im Phönizischen גד in zusammengesetzten Personennamen steht, ist nirgends eine sichere Entscheidung zu treffen, ob das Wort als Gottesname zu verstehen sei. Als ganz zweifelhaft nach Lesung und Bedeutung ist außer Betracht zu lassen ג[ד|א|ה]ש Abyd., Corp. I. S., Phoen n. 101; vielleicht eher גרא הש nach der Lesung von Sayce bei J. und H. Derenbourg Les inscriptions Phéniciennes du temple de Seti à Abydos, in Revue d'assy

riologie et d'archéologie orientale, Bd I, Paris 1886 (1885), S. 90. In גדעת, גדצד, גדעשד (Belege bei Euting, Sechs phönikische Inschriften aus Idalion 1875, S. 14) ist überall der zweite Teil des Namens ein Gottesname und das Kompositum ebenso zu beurteilen wie die entsprechenden hebräischen, aramäischen, palmyrenischen Eigennamen (ebenso wäre auch גדעשתרת und גדמלקרת zu beurteilen, wofür aber wohl zu lesen ist 'גדע, 'גדמ). Dagegen ist möglicherweise der Gottesname enthalten in dem punischen Frauennamen נעמגדא Corp. I. S., Phoen. n. 717, umgestellt גדנעם n. 383, גדנעמ[ת] n. 378, גדנם (= גדנעם) n. 759. 902 und bei Euting, Sammlung der Carthagischen Inschriften, Bd I, 1883 n. 163,3, bei Plautus, Poenul. V, 3, 22 ff. Giddeneme. Der Name scheint freilich nicht bedeuten zu können: „gnädig ist Gad"; denn in גדא, gidde ist die Endung א, e wahrscheinlich das Suffix der dritten Person: „gut ist sein (ihr) Glück" (Schröder, Phönizische Sprache 1869, S. 18 Anmkg. 1), so daß dann גד Appellativum wäre, wie es das vielleicht ebenso ist in dem punischen Eigennamen גדא Corp. I. S. n. (376.) 817 und גדי n. 300. Aber wieder nach Analogie der Eigennamen נעמפעם Namphamo „gnädig ist Paam" (vgl. עבדפעם) und נעמלכת „gnädig ist Milkat" sollte man auch גדא in נעמגדא für einen Gottesnamen halten. Vielleicht wäre gad Gottesname in dem Eigennamen בעלגד Abyd., Corp. I. S. n. 107, wenn diese Lesung gesichert sein sollte (so nach Sayce a. a. O., S. 92); der Name wäre dann gebildet wie Bomilcar = בעלמלקרת und würde wohl bedeuten „Herr ist Gad"; er kann aber auch bedeuten: „Baal ist Glück" oder „bringt Glück".

Die alttestamentlichen Ortsnamen Baal-Gad und Migdal-Gad würden wohl, wenn sie überhaupt den Gottesnamen enthalten, auf eine nicht hebräische sondern kanaanitische Gottheit verweisen. Auf irgend ein kanaanitisches Volk geht wahrscheinlich auch zurück der Name גדמלך auf einem zu Jerusalem gefundenen Steine, dessen Abbildung persischen Einfluß zu bekunden scheint (de Vogüé, Mélanges, S. 138 f.). Jüdischer Herkunft ist der Stein schwerlich, da מלך hier nach Analogie der phönicischen und aramäischen mit גד zusammengesetzten Personennamen zweifellos Gottesname ist: „Glück des Malk".

In der Mescha-Inschrift ist der Name des Vaters Meschas (Z. 1) nicht zu lesen כמשגד Kĕmoschgad, eine als menschlicher Personname schwer verständliche Zusammenstellung, sondern כמשמלך „Kemosch ist König" (Smend und Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab 1886, S. 16; Socin und Holzinger, Zur Mesainschrift, Ber. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Cl. 1897, S. 174; Sonderabdruck S. 6).

5. Gad bei den Arabern. Arabisch kommt vor der Personname ʿAbd al-Gadd (Wellhausen, Reste [2] 1897, S. 146). Darin ist gadd gewiß Gottesname; aber auf eine altarabische Gottheit läßt sich daraus nicht unbedingt schließen. In den nabatäischen Personennamen [? גד[ו Gaddu (Euting, Nabatäische Inschriften 1885, S. 67 n. 25; Corp. I. S., Aram. n. 222) und גדטב (Corp. I. S., Aram. n. 236) „Gad ist gut" oder „gutes Glück" kann der Gottesname enthalten sein, ist es aber nicht notwendig.

II. Alter und Art der Gottheit Gad.

Ein entsprechender Gottesname auf babylonisch-assyrischem Boden ist bis jetzt nicht bekannt, ebensowenig eine babylonische oder assyrische Gottheit Meni. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß es sich in Jes 65, 11 nicht um babylonische Abgötterei handelt (was schon Frz. Delitzsch, Buch Jesaia [4] 1889, S. 619 f. richtig zum Ausdruck gebracht hat) sondern um solche auf palästinischem Boden unter syrischem Einfluß. So dient der Gottheitsname Gad der Anschauung zur Bestätigung, daß der betreffende Abschnitt des Buches Jesaja nicht einem exilischen sondern einem nachexilischen Propheten angehört (Duhm zu Jes 65, 11; Cheyne, Introduction a. a. O.).

Sicher ist nach dem vorliegenden Material Gad als Gottesname oder auch, was sich nicht überall unterscheiden läßt, Dämonenname nachweisbar aus syrischen Zeugnissen und auf palmyrenischem Boden in der Zusammenstellung גדתימי, ferner aus einem arabischen Eigennamen und mehrfach bei den Israeliten und den spätern Juden, zuerst in dem Familiennamen ʿAzgad. In allen andern Belegen ist die Bedeutung als Gottesname unsicher. Daß dieser Gottesname auf babylonischem oder assyrischem Boden sich nicht nachweisen läßt, ist hohem Alter desselben nicht günstig; auch entspricht die Bedeutung des Namens nicht den in sicher alten Gottesnamen der Semiten nachweisbaren Bedeutungen. Bei dieser Sachlage ist es mindestens einigermaßen zweifelhaft, ob wir in den alten palästinischen Ortsnamen Baal-Gad und Migdal-Gad sowie in dem Stammnamen Gad den Gottesnamen erkennen dürfen.

Daß Gad für den Gott des Planeten Jupiter zu halten sei (Gesenius; vgl. de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 16), läßt sich mit der Bezeichnung des Pla-

neten Jupiter als „großes Glück“ in der arabischen Astrologie (vgl. bei den Rabbinen צֶדֶק „der Gütige“) nicht genügend begründen (vgl. m. Jahve et Moloch 1874, S. 36 f.). Gad bedeutet vielleicht auch nicht geradezu „Glück“, obgleich es zu Gen 30, 11 durch מַזָּלָא טָבָא „gutes Gestirn (gutes Geschick)“ wiedergegeben wird, sondern allgemein „Schicksal“. Es wird gesagt: בִּישׁ גדא „schlecht ist das Geschick“ (Buxtorf s. v. גַּד); aber das kann auch als Oxymoron gemeint sein: „schlecht ist das Glück“. Nach Gen 30, 11 verband sich jedenfalls mit dem Worte vorzugsweise die Vorstellung des günstigen Geschickes. Bei den Juden seit Jes 65, 11 und bei den Syrern, wenigstens den spätern, ist Gad offenbar nicht ein eigentlicher Gott sondern ein Dämon (vgl. A. „Feldgeister“ Bd VI, S. 19, 32 ff.). Jes 65, 11, die Mischna und Isaak Antiochenus bezeichnen die Darbringungen für Gad nicht als Opfer; LXX übersetzt Jes 65, 11 gad mit *δαιμόνιον* (א *δαίμων*, vgl. jedoch über die LXX unten § III), und bei den Rabbinen wird gad in der allgemeinen Bedeutung von *δαίμων* gebraucht: גדא דביתא „Hausgeist“, גדא דהר „Gottheit des Berges“ (s. Jacob Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch s. v.). Die Syrohexaplaris hat Jes 65, 11 für גד: gaddâ und für מני: schidâ, letzteres die gewöhnliche Bezeichnung eines Dämons; sie scheint also gaddâ als eine ebensolche angesehen zu haben. Im Syrischen bezeichnet gaddâ dh-malkâ den königlichen Glorienschein (G. Hoffmann, ZdmG XXXII, 1878, S. 742 Anmkg. 1), der dabei wie ein Schutzgeist personifiziert gedacht wird. Jakob von Sarug kann mit dem pluralischen gaddê (s. oben § I, 2) nichts anderes meinen als eine Kategorie von Wesen dieses Namens, offenbar — da sich an viele Götter des Namens Gad nicht denken läßt — bestimmte Dämonen. Jes 65, 11 haben die Masoreten die Namen Gad und Mĕnî mit dem Artikel geschrieben, sie also wie Appellativa behandelt, wahrscheinlich als Bezeichnungen von Kategorien der Dämonen.

Gad, wenn nicht als Gott, so doch als Dämon ist wohl eine spätere Personifikation. Dafür scheint zu sprechen die in den mit gad gebildeten Personnennamen nicht zu verkennende Unsicherheit zwischen der Auffassung als Appellativum und als Eigenname: wenigstens in den mit gad und einem folgenden Gottesnamen gebildeten Personennamen ist gad Appellativum, dagegen, wenn nicht auch sonst, so jedenfalls in ʿAzgad und dem syrischen גדידב Gottesname. Das macht den Eindruck, als hätte man zunächst verschiedenen Gottheiten das gad „Glück“ des Menschen zugeschrieben und dann erst später dieses gad wie ein selbstständiges Wesen vorgestellt, das bald als ein Gott, bald als ein Dämon gedacht wurde. Diese Entwickelung hat Baethgen (S. 77) richtig erkannt; ich verstehe aber nicht recht, wie er sie in Verbindung bringt mit dem von ihm angenommenen altkanaanitischen Gotte Gad (S. 79). Sollte wirklich aus den Ortsnamen Baal-Gad und Migdal-Gad ein alter Gottesname Gad zu erschließen sein, dann müßte dieser später zum Dämonennamen geworden sein. In diesem Falle wäre aber zu erwarten, daß gad auf religiösem Gebiet seit alter Zeit überall als Name oder doch als Epitheton eines Gottes oder Dämons vorkäme; das aber kann das Wort in vielen Personennamen wie Gad-ʿat u. s. w. nicht sein. Deshalb scheint mir die Annahme vorzuziehen, daß gad überhaupt erst verhältnismäßig spät aus seiner appellativischen Bedeutung heraus zum Gottes- oder Dämonennamen wurde.

Dann ist die verbreitete Annahme, daß der hebräische Stamm Gad seinen Namen nach einem so benannten Gotte getragen habe (dagegen Baethgen), die an und für sich allerdings nahe liegt, auch als auf eine Analogie auf den Stammnamen ʾAschēr sich berufen zu können scheint (vgl. Bd II, S. 159, 1 ff.), mindestens nicht über allen Zweifel erhaben.

III. Gad und Tyche.

Neuerdings wird, namentlich seit Mordtmanns Darstellung, allgemein angenommen, daß die Gottheit Gad der häufig in griechischen Inschriften und Münzlegenden Syriens als Stadtgottheit genannten *Τύχη* entspreche. Schon de Lagarde hatte (Ges. Abhandl., S. 16 und bereits in Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae 1856, S. XXII), ohne auf diese Stadtgottheit zu verweisen, Gad und *Τύχη* gleichgesetzt und dann Nöldeke (ZdmG XXIX, 441) ביתגדא mit *Τυχεῖον* als Ortsnamen.

Es wird die Tyche von Balanea, Gerasa (hier = Artemis), Laodicea, Philadelphia, die der Adraener (Edreʾi) genannt (Belege bei Mordtmann, ZdmG XXXI, 100 f.; Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes [3] Bd II, 1898, S. 31). Zu Aera (es-Sanamein) stand eine Tychestatue (*Τυχέα*); ihre Nische wurde der Stadt zu Ehren geschmückt (Le Bas und Waddington, Voyage d'archéologie en Grèce et en Asie Mineure, Inscriptions, Bd III, n. 2413 h), auch diese Tyche war also die Schutzgottheit der Stadt. Ein *Τύχης ἱερόν* zu Namara (Nimre) war von der Gemeinde errichtet worden (ebend. n. 2176); ein *τυχῖον* zu Btheine scheint der Ortschaft gehört zu haben (ebend. n. 2127). Zu Antiochia

am Orontes (Welcker, Griechische Götterlehre, Bd II, 1860, S. 807 ff.; Allègre a. u. a. O., S. 193 ff.), Damascus, Ptolemais, Gaza und an andern Orten Syriens und Palästinas (s. Schürer S. 22. 29 f. 34) bestand Kultus der Tyche. Dieser Kultus ist im Orient und, wenigstens die Verehrung der Tyche einzelner Städte, auch in Griechenland selbst erst spät aufgekommen mit dem Niedergang des alten Glaubens an menschenartige Götter. Auch in der griechischen Litteratur erscheint erst sehr spät Tyche, und zwar in der Bedeutung der Gottheit des Zufalls, als die dominierende Macht, obgleich die Vorstellung der Tyche als eines göttlichen Wesens alt ist. Bei Hesiod kommt sie vor als eine Okeanide, bei Pindar (L. Lewy a. u. a. O., S. 762) als die mächtigste der Moiren; bei den attischen Rednern wird sie oft erwähnt (s. über Tyche außer Welcker a. a. O.: Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, 1876, S. 276 ff.; F. Allègre, **Étude sur la déesse grecque Tyché, Thèse de Doctorat**, Paris 1889; A. Bouché-Leclercq, **Tyché ou la Fortune, in Revue de l'histoire des religions**, Jahrg. XII, Bd XXIII, 1891, S. 273—307; L. Lewy, Einiges über TYXH, Jahrbücher für classische Philologie, 1892, S. 761—767; vgl. auch A. „Fortuna" von R. Peter und Drexler in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd I, 2, 1886—1890).

Was das Verhältnis der semitischen Gottheit Gad zur Tyche betrifft, so ist sicher (wie schon Selden gesehen hat), daß dem appellativischen gad im Griechischen *τύχη* entspricht: LXX Gen 30, 11 *ἐν τύχῃ*; vgl. ferner, worauf de Lagarde, Ges. Abhandl., S. 16 aufmerksam macht, dessen **Analecta Syriaca**, 1858, S. 147, Z. 15; 157, Z. 27; 176, Z. 21. Im Syrischen ist von **gaddâ dh-malkâ** in derselben Weise die Rede wie bei den Griechen von der *τύχη* des Seleukos und des Kaisers (G. Hoffmann, ZdmG XXXII, 742 Anmkg. 1; vgl. zu dieser Auffassung der Tyche: Welcker a. a. O., S. 807).

Daß aber wirklich jene Stadtgottheit Tyche auf vorderasiatischem Boden der semitischen Gottheit Gad entspreche, scheint mir doch noch nicht unumstößlich ausgemacht zu sein. Eine direkte Gleichsetzung in einem Zeugnis aus dem Altertum ist mir nicht bekannt außer etwa in jener Bilinguis von Palmyra, wenn man Mordtmanns allerdings sehr einleuchtende Emendation [ג]ד תימי = *Τύχη Θαιμεῖος* annimmt. Aber es handelt sich in diesem Falle nicht um die Stadtgottheit katexochen; denn die *Τύχη Θαιμεῖος* wird in einer Reihe mit Malachbel und Atergatis genannt und zwar in der Mitte zwischen beiden. Es wäre wohl möglich, daß die Gottheit Gad gelegentlich durch griechisches *Τύχη* wiedergegeben wurde, ohne daß doch die spezifische Stadtgottheit Tyche der Gottheit Gad entsprach. Schürer (a. a. O., S. 35 Anmkg. 60) macht aufmerksam auf den in der Mischna genannten Namen einer Lokalität bei Jerusalem גד יון, der wegen des wahrscheinlich „Griechenland" bedeutenden יון doch wohl ein Tycheion ist; an eine Stadt-Tyche ist dabei, da der Ort vor der Stadt lag, schwerlich zu denken. Daß man nicht allgemein Gad und Tyche gleichsetzte, scheint daraus hervorzugehen, daß LXX Jes 65, 11 in der am besten bezeugten Lesart gad mit *δαιμόνιον* oder *δαίμων* und dagegen mĕnî mit *τύχη* wiedergiebt; aber Hieronymus (zu Jes. 65, 11: **juxta Septuaginta: Paratis fortunae mensam et impletis daemoni poculum . . . Quodque Septuaginta transtulerunt ‚daemoni', in Hebraico habet Menni**) behauptet die umgekehrte Übersetzung in der LXX; sie ist auch handschriftlich nicht unbezeugt (für לגדי *τῷ δαίμονι* oder *τῷ δαιμονίῳ*, s. Field, **Hexapla** z. d. St.).

Eine gewisse Inkongruenz besteht jedenfalls zwischen Gad und der Stadtgottheit Tyche. Die geringere ist die, daß Gad ein maskulinischer Name ist; denn die Femininform ist nicht immer in den Namen der semitischen Göttinnen ausgeprägt. Natürlich könnte eine zu femininischer Auffassung geeignete Gottheit Gad mit dem alten Gotte Baal-Gad, mag dessen Name nun zu verstehen sein von dem Baal eines Ortes Gad oder auch von dem Baal in der Eigenschaft als Glücksgottheit, direkt nichts mehr gemein haben. Aber als ein spezifisch weibliches Wesen ist die *Τύχη* der westsemitischen Länder wohl nicht gedacht worden sondern eher als ein Abstraktum: der Tempel des **Genius** zu Antiochien in Syrien, welchen Kaiser Julian besuchte (Ammian. Marc. XXIII, 1, 6), war ohne Zweifel der Tempel der Tyche von Antiochien. Auch auf griechischem Boden ist Tyche nicht eigentlich ein weibliches Wesen, weil sie nicht menschenartig gedacht wird wie die alten Götter; man redet von dem *θεὸς Τύχη* (Bouché-Leclercq S. 300). Halévy (**Journal Asiatique**, VII. Serie, Bd XIII, 1879, S. 187 f. = **Mélanges de critique et d'histoire**, Paris 1883, S. 212 f.; vgl. jedoch Mél., S. 183) hat, wie mir scheint, nicht unrichtig bemerkt, daß Gad **„la Fortune individuelle"** repräsentiere. In den mit **gad** zusammengesetzten Personennamen ist dabei an das gad oder den Gad des individuellen Namensträgers zu denken, und bei den Rabbinen und Syrern ist Gad ein Haus-

geist, so wohl auch schon Jes 65, 11. Aber freilich Gad konnte das Geschick des Einzelnen und zugleich das des Staates oder der Stadt repräsentieren; auch in der griechischen Tyche findet sich diese Differenzierung (s. Welcker a. a. O.), ebenso in der römischen Fortuna (s. Peter a. a. O.).

Wohl aber erinnert die Tyche der palästinisch-syrischen Städte, was schon Mordtmann nicht entgangen ist, an eine andere Gottheit der spätern Westsemiten, deren Kultus in Syrien und Palästina weitverbreitet war, nämlich an Atargatis. Die Scholien zu den Aratea des Germanicus (ed. Breysig S. 65. 125) sagen von dem Sternbild der Virgo: alii dicunt eam esse Cererem, quod spicas teneat, alii Atargatin, alii Fortunam. So lange nicht Gad als der einheimische Name einer Stadt-Tyche nachgewiesen wird, scheint mir die Annahme haltbar, daß wir es in der Tyche der verschiedenen Städte nicht mit Gad sondern direkt mit Atargatis zu thun haben. Die Tyche der Laodicener wird abgebildet als mulier turrita (Mordtmann, ZdmG XXXI, 100 f.), und die Statue der Tyche von Antiochia am Orontes, das Werk des Eutychidas, des Schülers des Lysippos, trug eine Turmkrone (Allègre S. 196). Nicht von Anfang an die Mauerkrone der Stadtgottheit, aber der gewöhnlich, so schon von Pausanias, als Polos bezeichnete turmartige Kopfaufsatz ist überhaupt Charakteristikum der Tyche seit der Darstellung für Smyrna durch Bupalos im 6. Jahrhundert v. Chr. (Pausanias IV, 30, 4 [355]). Das Haupt der Göttin des syrischen Hierapolis, d. i. der Atargatis, trug einen Turm (s. Bd II, S. 176, 35), und die turmartige Krone gehört zu dem altsemitischen Typus der großen Göttin (ebend. S. 177, 3 f. 17 ff.). Diese Turmkrone muß bei der Tyche nicht unbedingt von der semitischen Göttin entlehnt sein; eine gleichartige Darstellung kann vielleicht Anlaß der Identifizierung geworden sein (über den Zusammenhang der Tyche und der „Naturgöttin Asiens" s. auch E. Curtius, Alterthum und Gegenwart, Bd II[2], 1886, S. 70 f.). Immerhin wäre ein alter Zusammenhang zwischen Tyche und der großen Göttin der Semiten nicht undenkbar. Wie Tyche bei Pindar eine der Moiren ist, so galt zu Athen (Lewy S. 763) Aphrodite Urania, die in einer geschichtlichen Beziehung zu der Astarte steht, als die älteste der Moiren. Mag ein alter Zusammenhang mit dem Orient auch für Tyche bestehen oder nicht, jedenfalls war die jüngern Zeiten angehörende Gestalt der Atargatis ihrer Bedeutung nach nicht ungeeignet, mit der griechischen Tyche identifiziert zu werden. Atargatis hat von der alten kriegerischen Astarte (Bd II, S. 151, 16 ff.) her, mit der sie ursprünglich identisch war (ebend. S. 172, 27 ff.), den Charakter einer Beschützerin des Gemeinwesens; sie hat aber in ihrer jüngern Gestalt vielleicht auch etwas von einer Schicksalsgottheit an sich, wenn wirklich der zweite Teil ihres Namens, עתה, mit עֵת „Zeit, tempus opportunum" zusammenhängen sollte (ebend. S. 172, 51 f.). Die Heiligtumsbezeichnung Ἀτεργατεῖον 2 Mak 12, 26 erinnert an Τυχεῖον. Die Tyche zu Aera, die eine Gottheit der Stadt war (Wadd. n. 2413 h), wurde doch wohl nicht als ein Gott Gad sondern als eine spezifisch weibliche Gottheit gedacht, da ein gewisser Philonaios ihr seine Enkelin Domna zur Priesterin weihte (ebend. n. 2413 g). Tyche ist vielfach mit andern Gottheiten vereinigt worden (Allègre S. 134 ff.), so daß ihre Verschmelzung mit Atargatis nichts Auffallendes hätte. Ist wirklich die in Syrien unter dem Namen der Τύχη verehrte Gottheit keine andere als Atargatis, so wird wohl ihre griechische Bezeichnung darauf beruhen, daß man Atargatis ansah als den Gad, d. h. die Schutzgottheit, einzelner Städte, wie man von dem Gad eines Hauses redete und das gad einzelner Personen von verschiedenen Göttern ableitete. Die erwähnte Bilinguis von Palmyra, worin Tyche Taimeios neben Atergatis vorkommt, zeigt indessen, daß nicht jede Tyche in diesen Gegenden als identisch mit Atargatis anzusehen ist; vgl. bei Pausanias VII, 26, 3 (592) die Tyche von Aegira neben der syrischen Göttin, d. i. Atargatis, an demselben Orte.

Die Vorstellung der spät-antiken Zeit von einer bestimmten Tyche einzelner Städte neben andern in diesen Städten verehrten Gottheiten konnte auf westsemitischem Boden um so eher Eingang finden, als sie wahrscheinlich verwandte einheimische Vorstellungen vorfand. Sie hat im nachexilischen Judentum eine Analogie in dem Schutzengel der Gemeinde Israel und den Engeln anderer Völker, die zuerst im Buche Daniel vorkommen, nachdem schon Sacharja (c. 3, 1 f.) den Engel Jahwes für die Gemeinde Israel hatte eintreten lassen und dann Maleachi (c. 3, 1) von dem Engel des Bundes geredet hatte. Diese Schutzengel stehen zu Jahwe in einem ähnlichen Verhältnis wie die Stadtgottheit Tyche zu den andern Göttern (vgl. zu der Entwickelung der alttestamentlichen Vorstellung: Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im Alten Testament 1896, S. 237 ff.).

In der spätern Zeit des westsemitischen Heidentums scheinen Repräsentanten der Schicksalsmacht unter den Göttern oder unter den Dämonen mehrfach vorgekommen zu sein mit verschiedenen Namen. Zu Palmyra kommt noch als ein göttliches Wesen vor עדנא טבא „gute Zeit“(?), verehrt in Verbindung mit dem ungenannten Gott, „dessen Name gepriesen ist in Ewigkeit“ (de Vogüé n. 74); dieser galt wohl als durch die Vermittelung der Gottheit ג' ט' sich offenbarend. Es mag noch genannt werden die bei Philo Byblius (jedoch in nicht unbedenklicher Verbindung mit Ὥρα) angeführte *Εἱμαρμένη* (C. Müller, Fragmenta historic. Graec., Bd III, fr. 2, 19, S. 568). Mit Gad hängt vielleicht zusammen der nach En-Nedîm von den Ṣabiern mit Lectisternien verehrte „Herr des Glückes“, rab el-baḫt (Chwolson Bd II, S. 32. 30). Auf die Gemeinsamkeit der Sitte der Lectisternien in diesem Kultus und in dem des Gad ist übrigens für die Identität der so verehrten Gottheiten besonderes Gewicht nicht zu legen; denn die Lectisternien sind in der Beibehaltung der Gottheit Gad bei den spätern Juden und den Christen vielleicht ein Surrogat für ein eigentliches Opfer, das man nicht mehr darbringen wollte, um die heidnische Gottheit nicht direkt als Gottheit anzuerkennen.

Wolf Baudissin.

Gad, der Prophet, s. d. A. Prophetentum des AT.

Gad, der Stamm, s. Israel, Gesch. bibl.

Gadara s. Peräa.

Gaetano da Tiene s. Theatiner.

Galateo Girolamo s. Italien, Reformatorische Bewegung.

Galatien s. Klein-Asien in der apostolischen Zeit.

Galbanum s. Räuchern.

Galerius s. Bd IV S. 678,31 ff.

Galfried (auch Geoffrey, Gottfried) von Monmouth (Galfridus Monemutensis, kelt. Gruffudd ap Arthur), um 1110 in Monmouth geboren, wurde Archidiakonus in seiner Geburtsstadt und 1152 Bischof von St. Asaph. Sein Gönner war Robert, Landgraf von Gloucester († 1147). 1154 starb Galfried.

Er verfaßte nur ein Buch, das aber in allen Ländern während des Mittelalters berühmt wurde, nämlich seine Historia Regum Britanniae. Die Quelle dieses Buches soll, wie G. behauptet, ihm ein Archidiakonus aus Oxford, Walther, geliefert haben; ob dieses Werk aus Wales oder aus der Bretagne stammte, steht nicht fest. Jedenfalls benutzte G. für seine sagenhafte Geschichte (die sich von der Zerstörung Trojas und der Geschichte Bruts, eines Nachkommens des Aeneas und Stammvaters der Briten, bis auf Cadwallader und den Untergang des keltischen Reiches in Britannien erstreckt) auch die Schriften von Gildas und Nennius, wie auch Bedas Kirchengeschichte. Das siebente der zwölf Bücher war wohl früher ein selbstständiges Schriftchen (De Prophetiis Merlini), auch von Galfried verfaßt. Andere Werke des Verfassers lassen sich nicht nachweisen.

Da es der Verfasser sehr gut verstand, Sage und Geschichte zu mischen und das Ganze mit Romantik zu umgeben, wurde sein Werk, besonders die Hauptteile, die sich auf König Arthur (Artus) beziehen, bald sehr beliebt. Schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts wurde die Historia zweimal von französischen Dichtern, Gaimar und Wace, bearbeitet, am Anfang des 13. Jahrhunderts vom Engländer Layamon. Besondere Wichtigkeit erlangte dann noch die Bearbeitung von Thomas Malory, da sie Caxton 1485 druckte (neuerdings genau abgedruckt von O. Sommer, London 1889—1891) unter dem Titel „Le Morte Darthur“ und Tennyson als Grundlage für die „Idylls of the kings“ benutzte. Die beste Ausgabe der Historia ist: Gottfrieds von Monmouth Historia Regum Britanniae und Brut Tysylio, herausgeg. von San-Marte (A. Schulz), Halle 1854.

R. Wülker.

Galiläa. — Litteratur: W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893; B. Stade, Gesch. des Volkes Israel, I, Berlin 1887; H. Graetz, Geschichte der Juden, IV, Berlin 1853; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volks im Zeit-

alter Jesu Christi[2] I und II, Leipzig 1890. 1886; J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894; Fl. Josephi Opera ed. Niese, bes. die Vita in Bd IV (1890) und Bell. jud. II, 20—IV, 2 in Bd VI (1894); Tuch, Commentatio de *Μαισαλὼθ ἐν Ἀρβήλοις* (1 Makk 9, 2), Lipsiae 1853; Ad. Neubauer, La Géographie du Talmud, Paris 1868; V. Guérin, Description de la Palestine III. Galilée, 1 und 2, Paris 1880; Selah Merrill, Galilee in the time of Christ. Boston 1881: Irby and Mangles, Travels in Egypt and Nubia, Syria and the Holy Land, London 1868; Thomson, The Land and the Book. Central Palestine and Phoenicia, London 1883; The Survey of Western Palestine. Memoirs of the topography, orography, hydrography, archaeology. By C. R. Conder and H. H. Kitchener. Vol. I: Galilee, London 1881. Dazu Map of Western Palestine in 26 Sheets, London 1880; H. Fischer und H. Guthe, Handkarte von Palästina, Leipzig, Wagner u. Debes; dieselben, Wandkarte von Palästina, Ebend.; F. Buhl, Geographie des Alten Palästina, Freiburg i. B. und Leipzig 1896.

Galiläa, *ἡ Γαλιλαία*, ist der griechische Name der nördlichsten Landschaft Palästinas, die aramäisch Gālīlā oder Gᵉlīlā, hebräisch der Gālīl genannt wurde. Dieser Wechsel des Namens weist schon darauf hin, daß wir es mit zwei verschiedenen Zeiträumen der Geschichte dieser Landschaft zu thun haben. Die erste läßt sich als die israelitische, die zweite als die jüdische bezeichnen. Sie sind daher auch getrennt von einander zu behandeln.

I. Das Wort גָּלִיל oder גְּלִילָה (2 Kg 15, 29) bedeutet nichts anderes als Kreis, Gebiet, Bezirk. Der Zusatz, den das Wort zur näheren Bestimmung seines Sinnes erfordert, ist uns nur an einer Stelle, nämlich Jes 8, 23, erhalten: גְּלִיל הַגּוֹיִם, Gebiet der Völker, d. i. der Heiden (vgl. 1 Mak 5, 15 *Γαλιλαία ἀλλοφύλων*). Der Ausdruck ist demnach israelitischen Ursprungs und bezeichnet offenbar ein Gebiet, das die Israeliten nicht vollständig besetzt und daher nicht vollständig unterworfen hatten. Gewöhnlich lassen die Schriftsteller des AT den Zusatz fort und schreiben nur הַגָּלִיל, הַגְּלִילָה. Welche Gegenden damit gemeint sind, ergiebt sich aus Jes 8, 23 ziemlich genau. In den beiden letzten Sätzen dieses Verses stehen in gleicher Bedeutung einander gegenüber einerseits Land Sebulon und Land Naphthali, andererseits die Straße nach dem Meere, die Uferlandschaft am Jordan, der Bezirk der Heiden. Die Straße nach dem Meere ist die via maris der Kreuzfahrer, die alte Karawanenstraße von Damaskus nach Akko am Mittelmeere, die den Jordan südlich von Bahrat el-Hūle überschreitet, dann südwärts in die Ebene Genesar am gleichnamigen See hinabsteigt, von dort durch den Wādi el-Hammām auf die Höhe von Karn Hattīn und el-Lūbije führt und durch die Ebene von Asochis (heute von el-Battōf) in westlicher Richtung auf ʿAkkā zuläuft. Das Gebiet, das sie etwa vom Karn Hattīn an durchschneidet, ist das des Stammes Sebulon. Die Uferlandschaft am Jordan bezeichnet das tief liegende Gebiet an der Westseite des Flusses von Bahrat el-Hūle an bis nach Dan; denn südlich von diesem Becken läuft der Jordan in einer schmalen Rinne mit steilen Rändern, so daß für eine Uferlandschaft kein Raum bleibt. Der Bezirk der Heiden umfaßt das eigentliche Bergland im Norden der Ebene von el-Battōf. Die beiden letzten Ausdrücke in Jes 8, 23 entsprechen daher dem Lande Naphthali in dem vorhergehenden Gliede des Verses. Das bestätigen die Stellen Jos 20, 7 und 2 Kg 15, 29, wo הַגָּלִיל und הַגְּלִילָה durch die Zusätze „Bergland Naphthali", „das ganze Land Naphthali" erklärt werden; und wenn Jos 21, 32 (= 1 Chr 6, 61) wie auch Jos 20, 7 die Stadt Kedes, 1 Kg 9, 11 die Stadt Kabul zum Gālīl gerechnet wird, so ergiebt sich daraus, daß man diesen Ausdruck auf das ganze Bergland vom Jordan im Osten bis zur Küstenebene im Westen anwandte. Kabul galt nun nach Jos 19, 27 als eine Stadt in Asser; demnach umfaßte der Gālīl sowohl das Gebiet von Asser als auch das von Naphthali, man pflegte aber das Ganze kurzweg „Bergland Naphthali" zu nennen.

Die natürliche Beschaffenheit des Landes übergehen wir hier; von ihr wird der A. Palästina im Zusammenhang mit den angrenzenden Gebieten handeln. Hier soll nur kurz zusammengestellt werden, was wir von der Geschichte und den wichtigsten Orten des Gālīl wissen.

Die ältesten Nachrichten bieten uns die ägyptischen Inschriften des 14./13. Jahrh. Sethos I. und Ramses II nennen die von ihnen unterworfene Gegend zwischen Kison und Libanon, die westlichen Abhänge des Gebirges, Asēr, d. i. hebr. אָשֵׁר, griech. *Ἀσηρ*. Es kann nicht davon die Rede sein, daß damals schon ein israelitischer Stamm dieses Namens dort gesessen hat; allem Anschein nach wollen die ägyptischen Nachrichten unter Asēr ein Land verstanden wissen, dessen Ausdehnung weit größer ist als das spätere Gebiet des kleinen israelitischen Stammes Asser. Aber der Zusammenhang der beiden Namen liegt auf der Hand, und die Angaben des AT machen es auch möglich, den Zusammenhang zu er-

schließen. Der Stamm Asser wird Gen 30, 9—13 als ein Sohn Jakobs und der Silpa, der Sklavin Leas, bezeichnet, d. h. als ein Halbblutstamm, der durch Mischung israelitischer und kanaanitischer Geschlechter entstanden ist. Mit anderen Worten: israelitische, zu Lea gehörige Geschlechter haben sich in der Landschaft Asser niedergelassen und sind, obwohl sie mit der Zeit die Herren wurden, nach ihrem Namen genannt worden. Ähnlich wird es sich mit dem Stamm Naphthali verhalten, der als ein Sohn Jakobs und der Bilha, der Sklavin Rahels, bezeichnet wird (Gen 30, 1—8). Die heidnischen Völkerschaften, unter denen sich diese israelitischen Geschlechter niederließen, waren außer Kanaanitern hauptsächlich Amoriter und Hewiter. Erstere waren nach 1250 etwa aus dem Libanon erobernd in das südliche Syrien vorgedrungen, letztere wohnten nach Jos 11, 3 am Fuße des Hermon, nach Ri 3, 3 (vgl. 2 Sa 24, 7) auf dem Libanon; auch sie werden von Norden her in Palästina eingewandert sein. An Kämpfen wird es nicht gefehlt haben; doch erfahren wir nur von einem größeren Treffen bei den Wassern von Merom, wo der Oberkönig Jabin von Hazor mit seinen Verbündeten in die Flucht geschlagen wird (vgl. Jos 11, 1—5; Ri 4, 2 ff.; wahrscheinlich gehört das Ereignis in die Zeit nach Josua). Naphthali war offenbar in stärkerem Maße von Israeliten besetzt worden als Asser, und die Wanderung der Daniten nach Norden, Ri 18, gab diesen eine kräftige Stütze. Während das Deboralied Ri 5, 17 von Asser nichts anderes als seine Gleichgiltigkeit gegen die Sache Jahwes in Kanaan zu melden weiß, wird Naphthali zugleich mit Sebulon gelobt (V. 18). Nur neben anderen wird auch Asser unter den zum Heerbann aufgebotenen Stämmen erwähnt (Ri 7, 23; 6, 35); dagegen kennt die Überlieferung doch jenen Barak aus Kedes in Naphthali, der die israelitischen Geschlechter zum Kriege Jahwes mit Erfolg aufruft Ri 4, 2 ff., und die Städte Abel Beth Maëcha und Dan im Norden des Gebiets nehmen zu Davids Zeit den Ruhm für sich in Anspruch, israelitische Sitten stets treu bewahrt zu haben (2 Sa 20, 18 f.). Dem entspricht, daß das nichtisraelitische Gebiet nach Ri 1, 31—33 in Asser bedeutend größer war als in Naphthali. Die Selbstständigkeit der fremden Völkerschaften in dem Gālīl ging freilich verloren, als die Macht des Königtums erstarkte (1 Kg 8, 20 f.); aber ihr Einfluß auf die israelitischen Geschlechter, mit denen sie verschmolzen, war damit nicht zu Ende. Wenn wir aus dem AT so wenig über die Geschichte des Gālīl erfahren, so hängt das damit zusammen, daß seine Bevölkerung für die Geschichte Israels nur geringe Bedeutung gehabt hat, am wenigsten für die religiöse. Nur einige Thatsachen lassen sich noch hinzufügen. Salomo trat an König Hiram von Tyrus zwanzig Städte im Gālīl ab, die nach dem Text von 1 Kg 9, 10—13 (vgl. dagegen Klostermann z. St.) zu der Landschaft Kabul (s. u.) gehört haben sollen. In 2 Chr 8, 2 lesen wir freilich, daß Hiram an Salomo Städte abgetreten habe. Aber diese Angabe paßt zu den geschichtlichen Verhältnissen nicht und steht zu der wohlbegründeten Nachricht der Königsbücher in direktem Widerspruch. Als Benhadad I. auf Betreiben des judäischen Königs Assa die langwierigen Kämpfe der Aramäer von Damaskus gegen Israel eröffnete, ließ er dessen nördliche Grenzgebiete verwüsten, das ganze Land Naphthali von Ijon im Norden an bis an den See Genesar, d. i. den Gālīl (1 Kg 15, 20). Von einer dauernden Besetzung dieses Gebietes durch die Aramäer ist im AT nicht die Rede; aber wir erfahren auch nicht, daß der israelitische König Baesa die Aramäer aus dem Gālīl wieder vertrieben hätte. Wenn sie später Ahab in Samaria belagern und mit ihm bei Aphek in der Ebene Jesreel kämpfen, so sind diese nördlichen Gebiete zunächst gewiß unter aramäischer Oberherrschaft verblieben. Seitdem es Ahab gelungen war, den Schauplatz der Kämpfe mit den Aramäern in das Ostjordanland zu verlegen, wird ihnen der Anschluß an Israel wieder möglich gewesen sein. Dagegen wurden sie von Hasael unter Jehu und Joahas wieder unterworfen (2 Kg 12, 18; 13, 22). Erst Jerobeam II. brachte die nördlichen Grenzgebiete an Israel zurück, jedoch nur auf kurze Zeit. Denn 734 fiel Tiglatpilesar III., von Ahas zu Hilfe gerufen (2 Kg 16, 7 f.), in das Gebiet Israels ein, schlug die Gᵉlīlā, das ganze Land Naphthali, und Gilead zu seinem Reiche und führte die Spitzen der Bewohner ins Exil (2 Kg 15, 29). Ob der frei gewordene Grundbesitz von ihm oder seinen Nachfolgern an ausländische Kolonisten vergeben wurde, erfahren wir nicht. Die verzweifelte Lage und Stimmung der Bewohner schildert Jesaia in ergreifenden Worten, stellt ihnen aber Befreiung vom Joch der Fremdherrschaft durch Erneuerung des davidischen Königtums in Aussicht (Jes 8, 21 ff.; 9, 1 ff.). Die israelitische Geschichte des Gālīl erreichte durch seine Einverleibung in das assyrische Reich ihr Ende.

Größere Ortschaften gab es in dem Gālīl der Israeliten nicht. Das bergige Gebiet war von Natur nicht leicht zugänglich, bequeme, besuchte Straßen waren nicht vorhanden; die oben erwähnte Straße nach dem Meere durchschnitt nur die südöstliche Ecke des Berg-

landes. Der Vollständigkeit wegen mögen die gangbarsten Verbindungswege erwähnt werden: von Tyrus führte ein Weg in östlicher Richtung nach Abel Beth Maëcha und kreuzte mehrere von Norden nach Süden führende Wege; über die Höhe des Gebirges führte ein viel gewundener Pfad von Tyrus in südöstlicher Richtung an den See Genesar; endlich führte von Acco ein gangbarer Weg ostwärts in das Gebirge und teilte sich auf dessen östlicher Abdachung in zwei Wege, deren einer nach Norden, deren anderer nach Süden an den See führte. Die Schilderung, die Ri 18, 7 (vgl. 10) über Lais gegeben wird, dürfte auf fast alle Orte des Gālīl in alter Zeit zutreffen. Sie werden wohl im AT Städte (עָרִים) genannt, doch sind darunter nur mit einer Mauer umgebene Ortschaften oder Burgen zu verstehen. Die Residenz des Königs Jabin, Hazor, wird als der Vorort der damaligen Herrschaften in jener Gegend bezeichnet (Jos 11, 10). Salomo machte sie zu einer Grenzfestung seines Reichs (1 Kg 9, 15). Sie lag nach 1 Mak 11, 63. 67. 73 südlich von Kedes, nach Josephus Ant. V 5, 1 oberhalb des Sees Semechonitis. Wahrscheinlich hat sich der Name in dem heutigen Dschebel und Merdsch el-Ḥadīre südlich von Kedes erhalten; da sich aber hier keine Spur einer bedeutenderen alten Ortslage findet, so hat man Hazor etwas östlicher in el-Churēbe oder auch in Chirbet Harra gesucht. Einer der ältesten Sitze israelitischer Geschlechter war offenbar die Stadt Kedes, deren Name sich in der Form Ḳades bis heute erhalten hat, nordwestlich von der Baḥrat el-Hūle an dem nach Norden führenden Wege. Wie schon der Name sagt, war sie durch ein altes Heiligtum ausgezeichnet. Dem entspricht, daß sie Jos 20, 7 als Asylstadt und 21, 32 als Levitenstadt aufgeführt wird. Nördlich von Kedes, am Rande des Berglandes oberhalb des Jordanthales, an der Stelle des heutigen Abil el-Kamḥ, lag Abel Beth Maëcha, d. i. Abel bei (dem aramäischen Gebiet von) Maëcha. In diese Stadt flüchtete sich Seba, der Häuptling des benjaminitischen Geschlechts Becher, vor dem ihn verfolgenden Joab und wurde von den Einwohnern getötet 2 Sa 20, 14ff. Noch nördlicher lag die Stadt Ijon. Ihre Lage ist nicht sicher nachzuweisen; doch hat sich der Name in der heute üblichen Bezeichnung Merdsch ʿAjūn zwischen dem Nahr el-Liṭānī und dem Nahr el-Hāṣbānī erhalten. Östlich von Abil el-Kamḥ, an der westlichen Hauptquelle des Jordan im Süden des Hermongebirges, lag die Stadt Dan, die diesen Namen infolge der Eroberung durch die 600 Daniten erhielt (Ri 18; Jos 19, 47). Früher hieß sie Lais oder Lesem (לֶשֶׁם, richtiger vielleicht לַשֶׁם auszusprechen). Nach allgemeiner Annahme sucht man sie in Tell el-Ḳāḍī, einem von Bäumen und Gebüsch dicht bewachsenen Hügel, der ursprünglich ein Krater gewesen zu sein scheint, an dessen Westseite der Nahr el-Leddān, einer der Quellflüsse des Jordan, seinen Ursprung hat. Jerobeam I. erhob das Heiligtum dieses Ortes (vgl. Ri 18) zu einem königlichen, indem er dort einen goldenen Stier als Bild Jahwes aufstellte 1 Kg 12, 28f. Dan bezeichnet in der bekannten Wendung „ganz Israel von Dan bis Beerseba" die Nordgrenze des israelitischen Gebietes. Zu dem Gālīl gehörte jedoch der Ort schwerlich, da er schon mitten in der Senke des Jordanthals lag; er ist hier nur wegen seines engen Zusammenhangs mit der Geschichte des Gālīl erwähnt worden. Der Königsort Achsaph, Jos 11, 1; 12, 20, läßt sich vielleicht von der Ortslage Chirbet Iksāf etwas südwestlich von dem Knie des Nahr el-Liṭānī verstehen; doch wird man dann den gleichnamigen Ort in Asser Jos 19, 25 davon unterscheiden müssen. Das Dorf Jārūn mitten im Gebirge westlich von der Baḥrat el-Hūle entspricht wahrscheinlich dem alten Jireon in Naphthali Jos 19, 38, und er-Rāme an dem von ʿAkkā nach Osten führenden Wege dem alten Rama Jos 19, 36. Auf dem westlichen Abhang des Berglandes erinnert der Name des Ortes Jānūḥ an Janoah 2 Kg 15, 29, das man aber nach dieser Stelle weiter östlich suchen sollte. Das südlicher gelegene Ḳānā darf man mit Kana Jos 19, 28 vergleichen, Rāmija noch weiter nach Süden vielleicht mit Rama Jos 19, 29. Chirbet ʿAbde am Wādi el-Ḳarn kann die Levitenstadt Abdon Jos 21, 30; 1 Chr 6, 59 (Jos 19, 29 l. עַבְדוֹן statt עֶבְרוֹן) sein. Kabul Jos 19, 27 hat seinen Namen bis heute behalten = Kabūl östlich von ʿAkkā.

II. Der israelitische Gālīl war 734 ein Teil des assyrischen Reiches geworden; trotz der Verbannungsmaßregel Tiglatpilesars III. blieb der größte Teil der israelitischen Einwohner auf seinem Grund und Boden sitzen. Selbst wenn fremde Kolonisten nicht in ihr Gebiet einrückten, so werden sich dort doch ähnliche Zustände herausgebildet haben, wie sie 2 Kg 17, 24ff. für Samarien geschildert werden. Man gab den Dienst Jahwes, der Landesgottheit (2 Kg 17, 26), nicht auf, aber die Auflösung des israelitischen Volksverbandes und des Königtums begünstigte das Eindringen fremder Kulte und die Mischung der Religionen, für die in dem großen Reiche der Assyrer, Babylonier und Perser der Handelsverkehr und die Verwaltung mehr noch als die Kriege den Weg frei machten.

Aber wir erfahren über diese Vorgänge nichts. Erst bei dem Chronisten, mithin reichlich 400 Jahre später, lesen wir eine Anspielung darauf, daß zwischen dem alten Gālīl und der nachexilischen Gemeinde in Jerusalem die religiösen Fäden wieder angeknüpft waren. Seiner Erzählung 2 Chr 30, 10f. liegt vermutlich die Thatsache zu Grunde, daß schon um 300 vor Chr. eine Anzahl Geschlechter in G. das jüdische Gesetz angenommen hatten und der jüdischen Gemeinde in Jerusalem angegliedert waren. Daß Juden in jener Gegend lebten, bezeugt 1 Mak 5, 14—23, wonach der Makkabäer Simon nach 165 den Auftrag ausführte, die von der heidnischen Übermacht in G. bedrohten Glaubensgenossen zu verteidigen und nach Judäa zu führen. Jonathan kämpfte um 145 für Antiochus VI. gegen Truppen Demetrius' II. zwischen Hazor und Kedes 1 Mak 11, 63. 67—74. Nachdem Johannes Hyrcanus I. Samarien unterworfen hatte, waren die Grenzen der Hasmonäerherrschaft bereits bis G. vorgeschoben. Aristobul I. scheint G. erobert und judaisiert zu haben. So ist wohl Josephus Antiq. XIII 11, 3 zu verstehen, daß Aristobul einen großen Teil des Landes der Ituräer (deren Heimat der Libanon war) mit Judäa vereinigt und seine Bewohner zur Beschneidung und zur Annahme des jüdischen Gesetzes gezwungen habe. Hyrcan II. wurde 64 von Pompejus als Ethnarch in dem Besitz von G. bestätigt.

Dieses jüdische G. hatte wesentlich andere Grenzen als der israelitische Gālīl. Ein zuverlässiger Zeuge dafür ist Josephus, der zur Zeit des jüdischen Aufstandes 66 nach Chr. G. gegen den Angriff der Römer zu verteidigen hatte. Nach ihm (vgl. Bell. jud. III 3, 1ff.) begann Galiläa nördlich von Skythopolis und der Großen Ebene, nämlich Jesreel; es zerfiel in zwei Teile, Unter- und Obergaliläa, deren natürliche Grenze die schmale Ebene von er-Rāme (s. oben) bildete. Die Mischna bezeichnet die Grenzlinie durch den Ort Kephar Hananja (s. u.), während Josephus Bersaba (s. u.) als Grenzort nennt. Die Grenze im Osten bildete der See Genesar und weiter nördlich der Jordan. Doch werden gelegentlich auch Orte östlich vom See zu G. gerechnet (s. Gaulanitis). Die westliche und nördliche Grenze können wir nicht mehr genau nachweisen. Wichtig ist jedoch, daß Josephus an verschiedenen Stellen Kedasa oder Kydyssa, das alte Kedes (s. o.), als Festung der Tyrier an der galiläischen Grenze bezeichnet (Antiq. XIII 5, 6; Bell. jud. II 18, 1; IV 2, 3). Dadurch ist die Nordgrenze des jüdischen G. annähernd festgelegt. Vergleichen wir diese Ausdehnung mit der des alten Gālīl, so ergiebt sich, daß die Grenzen im Osten und Westen ungefähr die gleichen geblieben sind, daß sie sich hingegen im Norden und Süden sehr verändert haben. Am auffallendsten im Süden: während der alte Gālīl das Gebiet des Stammes Sebulon ausschloß, schloß das jüdische Galiläa es ein.

Nach einem Verzeichnis der Grenzen des jüdischen Landes im Talmud, das Dr. Hirsch Hildesheimer in seinen Beiträgen zur Geographie Palästinas mit großer Sorgfalt und Gelehrsamkeit behandelt hat, verlief die Nordgrenze über die hochgelegene Festung Tibnīn nach dem Merdsch ʿAjūn und Cäsarea Philippi. Da G. den nördlichsten Teil des jüdischen Landes ausmacht, so würde damit auch die Nordgrenze G.s angegeben sein. Leider ist unsicher, welche Zeit jenes Verzeichnis im Auge hat. Hildesheimer glaubt aus mehreren Anzeichen auf die Zeit des Alexander Jannäus (102—76 vor Chr.) schließen zu müssen. Aber es ist wenig wahrscheinlich, daß die Stadt Tyrus ihr Gebiet in der Zeit zwischen Alexander Jannäus und Flavius Josephus bis nach Kedasa hin erweitert hat, so daß die Grenzangaben des Josephus als die jüngeren jenem Verzeichnis gegenüber zu betrachten wären. Ferner ist zu erwägen, ob jenes Verzeichnis oder bestimmter, ob seine Angaben über die Nordgrenze, die sich durch Genauigkeit auffallend von den andern abheben, nicht vielmehr jene Zeiten im Auge haben, in denen G. der Mittelpunkt jüdischer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit für Palästina geworden war, die Zeiten des 2. und 3. Jahrhunderts nach Chr. (s. u.).

Die Geschicke G.s blieben nun eng mit denen Judäas verknüpft. Freilich versuchte der Prokonsul Gabinius 57 vor Chr., den Zusammenhang der jüdischen Gemeinde in Palästina zu lockern, indem er das gesamte Gebiet in fünf Bezirke teilte und jeden unter ein besonderes Synedrium stellte. G. erhielt sein Synedrium in Sepphoris. Da sich aber die Einrichtung nicht bewährte, so hob sie Gabinius auf Wunsch des Antipater schon 55 wieder auf. Von den Aufständen, die der Bruder Hyrcans, Aristobul, und seine Söhne Alexander und Antigonus erregten, hatte der vom Jahr 55 seine Wurzeln hauptsächlich in G., bei dem Berge Thabor wurde Alexander von Gabinius geschlagen. Auch der Aufstand des Pitholaus 53 wurde von dem Quästor Cassius Longinus mit rücksichtsloser Strenge unterdrückt. Doch stellte erst Herodes, der 47/46 von seinem Vater Antipater zum Statthalter von G. ernannt wurde, die Ruhe im Lande wieder her; er ließ den Hauptmann

Ezechias, der noch immer für die Hasmonäer und gegen die verhaßten Römer zu Felde lag, mit vielen andern als „Räuber" hinrichten. Auch den Antigonus, der von Norden her aufs Neue das Erbe seiner Väter zu erobern suchte, schlug Herodes 42 siegreich zurück. Aber mit Hilfe der Parther erlangte Antigonus dennoch die Herrschaft über das jüdische Land (40—37 vor Chr.). Herodes, durch den römischen Senat zum König von Judäa ernannt, war 38 schon wieder im Besitz von Galiläa und wußte seine Gegner, die „Räuber", sogar in den unzugänglichen Höhlen von Arbela (s. u.) zu vernichten. Unter der Regierung Herodes des Großen (37—4 vor Chr.) genoß das gequälte Land endlich die Wohlthaten des Friedens. Im Jahre 20 kam dieser durch Schenkung des Augustus in den Besitz der Tetrarchie des Zenodorus, die u. a. die Gegend Ulatha (vgl. Baḥrat el-Ḥūle) und Paneas (jetzt Bānijās) umfaßte. Hierdurch wird bestätigt, daß die Grenzen des jüdischen G. sich nicht bis an die Jordanquellen erstreckten (vgl. oben).

Nach dem Tode des Herodes entzündeten Römerhaß und Messiashoffnungen das Feuer des Aufruhrs. Judas von Gamala, der Sohn des von Herodes hingerichteten Ezechias, bemächtigte sich der Stadt Sepphoris und verwüstete als Befreier das Land. Der Legat Varus schlug den Aufstand nieder. Inzwischen hatte Augustus den letzten Willen Herodes des Großen bestätigt, demzufolge G. und Peräa seinem Sohn Herodes Antipas zufallen sollten. Dieser erhielt den Titel eines Tetrarchen (4 v. Chr. —39 n. Chr.) und residierte anfangs in Sepphoris, später in der von ihm gegründeten Stadt Tiberias am See Genesar. Die Schatzung des Quirinius 7 n. Chr. betraf freilich sein Land nicht, aber sie versetzte dessen freiheitliebende Bewohner in eine gewaltige Aufregung. Aus ihr ging die Partei der Zeloten hervor, die mit dem Schwert in der Hand die Römerherrschaft stürzen und die Gottesherrschaft herbeiführen wollten. Ihre Stifter waren Judas von Gamala und ein Pharisäer Sadduk. Judas fand allerdings bald seinen Tod (AG 5, 37), aber die von ihm gestiftete Partei fand breiten Boden in dem tief erregten Volke. Galiläer schlossen sich an Johannes den Täufer an (Jo 1, 35—42), und der Herr Jesus fand selbst unter den Zeloten seine Jünger (Mc 3, 18; Lc 6, 15), trotz des scharfen Gegensatzes, in dem seine Ziele zu den ihrigen standen. Die mächtige Bewegung, die er in Galiläa anfachte, erweckte in Antipas ernste Sorgen, so daß dieser ihn durch versteckte Drohungen zu bestimmen suchte, das Land zu verlassen (Lc 13, 31 f.). Um den Ehrgeiz seiner zweiten Gemahlin, der Herodias, zu befriedigen, bat er 39 nach Chr. persönlich in Rom den Kaiser Cajus Caligula, auch ihm wie seinem Schwager Agrippa den Königstitel zu verleihen. Der Kaiser aber schöpfte Verdacht gegen seine Zuverlässigkeit, nahm ihm seine Tetrarchie und verlieh sie seinem Schwager, der im Jahr 41 sogar das ganze Reich seines Großvaters Herodes durch den Kaiser Claudius zugewiesen erhielt. Ein Ereignis des Jahres 40 lehrt, wie gefährlich schon die Spannung gegen die Römer im Lande geworden war. Caligula hatte dem Statthalter von Syrien, P. Petronius, Befehl gegeben, seine Kaiserstatue in dem Tempel von Jerusalem aufzustellen. In Ptolemais und in Tiberias erschienen Tausende von Juden vor Petronius, um ihn — in Tiberias 40 Tage lang — flehentlich zu bitten, diese Schändung des Tempels nicht auszuführen. Um den offenen Aufruhr zu vermeiden, gab Petronius den Plan auf. Die kurze Regierung Agrippas I. (41—44) brachte wohl einige Beruhigung. Als aber Galiläa von 44 an unter die Verwaltung der römischen Prokuratoren von Judäa kam, ließ sich die versteckte Glut des Hasses nicht mehr zurückhalten. Die Zeloten gewannen immer mehr Boden im Volke, und wer nicht willig war, mit ihnen zu gehen, wurde durch Gewalt dazu gezwungen. Weil sie durch Erpressungen und Plünderungen den Landfrieden brachen, wurden sie von den Römern als Räuber behandelt. Es nützte aber nichts, daß zwei Söhne Judas' von Gamala, Jakobus und Simon, gekreuzigt wurden; es war zu spät, daß römische Soldaten die Banden der Unruhstifter aufrieben; das Volk hatte die Geduld verloren und konnte nicht glauben, daß Rom mächtiger wäre als Gott. Durch eine Schenkung Neros kamen einige Teile von G. unter die Herrschaft Agrippas II.: die Städte Tiberias und Taricheae mit ihrem Gebiet, d. i. die Westküste des Sees Genesar, wurden seinem Königreich hinzugefügt. Nach der Niederlage des Statthalters Cestius Gallus bei Gibeon und Bethhoron 66 wurde Josephus von der jüdischen Regierung in Jerusalem nach G. gesandt, um den Widerstand gegen die Römer zu leiten. Er suchte besonders die wichtigeren Städte zu befestigen, darunter auch Tiberias, Taricheae und Gamala, die im Gebiet Agrippas II. lagen, sich aber dem Aufstande angeschlossen hatten. Als Vespasian den Krieg 67 von Ptolemais aus eröffnete, ergab sich Sepphoris den Römern freiwillig, die übrigen Städte, Jotopata, wo Josephus in Gefangenschaft geriet, Tiberias, Taricheae, Gamala, die Festung auf dem Thabor und Gischala wurden sämtlich im Laufe des Jahres bezwungen. Nach

der Eroberung Jerusalems 70 machte Vespasian das ganze Gebiet des Aufruhrs, das ihm von Nero als besondere Provinz übergeben worden war, zu seinem Privateigentum. Es wurde als die Provinz Judäa durch Statthalter von wahrscheinlich prätorischem Range verwaltet, die in Cäsarea wohnten. Das Gebiet Agrippas II. wurde nach seinem Tode 100 zu der Provinz Syrien geschlagen; ob auch Tiberias und Taricheae, ist fraglich. Der große Aufstand der Juden unter Hadrian 132—135, hat sicherlich auch die Bewohner G.s wieder zu den Waffen greifen lassen, aber wir wissen wenig Sicheres darüber (vgl. jedoch H. Graetz, Geschichte der Juden IV, 157 ff.).

Die geschichtliche Übersicht hat gezeigt, daß die Bevölkerung des jüdischen G. sehr gemischt war. In die israelitische Grundlage, die schon ihrerseits nicht rein war, hatten sich Aramäer, besonders Ituräer (Araber?) eingenistet — ganz abgesehen von Phöniziern und Griechen — und dazu waren später Judäer gekommen. Es ist daher vollkommen begreiflich, daß die Judäer mit Verachtung auf die Galiläer hinabsahen (Jo 7, 52; 1, 46). Man erkannte sie leicht an ihrem Dialekt (Mc 14, 70; Mt 26, 73), der sich durch Breite und Nachlässigkeit von dem im Süden des Landes herrschenden Aramäisch unterschied. Trotzdem wurde G. im zweiten Jahrhundert nach Chr. der Mittelpunkt jüdischer Gelehrsamkeit und des Gesetzesstudiums. Nach dem Tode des Patriarchen Gamaliels II. (um 120 oder 130) wurde der Sitz des Synedriums von Jamnia nach Uscha (s. u.) verlegt, wo es bis gegen 150 blieb. Kurze Zeit tagte es in Schefarʿam und in Beth Schearim, längere Zeit in Sepphoris, bis Juda II um 220 etwa Tiberias zur Residenz des Patriarchen wählte. Hier hielt sich diese Würde bis zur Zeit des Kaisers Theodosius II., der sie 425 aufhob. Juda I. der Heilige, der Enkel Gamaliels II. und Zeitgenosse Marc Aurels, wußte die Macht des Synedriums in seiner Hand zu vereinigen, so daß dieses seitdem verschwindet und sein bisheriger Vorsitzender, der נָשִׂיא oder Fürst = Patriarch, als Alleinherrscher an seine Stelle tritt. Derselbe Juda war es, der die Mischna in der Hauptsache zum Abschluß brachte. Die Blütezeit des Patriarchats fällt unter Juda II., einen Zeitgenossen des Kaisers Alexander Severus. Nach ihm werden die gelehrten Schulen in G. durch die in Babylonien überholt. Doch sind noch zwei wichtige Leistungen jüdischer Gelehrsamkeit in Tiberias ganz oder zum Teil entstanden. Die massoretische Bearbeitung des alttestamentlichen Konsonantentextes ist wahrscheinlich vom 5. bis 8. Jahrhundert nach und nach dort ausgeführt worden, und schon früher, im 4. Jahrhundert, hat man dort mit der Sammlung des jerusalemischen, richtiger palästinensischen Talmud begonnen.

Die bekanntesten Ortschaften des jüdischen G. gehörten zu Untergaliläa. Es sollen hier nur die wichtigsten genannt werden. Im Westen der Südgrenze, südlich vom Wadi el-Melek liegt das Dorf Semūnije, das alte Simonias (Josephus Vita 24), Simonija des Talmud, der es mit Simron Jos 11, 1; 12, 20; 19, 15 identifiziert. Der freundliche Ort Jāfā südwestlich von Nazareth entspricht dem Städtchen Japha, das Josephus am Beginn des jüdischen Aufstandes befestigte und Titus eroberte (Bell. jud. II 20, 6; III 7, 31). Der Grenzort Xaloth oder Exaloth (Bell. jud. III 3, 1; Vita 44) ist das heutige Dorf Iksāl; vgl. Chesulloth oder Chisloth Thabor Jos 19, 12. 18. Der Der Grenzort Dabaritta (Vita 26. 62; Bell. jud. II 21, 3) läßt sich in Debūrije am nördlichen Fuß des Thabor nachweisen; es ist Daberath des AT. Jos 19, 12; 21, 18. Auf oder an dem Berge Thabor lag eine Ortschaft, von Polybius V 70, 6 Atabyrion genannt, die Antiochus der Große eroberte. Der Berg wurde von Josephus aufs neue befestigt (τὸ Ἰταβύριον ὄρος Bell. jud. II 20, 6; IV 1, 8; Vita 37). Südlich von Thabor am Abhang des Dschebel ed-Daḥī bezeichnet das kleine Dorf Neīn die Lage des neutestamentlichen Nain (Lc 7, 11 ff.), das im Talmud wohl unter dem Namen Naʿīm erwähnt wird. Die Hochebene zwischen dem Thabor und dem See Genezareth hieß nach Eusebius (Onomastikon 296) Saronas; daran erinnert noch heute der Name des Dorfes Sarōna. Südwestlich davon befindet sich eine Ruinenstätte Chirbet Schaʿra, die mit Beth Schearim (s. o.) zusammengestellt worden ist.

Das Westufer des Sees Genezareth war zur Zeit Christi mit zahlreichen blühenden Ortschaften besetzt. Im Süden unweit des Ausflusses des Jordans lag nach dem Talmud die Festung Bethirach, die ohne Zweifel mit dem bei Josephus so häufig genannten Taricheae (oder Tarichäa) identisch ist, da Plinius Hist. nat. V 15, 2 bestimmt sagt, daß die Stadt am südlichen Rande des Sees gelegen habe. Sie gehörte zu den Festungen des Josephus und wurde von Titus erobert (Bell. jud. III 10, 1 ff.). Ihre Stätte heißt heute Chirbet el-Kerak. Sechs Kilometer weiter nach N. sprudeln die berühmten heißen Quellen von Tiberias aus dem Boden nahe am Ufer hervor. Auf sie weist das Hammath des AT. (Jos 19, 35), das Ḥammata des Talmud; Josephus nennt den Ort

Ἀμμαθοῦς Antiq. XVIII 2, 3; Bell. jud. IV 1, 3. Dort hatte Vespasian sein Lager aufgeschlagen, um gegen Taricheae zu kämpfen; Irby und Mangles haben 1817/18 noch Spuren davon gefunden. Von den heißen Quellen liegt Tiberias $\frac{1}{2}$ Stunde nördlich. Obwohl sich die alten Mauern der Stadt bedeutend weiter nach Süden ausdehnten als die jetzigen, so haben sie doch die heißen Quellen niemals mit umfaßt. Tiberias wurde von Herodes Antipas erbaut. An ihrer Stelle soll nach dem Talmud einst Rakkath Jos 19, 35 gelegen haben. Da man bei dem Neubau auf zahlreiche Gräber stieß, so galt sie bei den Juden als unrein; Antipas hatte daher Mühe, für seine neue Hauptstadt Bewohner zu gewinnen. Sie wurde nach hellenistischem Muster eingerichtet. Der fürstliche Palast lag wohl auf dem sogenannten Herodesberge südwestlich von dem heutigen Orte; er war von der Stadtmauer umschlossen; die dort befindlichen Trümmer nennt man jetzt Ḳaṣr Bint el-Melek (d. i. Festung der Königstochter). Der Palast wurde im Jahr 66 von aufrührerischen Juden in Brand gesteckt. Josephus verwandte viel Mühe auf die Befestigung der Stadt, sie ergab sich aber dem Vespasian ohne Schwertstreich (Bell. jud. III 9, 7 f.) und wurde wie Taricheae an Agrippa II. zurückgegeben. Eine kleine Stunde nördlich von Tiberias liegt das schmutzige Dorf el-Medschdel, das man als die Heimat der Maria Magdalene (Mt 27, 56) anzusehen pflegt; doch hat es mehrere Orte Namens Magdala in dieser Gegend gegeben. Von hier bis zum Chān Minje dehnt sich die kleine Ebene el-Ghuwēr aus, die Mc 6, 53; 14, 34 „das Land Gennesareth" (Genezareth) genannt wird (s. Palästina). Über die Lage von Kapernaum s. den betreffenden Artikel, über Bethsaida s. Gaulanitis.

Der gangbarste Weg vom Ufer des Sees Genezareth auf die westliche Hochebene führt durch den Wādi el-Hammām, an dessen Südseite die Trümmerstätte Irbid liegt, wo sich Reste einer ansehnlichen Synagoge erhalten haben. Sie entspricht dem von Josephus wiederholt genannten Orte Arbela. Das Thal ist von steilen und hohen Felswänden mit geräumigen Höhlen umgeben, in denen jetzt zahllose Tauben nisten. Hier ist der Schauplatz des gefährlichen Kampfes, durch den Herodes die „Räuber", d. i. die Anhänger der Hasmonäer, ausrottete (Bell. jud. I 16, 2. 4). Die Höhlen scheinen von jeher ein beliebter Schlupfwinkel für politische Flüchtlinge oder räuberisches Gesindel gewesen zu sein; der syrische Feldherr Bakchides hatte um 145 ebenfalls hier gegen solche Leute zu kämpfen (1 Mak 9, 2, wo mit Tuch statt *Μαισαλωδ* zu lesen ist *Μεσαδωθ* = מְצָדוֹת, Felsfesten). Der Basaltgipfel Ḳarn Ḥaṭṭīn wird von den Katholiken (Lateinern) als der Berg der Seligpreisungen ausgegeben; begründen läßt sich das nicht. Südwestlich liegt der anmutige Ort Kefr Kennā, in dem man seit Antoninus Martyr (570) oft das neutestamentliche Kana Jo 2, 1 ff. gesucht hat. Andere Forscher (schon Theodosius 530) empfehlen dafür Chirbet Ḳāna, auch Ḳānat ed-Dschelīl genannt, im Norden der Ebene von el-Baṭṭōf. Es hat aber auch in unmittelbarer Nähe von Nazareth, wie es scheint, früher einen Ort Kana gegeben. Eine halbe Stunde nördlich von Nazareth, unweit des heutigen Dorfes er-Rēne, giebt es eine Quelle, die den Namen ʿAin Ḳāna führt. Sie ist von Mauerwerk umgeben, und neben ihr befindet sich ein gemauertes Wasserbecken. Der Name wird bedeuten: Quelle von Ḳana und demnach an einen so benannten Ort erinnern, der einst hier gelegen hat. Die geringe Entfernung von Nazareth spricht dafür, ihn mit der Erzählung Jo 2, 1 ff. in Verbindung zu bringen. Über Nazareth s. den betreffenden Artikel. Sepphoris entspricht dem heutigen Dorfe Sefūrije $1\frac{1}{2}$ Stunde nördlich von Nazareth. Der Talmud nennt die Stadt Ṣippōrī. Sie hatte eine von Natur feste Lage (Bell. jud. II 18, 11) und spielt daher in der Geschichte G.s eine wichtige Rolle. Sie war die Hauptstadt des Landes, ehe Tiberias gebaut wurde, und wurde es wieder, als Tiberias in den Besitz Agrippas II. kam (Vita 9. 45). Obwohl sie von Josephus befestigt war, übergaben doch die Einwohner die Stadt an die Römer (Bell. jud. III 2, 4). Weiter nach W., am Rande des Berglandes liegt das Dorf Schefā ʿAmr, das dem Schefarʿam des Talmud gleichgesetzt wird, und Chirbet Hūsche, in dem man das talmudische Uscha oder Oscha erkennt.

Im Norden der Ebene von el-Baṭṭōf, die bei Josephus (Antiq. XIII 12, 4; Vita 41) Ebene von Asochis heißt, an der Stelle des heutigen Tell Dschefāt, lag die Festung Jotapata, deren Belagerung durch die Römer Josephus Bell. jud. III 7 f. ausführlich erzählt. Die Grenzpunkte gegen Obergaliläa sind nach dem Talmud Kephar Ḥananja, das heutige Kefr ʿAnān, nach Josephus Bersabe (Bell. jud. III 3, 1). Letzteres wird entweder von der großen Ruine Abu esch-Schebā nördlich von Kefr ʿAnān verstanden oder von dem Birsabee des Theodosius (um 530), das dem griechischen Hepta

pegon („Siebenquellen") entspricht und in Chirbet el-'Orēme oberhalb von Chān Minje am See Genesar zu suchen ist.

Aus der jüdischen Zeit kennen wir in Obergaliläa eine Anzahl von Orten, die für den alten israelitischen Gālīl nicht genannt werden. In der südöstlichen Ecke, die an das 5 Nordufer des Sees Gennesar stößt, hat man gewiß das Mt 11, 21; Lc 10, 13 neben Kapernaum genannte Chorazin zu suchen; der Name wird in dem heutigen Chirbet Keraze erhalten sein. Auf hoher Bergesspitze liegt, weit hinaus nach S. grüßend, die Stadt Ṣafed, neben Jerusalem, Hebron und Tiberias eine heilige Stadt der Juden. Sie ist im Talmud unter dem Namen Ṣephat wohl bekannt, Josephus zählt sie als Seph 10 unter den von ihm befestigten Orten auf (Bell. jud. II 20, 6; Vita 37), und To 1, 1 nennt sie die lateinische Übersetzung Sephet. Westlich von Ṣafed liegt das Dorf Mērōn, ebenfalls im Talmud häufig erwähnt und noch heute ein beliebter Wallfahrtsort der Juden, weil hier die Gräber angesehener Gesetzeslehrer gezeigt werden. Nördlich liegen die Ruinen ed-Dschisch, sie bezeichnen die Stätte von Gischala, einer Festung, aus der 15 sich der nach ihr genannte Johannes (Ben Levi) vor Titus zu retten wußte und nach Jerusalem entkam. Der Talmud nennt sie Gusch Ḥalab und rühmt das Öl des Ortes. Unweit nordwestlich liegt Kefr Bir'im mit den vollständigsten Resten einer Synagoge in Palästina; in einer anderen Ruine dort, ebenfalls einer Synagoge, hat sich eine hebräische Inschrift aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert erhalten. Im Anschluß daran seien 20 die Orte aufgezählt, an denen die englischen Erforscher G.s 1877 Überreste von Synagogen gefunden haben: Kefr Bir'im (2), Mērōn, Irbid, Tell Ḥūm, Kerâze, Nabratēn, ed-Dschisch (2), Umm el-'Amad, Safṣaf. Seltsam ist, daß sich in sechs Heiligtümern dieser Art noch heute in Stein geschnittene Tierbilder vorfinden, die doch die Juden nach ihrem Gesetz verabscheuten. Vielleicht sind sie von heidnischen Werkmeistern 25 erbaut worden, die nicht ganz auf den sonst üblichen symbolischen Schmuck eines Heiligtums verzichten wollten. Im Süden Obergaliläas liegt das schöne Dorf el-Bukē'a, unter dessen Einwohnern sich etwa 100 Juden mit Acker- und Gartenbau beschäftigen. Sie behaupten, das sei uraltes Herkommen bei ihnen, und leiten sich von der alten jüdischen Bevölkerung G.s ab. **Guthe.**

30 **Galizyn,** Fürstin s. Overberg.

Gallandi, Andreas, gest. 1779. — Nouv. Biograph. générale, 19. Bd Paris 1858 S. 291; Hurter, Nomenclat. litter. 3. Bd 2. Aufl. Innsbruck 1895 S. 98 f.

A. Gallandi ist als Sprößling einer französischen Familie am 7. Dezember 1709 in Venedig geboren. Er war Priester des Oratoriums und starb in seiner Vaterstadt am 35 12. Januar 1779. Sein Name ist unvergessen wegen der von ihm herausgegebenen Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum Graeco-Latina. Sie erschien mit einer Widmung an den Senat von Venedig in 14 Bänden zu Venedig 1765—1781, 2. Aufl. 1788. Die in anerkannten Separatausgaben vorliegenden Hauptwerke der altkirchlichen Theologie sind nicht aufgenommen; dagegen ist G.'s Biblio-40 theca, in Bezug auf die kleineren Schriften und Schriftsteller vollständiger als alle übrigen Sammlungen vor Migne. Außerdem veröffentlichte er eine Sammlung von Abhandlungen de vetustis canonum collectionibus (von Coustant, Peter de Marca, den Brüdern Ballerini u. a.), Venedig 1778, auch Mainz 1790, die letztere Ausgabe in zwei Bänden. **Hauck.**

45 **St. Gallen,** Benediktinerkloster in der Schweiz. — Die ersten den neueren wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden Leistungen zur Geschichte der Stiftung schließen sich gleich an deren Aufhebung an. Ildefons von Arx gab in den zwei ersten Bänden der Monumenta Germaniae, durch den Freiherrn vom Stein selbst dazu aufgefordert, die St. G.'schen Geschichtsquellen heraus, nachdem er bereits 1810—1813 seine dreibändigen „Ge-50 schichten des Kantons St. G." hatte erscheinen lassen, bis heute eine der besten deutschen Spezialgeschichten und unbedingt das beste geschichtliche Werk über einen einzelnen Teil der Schweiz, zugleich das Haupthilfsmittel für die Geschichte des Klosters St. G. Franz Weidmann ist der Verfasser einer Geschichte der zwei letzten Fürstäbte (1834) und der Historiograph der Bibliothek (1841).

55 Die letzten Jahre brachten eine mustergiltige Ausgabe des Urkundenschatzes der Abtei St. G., von Dr. Hermann Wartmann (Bd I u. II, 1865 u. 1866; Bd III, 1882; Bd IV im Erscheinen begriffen und jetzt bis 1408 reichend). Im Auftrage des klösterlichen Administrationsrates und auf der Grundlage der Kataloge Kolbs, des J. von Arx und Weidmanns

bearbeitete Dr. Gustav Scherrer das ausgezeichnete Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek (1875). Der von Dr. Wartmann geleitete historische Verein von St. G. setzt sich die Aufgabe, das Material, besonders das historiographische, zur Geschichte des Klosters zu sammeln und zu bearbeiten, und in den „Mitteilungen" desselben hat der Unterzeichnete seit 1870 in fünf 1881 abgeschlossenen Lieferungen die Geschichtsquellen neu herausgegeben und in einem dazu gehörenden Kommentar das Material zur älteren Geschichte des Klosters St. G. bis in das 14. Jahrhundert gesammelt (vgl. auch von demselben in den „Geschichtsschreibern der deutschen Vorzeit" die Uebersetzung von Ekkeharts IV. Casus, nebst Proben aus den übrigen lateinisch geschriebenen Abteilungen der St. Galler Klosterchronik, 1878, 2. Aufl. 1891). Daneben kamen in diesen „Mitteilungen" noch weitere Materialien, die Todtenbücher und Verbrüderungen, die annalistischen Aufzeichnungen heraus, und außerdem erschien in den Monumenta Germaniae 1884 durch Piper der Liber confraternitatum und in den Poetae Latini durch Dümmler eine große Zahl von Dichtungen aus St. G.

Nebst den schon genannten litterarischen Hilfsmitteln, besonders J. von Arx, sind noch zu nennen: für die Anfänge der Geschichte von St. Gallen die Studien Rettbergs (neben der „Kirchengeschichte Deutschlands" die Observationes ad vitam s. Galli spectantes, Marb. 1842) als grundlegende Arbeit, woneben weit mehr, als die recht unbedeutenden Ergebnisse Gelpkes in der „Kirchengeschichte der Schweiz", diejenigen Friedrichs in der „Kirchengeschichte Deutschlands" und Haucks in der „Kirchengeschichte Deutschlands", sowie Eglis „Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl den Großen" (Zürich 1893) in Betracht kommen. Greiths „Geschichte der altirischen Kirche" (Freiburg i. Br. 1867) hat keinen kritischen Wert; aber auch Ebrards „Iroschottische Missionskirche des 6. bis 8. Jahrhunderts" (Gütersloh 1873) ist mit äußerster Vorsicht zu benützen. Ohne selbstständigen Wert ist die populäre Schrift von Wetzel: „Die Wissenschaft und Kunst im Kloster St. G. im 9. und 10. Jahrhundert" (Lindau 1877), wenig bedeutend Zimmermanns „Ratpert der erste Zürcher Gelehrte" (Basel 1878): dagegen bietet P. Gabr. Meier, Stiftsbibliothekar in Einsiedeln, im Jahrbuch für schweizerische Geschichte, Bd X (1885), eine sehr gute Uebersicht: „Geschichte der Schule von St. Gallen im Mittelalter", ebenso Bächtold: „Geschichte der deutschen Litteratur in der Schweiz" (1892). Wertvolle Materialien gab Dümmler 1857: „Formelbuch des Bischofs Salomo III." (Leipzig), und 1860 in Bd XII. der zürcherischen antiquarischen Mitteilungen „St. G.sche Denkmäler aus der karolingischen Zeit". Der Einsiedler Mönch P. A. Schubiger, schrieb: „Die Sängerschule St. G.s" (Einsiedeln 1858), wozu auch vom Verf. d. Art. zu vergleichen: „Lebensbild des heiligen Notker von St. G.", in den genannten Mitteilungen Bd XIX (1877); die kunsthistorische Bedeutung würdigte Rahn: „Geschichte der bildenden Künste in der Schweiz" (Zürich 1876), sowie speziell in dem kunstgeschichtlichen Texte zur Ausgabe des Psalterium aureum (St. Gallen 1878). Beiträge zu wichtigen Kapiteln der Geschichte des Klosters bieten Häne: „Der Klosterbruch in Rorschach und der St. Galler Krieg 1489—1490" (in den genannten St. Galler „Mitteilungen", Bd XXVI, 1); Ziegler: „Abt Othmar II. von St. Gallen, ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation in der Schweiz" (St. G. 1896); Dierauer: „Müller-Friedberg, Lebensbild eines schweizerischen Staatsmannes" („Mitteilungen" Bd XXI), über die Zeit der Aufhebung, sowie über die gleiche Epoche vom Verf. d. A. das Lebensbild des Ildefons von Arx (Neujahrsblatt des historischen Vereins von St. Gallen, von 1874).

In seinem Namen enthält St. Gallen den ursprünglich sehr unscheinbaren Anfang seiner Geschichte. Aus der, wohl 613, durch den Columbansjünger mit wenigen Gefährten in der Wildnis an der Steinach begründeten Einsiedelei ist nämlich die durch mehr als ein Jahrtausend in den verschiedensten Hinsichten wirksam gebliebene klösterliche Stätte St. Gallen emporgewachsen. So weit den erst am Ende des achten Jahrhunderts aufgezeichneten, eine schon ansehnlich vorgeschrittene legendarische Verschleierung aufweisenden Nachrichten der Vita des heiligen Gallus Glaubwürdigkeit zukommt, ist die Thätigkeit des in derselben verherrlichten irischen Mönches eine keineswegs bedeutende gewesen. Geht schon aus der von jenem späteren Biographen nicht ohne Willkür, nämlich mit tendenziöser Uebertragung mancher Züge vom Meister auf den Jünger, ausgenützten ausgezeichneten Lebensgeschichte Columbans durch Jonas hervor, daß sich für den Lehrer Columban bei seinem Auftreten in den alamannischen Gegenden am Zürichsee und Bodensee, um das Jahr 610, das Arbeitsfeld als ein sehr eingeschränktes herausgestellt hatte, so tritt vollends Gallus in seiner Lebensbeschreibung als menschenscheuer Anachoret, nicht jedoch als „Apostel Alamanniens" entgegen. In der eigentümlichen Mischung der religiösen Zustände jener Landesteile waren die christlichen Elemente so reichlich vertreten, daß Gallus, als er sich von dem nach Italien weiterziehenden Meister getrennt hatte, an einem Priester alamannischen Namens und an weiteren Geistlichen, welche im alten Römerplatze Arbon hausten, den kräftigen Rückhalt gewinnen konnte. Auch in den Wundergeschichten wollte der Autor der Vita allein den frommen Asketen preisen, der nur mit großer Schwierigkeit sich nötigen ließ, in den nicht zahlreichen noch folgenden Jahren seines Lebens an

nur auf kurze Zeit von seiner Zelle sich loszumachen. Als, etwa um das Jahr 627 — der Zeitpunkt schwankt zwischen 625 und 650 —, der Tod an einem 16. Oktober den religiösen Übungen und dem strengen Leben des von wenigen Genossen, besonders von Maginald und Theodor, umgebenen Einsiedlers ein Ende setzte, blieb noch für längere Zeit 5 die Galluszelle ohne größere Bedeutung. Erst mit der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts beginnt die eigentliche Geschichte des Klosters St. G.

Der Begründer eines klösterlichen Lebens und der Schöpfer der künftigen Größe ist Otmar, welcher, 720 der erste Abt von St. G., 747 oder 748 statt der bis dahin geltenden Regel Columbans benediktinische Vorschriften einführte. Wie Otmar selbst ein in 10 Rätien herangebildeter Alamanne war, so mehren sich jetzt überhaupt an der Stelle der keltischen Zugvögel die Stammgenossen in dem, wenn auch mit bescheidenem Maße, baulich verbesserten Kloster, bei welchem der mildherzige Abt ein Spital errichtet. Die urkundlichen Nachrichten beginnen für die Ausstattung des Klosters zu fließen, und zwar kommen die Schenkungen und Übertragungen von Landbesitz alsbald nicht bloß aus den nächsten 15 Umgebungen, sondern auch aus den entfernteren zürichgauischen Gegenden des Thurgaues, dann von den jenseitigen Gestaden des Bodensees, insbesondere auch aus dem Breisgau und der Baar, wo sich allmählich sehr große Komplexe St. G.scher Besitzungen bildeten. Auch sind es nicht bloß einzelne freie Leute, welche so dem Grabe des heiligen Gallus ihre Ehrfurcht bezeugen, vorzüglich die Schultheißenfamilie der am Bodensee zunächst liegen- 20 den Waltramshundert, sondern Glieder des durch die fränkischen Machthaber verdrängten alamannischen Herzogshauses, und endlich steht eben von den Arnulfingern fest, daß sie St. G. gewogen waren — Karlmann ging 747 nach Niederlegung seiner Gewalt über St. G. nach Italien —, während die Versicherungen über ältere Gunstbezeugungen der Merovinger an Gallus doch nur sehr legendarischer Art sind. Aber zugleich kam es nun 25 zu allerlei Störungen. Die Unabhängigkeit der Klöster der columbanischen Regel ließ sich nicht mehr festhalten, als die Unterordnung des Klosters unter das Bistum Constanz, im Zusammenhang mit der geschlossenen kirchlichen Organisation, gefordert wurde. So erschien der jüngeren Tradition Otmar als Märtyrer für das Recht St. G.s, als er mit den in außerordentlicher Amtsgewalt durch König Pippin über Schwaben eingesetzten Statt- 30 haltern, den Grafen Warin und Ruodhart, sowie mit Bischof Sidonius zusammenstieß. Durch Widersetzlichkeit gegen die bischöfliche Gewalt verfiel der Abt der kirchlichen Zensur und wurde der weltlichen Hand überliefert; so starb er am 16. November 759 auf dem Rheininselchen Werd bei Stein in enger Haft, und St. G. war nun dem Bistum unterworfen; der als Abt vorgesetzte Johannes führte von 760 an die Benediktinerregel 35 völlig durch.

Freilich erst mit dem 9. Jahrhundert setzt St. G.s rasches unverkümmertes Wachstum ein. St. G. war bis auf das Jahr 816 nicht selbstständig gewesen. Jetzt aber wurde St. G. durch Ludwig den Frommen selbstständig gemacht und 854 auch noch ein letzter Rest früherer Unterordnung, ein jährlicher Zins nach Constanz, aufgehoben. St. G. ist 40 seit 816 ein königliches Kloster, und wohl schon der damals erhobene Abt Gozbert, ein Thurgauer von Geburt, ist aus der freien Wahl der Mönche hervorgegangen. Gozbert ist nun der erste in der längeren Reihe von Äbten St. G.s, deren Thätigkeit nicht nur für das schwäbische Stammgebiet, sondern für die gesamte geistige Kultur ihrer Zeit in Verbindung mit den bedeutenden Leistungen zahlreicher Mönche hochwichtig geworden ist. 45 Gerade durch seine engen staatsmännischen Beziehungen zum ersten ostfränkischen Könige Ludwig wurde darnach Grimald, obschon Weltgeistlicher und 841 im Bruderkriege St. G. aufgezwungen, dem Kloster nützlich, und in ähnlicher Weise bewährte sich Hartmut, der schon bei Grimalds Lebzeiten statt des zumeist am königlichen Hofe abwesenden Kanzlers als ständiger Dekan gewaltet hatte und dann 872—883 selbst als Abt folgte. Aber den 50 höchsten Glanz erreichte St. G. unter dem abermals durch eine politische Veränderung, die Erhebung König Arnolfs, dem Kloster 890 aufgenötigten Abte Salomon: derselbe stammte wahrscheinlich aus dem Argengau, jedenfalls aber nicht aus dem Hause der erst Jahrhunderte später erscheinenden Herren von Ramschwag. Zugleich, als dritter seines Namens, Bischof von Constanz, durch den Dienst in der königlichen Kapelle und Kanzlei in die po- 55 litischen Dinge tief eingeweiht und neben seinem Freund Hatto von Mainz unter den letzten ostfränkischen Königen einer jener die Hauptstütze der Regierung in sich darstellenden geistlichen Würdenträger, war Salomon ganz geschaffen, um ohne große Scheu in der Wahl der Mittel auch das äußere Ansehen St. G.s zu fördern. So hatte er auch die Abtei Pfävers für sich gewonnen und dann an St. G. übertragen; aber gerade hierüber 60 scheint es zu Streitigkeiten zwischen Salomon und seinen Mönchen gekommen zu sein, wie

sie bei der Ausnahmestellung des gewaltthätigen und herrschsüchtigen Abtes ohnehin nicht ausbleiben konnten, und Pfävers ging für St. G. wieder verloren.

Unter Abt Gozbert war 830 der umfassende Umbau der gesamten Klosteranlage mit der Ersetzung der wahrscheinlich noch von Otmar neugebauten Kirche des hl. Gallus durch ein größeres gottesdienstliches Gebäude, welches dann 835 geweiht wurde, in Angriff genommen. Aus Italien war dabei ein Normalplan einer großen Benediktinerabtei mit allen notwendigen Nebenbauten erhältlich gewesen, welcher, obschon auch nach den erklärenden eingetragenen Versen für St. G. selbst berechnet, doch nur sehr bruchstückweise, wegen der abweichenden klimatischen Bedingungen der durch das Flüßchen Steinach eingeschränkten örtlichen Lage, durchgeführt worden sein kann. Dieser in St. G. noch erhaltene, 1844 durch Dr. F. Keller edierte Bauriß gehört zu den wichtigsten baugeschichtlichen und kulturhistorischen Urkunden des früheren Mittelalters. 867 dann kam auch das Andenken des hl. Otmar durch die Übertragung seiner Reste in die ihm gewidmete Kirche zu Ehren. Aber Gozbert hatte ebenso für die Vermehrung der Büchersammlung, für die Förderung der Schreibethätigkeit sich bemüht, und wohl unter Abt Grimald, der gleich Hartmut diese Bestrebungen eifrig unterstützte und seine eigenen Bücher der Klosterbibliothek schenkte, wurde das erste beiläufig 400 Bände umfassende Bücherverzeichnis angelegt. Dabei erblühte die Schule, deren Anfänge schon in das 8. Jahrhundert bis auf Otmars Zeit zurückgehen und welche sich nun deutlich in eine innere, die eigentliche Klosterschule für die zum Mönchsstande bestimmten Knaben, und eine äußere Schule für die Weltgeistlichen und Laien gliedert. Ganz erkennbar treten für diese wissenschaftlich pädagogischen Anregungen die verbindenden Fäden mit den Pflanzungen Alcuins, mit der berühmten Schule von Fulda, besonders aber mit dem nahen Reichenau und dessen ausgezeichneten Abte Walafrid Strabo, dem Schüler Hrabans, entgegen. Walafrid und der Ellwanger Mönch Ermenrich liehen in befreundeter Gesinnung ihre wissenschaftliche Befähigung für litterarische Arbeiten; aber auch St. G. selbst besaß nun vortreffliche eigene Kräfte.

Die reiche Geschichtslitteratur von St. Gallen hatte schon unter Abt Gozbert mit dem zwar noch in etwas rauhem Latein geschriebenen Leben des Klosterpatrones Gallus begonnen; unter Aufnahme von Nachrichten einer noch älteren barbarisch „von halblateinischen Schotten" verfaßten Biographie war der 824 verstorbene Mönch Wetti an diese Aufgabe geschritten. Dann wurden von einem gleichnamigen Neffen Gozberts ein Buch über die durch den hl. Gallus, dessen Grab zu einer stets besuchteren Wallfahrtsstätte wurde, hervorgerufenen Wunder und ein Leben Otmars vollendet, welche Werke dann freilich Walafrid, nebst dem alten Leben des hl. Gallus, überarbeitete. Von der Erhebung und den Wundern Otmars schrieb Iso, der zugleich als der erste hervorragende Lehrer bekannt ist. Neben dem aus dem Thurgau stammenden Iso, welcher, vielleicht außerhalb St. G.s, als Lehrer im Kloster Grandval im Jura, 871 starb, war aber auch ein Schottenmönch an der Schule thätig, Möngal, genannt Marcellus, einer jener Vaterlandsgenossen des Gallus, die, wie das Totenbuch mit seinen Namen, noch mehr die allerdings nur zum kleinsten Teile noch vorhandenen „libri Scottice scripti" des Bücherkataloges darthun, stets noch in nicht geringer Zahl in St. G. sich einfanden. Als strenger Schulmeister, als Dichter, auch in deutscher Sprache — den Lobgesang auf den hl. Gallus übertrug Ekkehart IV. in das Lateinische —, insbesondere aber als Geschichtschreiber that sich der wohl kurz nach 884 verstorbene Ratpert, aus Zürich, hervor. Ratpert begann, gestützt auf das ältere Material, aber dabei auch schon einer ruhmrednerischen, die Beziehungen zu Constanz ganz verdrehenden Tradition sein Buch eröffnend, die Geschichte, ganz überwiegend die äußere, von St. G. im Zusammenhange zu schreiben: er ist der erste unter den Verfassern der klösterlichen Hauschronik, der Casus S. Galli. Der nächstfolgenden Generation von Mönchen gehören erstlich Notker der Stammler, der Bruder des in Jonschwil reich begüterten Schultheißen Othere, gestorben 912, und Tuotilo an, ferner die etwas jüngeren nachherigen Äbte, eben Salomon, welcher selbst in sich die Lehre und die Leistungen der Schule von St. G. reich entfaltet zeigte, und der 925 verstorbene Hartmann. Alle diese Namen verherrlichen Salomons, des selbstthätigen eifrigen Beförderers von Kunst und Wissenschaft, drei Jahrzehnte füllende Regierungszeit. Notker gab in der systematischen Durchführung der Sequenzen, als Dichter und Musiker zugleich, dem gottesdienstlichen Festgesang eine neue Kunstform, sodaß er als deren eigentlicher Schöpfer angesehen wurde, und eine allerdings erst viel jüngere Tradition schreibt ihm auch die gewaltige Antiphone Media vita zu; außerdem steht nun durch Zeumers Forschung („Historische Aufsätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet", 1886) sicher fest, daß Notker der Verfasser

durch Kaiser Karls III. Besuch in St. G. 883 veranlaßten Büchleins **Gesta Karoli Magni** ist, der köstlichen Sammlung von allerlei Geschichten und Anekdoten. Der vielseitige Tuotilo, im Gegensatz zu seinem zarten milden Freunde ein Mann von körperlicher Vollkraft, ragte insbesondere als bildender Künstler hervor; freilich sind die Ueberlieferungen, welche einen Anteil an noch in St. G. vorhandenen, in höchst vollendeter Art an die antiken Muster sich anlehnenden Elfenbeinschnitzereien ihm zuwenden, nur mit großer Vorsicht aufzunehmen. Als ihre höchsten Leistungen betrachteten jedoch die Mönche unter sich ihre Gesänge, welche gar nicht allein geistlichen Inhaltes waren. In vorzüglichen Elegien beklagte Salomon III. seines Bruders Tod und das Elend des Reiches, „dessen König ein Kind war", und wann die Herrscher St. G. besuchten, wetteiferten die hervorragenden Brüder in Empfangsgedichten. Von dem erwähnten Besuche des St. G. besonders günstig gesinnten Kaisers Karl hatte vielleicht auch Ratpert die Anregung zu seiner Arbeit empfangen.

Aber mit dem Jahre 920, Salomons III. Tode, tritt eine eigentümliche Veränderung in St. G. ein, welche sich schon ganz äußerlich dadurch bemerkbar macht, daß der bis dahin so reiche Vorrat von Urkunden, insbesondere von Traditionen an das Kloster, von da an ungleich spärlicher wird. Das geringere Interesse der neuen sächsischen Dynastie für die schwäbischen Klöster und, für den Anfang wenigstens, auch die Entstehung einer Herzogsgewalt im Stammesgebiete traten hindernd in den Weg. Dazu kamen häufigerer Wechsel und geringere Befähigung der Äbte, verschiedenartige Unglücksfälle, der allerdings ziemlich unschädlich verlaufende, nur die Ermordung der Eingeschlossenen Wiborada herbeiführende Einfall der Ungarn 926, die Feuersbrunst von 937, Verwüstungen durch die Saracenen, aus ihren rätischen Schlupfwinkeln um die Mitte des 10. Jahrhunderts verübt. All das wirkte ungünstig auf den Gang der klösterlichen Ordnung ein. Kaiser Otto I. sah sich in seinen letzten Jahren zu ernsten Versuchen einer Reform veranlaßt, welche jedoch ohne bedeutendere Nachwirkung geblieben zu sein scheinen. Allein trotzdem glänzte das 10. und der Anfang des 11. Jahrhunderts noch durch mehrere Namen ersten Ranges, und die verschiedensten Wissenszweige wurden in der Schule und Schreibstube auch fürder gepflegt.

Da ragen insbesondere der Dekan Ekkehart (I.) und seine vier Neffen, die wohl gleich ihm aus der allernächsten westlichen Umgebung St. G.s stammten, sowie Notker der Arzt, hervor. Ekkehart I., zugleich ausgezeichneter Ökonom, ist der Dichter des „nibelungischen Inhalt in virgilischem Gewande" bietenden Walthariusliedes, und Notker, 975, zwei Jahre nach jenem gestorben, auch wegen seiner strengen Betonung der Zucht das Pfefferkorn genannt, erinnert in seinem Beinamen an die in St. G., gleich den mathemathischen und astronomischen, stets thätig gepflegten medizinischen Studien. Von Ekkeharts I. Neffen war der erste, Ekkehart II., der Höfling, der 990 als Dompropst in Mainz starb, jener gewandte Mönch, der in der allerdings mehr der Anekdote, als der Historie angehörenden Geschichte der Herzogswitwe Hadwig auf dem Twiel seine Rolle spielt, und der vierte Purchard, wirkte 1001—1022 als der letzte jener Äbte, welche in bewußter Weise sachverständig ihr Kloster in einer dem alten Ruhme entsprechenden Weise lenkten. Unter Purchard II. lebte der dritte Neffe Ekkeharts I., Notker, mit der großen Lippe, als der berühmteste aller wissenschaftlich hervorragenden Brüder St. G.s; denn zumal durch Notkers Verdienst war die Künstler- und Gelehrtengeschichte St. G.s in den Grundzügen, um Wackernagels Worte anzuwenden, die Geschichte der Kunst und Gelehrsamkeit des deutschen Mittelalters überhaupt. Die bewundernswürdige Vielseitigkeit der Schule von St. G. tritt in diesem Notker Labeo glänzend hervor; aber seine größte Bedeutung liegt in dem zweiten Beinamen Teutonicus ausgesprochen, obschon Notker als Haupt einer Schule von Übersetzern, von biblischen Stücken sowohl als von klassischer Litteratur, kaum mehr anzusehen ist. Hattemer hat das Verdienst, auf diese Seite der St. G.schen Studien in seinen „Denkmahlen des Mittelalters, St. G.s altteutsche Sprachschätze" (1844—1849) zuerst ausdrücklich hingewiesen zu haben. Ein Schüler Notkers ist Ekkehart IV., der insbesondere in seinem **Liber Benedictionum** und den lateinischen Versen desselben, dann in den von ihm mit Glossen und kritischen Anmerkungen versehenen Texten den ganzen Umfang der Schulweisheit von St. G. darlegte, wie Dümmler 1867 in Haupts ZdA, NF, Bd II, bewiesen hat. Vorzüglich jedoch erwarb sich Ekkehart in seinen späteren Lebensjahren, etwa um das Jahr 1050 — er starb um 1060 —, ein großes Verdienst durch die Fortsetzung der **Casus S. Galli**, welche er allerdings nur bis auf die Anfänge des 971 erwählten Abtes Notker und bis auf den Besuch der beiden Kaiser, Otto I. und II., in St. G. brachte. Wie also diese Nachrichten wegen solchen Mangels gleichzeitiger Auf-

zeichnung oft sehr bedeutende Irrtümer aufweisen und weit mehr zufällige Mitteilungen über berühmte Klosterbrüder, als eine systematische Klostergeschichte enthalten, so ist auch eine ganz bestimmte Tendenz in dem Buche vorhanden, diejenige, gegenüber einer unerwünschten Gegenwart die gute alte Zeit des Klosters nach Kräften zu idealisieren.

Neben der wissenschaftlichen Wichtigkeit hat übrigens St. G. alle diese Zeit her seit 5 dem 9. Jahrhundert, abgesehen von der eifrigen und verständnisvollen Pflege der Musik, auch eine eigentümliche Entfaltung künstlerischer Thätigkeit aufgewiesen. Wenn mit einer gewissen Berechtigung von einer Überwirkung der irischen Anfänge S. G.s auf dessen spätere große Kulturbedeutung gesprochen werden kann, so ist sie auf diesem Felde der Bethätigung in der Schreibkunst und Malerei zu suchen. Die irische Kalligraphie fand 10 eifrige Nachahmer unter den schwäbischen Mönchen, wie denn schon Waldo, welcher 784 die Abtwürde von St. G. mit der in Reichenau vertauscht hatte und endlich als Vorsteher von St. Denis bis zu seinem Tode 813 glänzte, als vorzüglicher Schönschreiber gegolten hatte. Die gesamte Farbenpracht und ornamentale Kraft der irischen Schule findet sich in den Bildern und Schriftzügen der irischen Manuskripte in St. G. ausgedrückt, 15 wie sie Dr. F. Keller 1853 in Bd VII der zürcherischen antiquarischen Mitteilungen herausgab. Aber das waren importierte Erzeugnisse, und sie übten nur mittelbaren Einfluß. Erst mit Grimalds Übernahme der Abteiführung nahm die Schule von Kalligraphen und Miniatoren einen nachhaltigen Aufschwung, und zwar in überraschend unvermittelter Zurücklassung der bisherigen provinzialen Zurückgebliebenheit. Der Schöpfer 20 eines der drei hier einschlägigen Werke, der Initialen von Codex Nr. 81, ist Hartmut, der in Fulda unterrichtete Verweser des Abtes Grimald, und er mag vielleicht die nur mittelbar auf die Schule von Tours hinweisende Stufe einer höheren Entwickelung für St. G. herbeigeführt haben. Jedenfalls ging dann aus seiner Anregung die Erreichung des noch höher stehenden Grades von Kunstleistung hervor, welcher für St. G. den unter 25 Karl dem Kahlen gewonnenen karolingischen Stil in ganzer Vollendung darlegt. Wohl noch vor 872 erhielt Folchard den Auftrag Hartmuts zu seinem Psalterium (Codex Nr. 23) und daneben steht das Psalterium aureum (Codex Nr. 22), dessen prachtvolle Blätter der historische Verein von St. G. 1878 in mustergiltiger Weise veröffentlichte. Beide Werke, Folchard und der Psalter, teilen sich in den Ruhm kalligraphischer Aus- 30 stattung, jener in denjenigen figürlicher Darstellung, dieser in die würdige Darlegung der höchst errungenen Stufe. Den jüngsten Teilen des Psalterium aureum steht hinwider das von Ekkehart IV. gelobte Evangelium Longum des Sintram nahe, an dessen Schmuck Salomon III. als Bischof sich beteiligt haben soll. Aber auch in der ottonischen Zeit dauerte diese Leistungsfähigkeit fort und förderte z. B. das durch die Lebensweise 35 seines Schöpfers, des 1011 in der härtesten asketischen Prüfung eines Inklusen verstorbenen Mönches Hartker, noch besonders bemerkenswerte zweibändige Antiphonar (Codex Nr. 390 und 391) zu Tage, welchem ein unleugbarer Fortschritt in der Komposition der Scenen eigen ist.

Das Jahr 1034 führte eine tief einschneidende Veränderung für St. G. herbei. 40 Durch eine Verfügung Kaiser Konrads II. nämlich kam auch dieses unter der Geltung der Benediktinerregel in selbstständiger Entwickelung zu hoher Kraft und segensreichem Einflusse emporgewachsene Kloster unter die zwingende Einwirkung der cluniazensischen Reform, so wie sie sich in Lothringen gestaltet hatte. St. G. erhielt in der Person des neuen Abtes Nortpert einen Schüler des klösterlichen Reformators Poppo, welcher in Stablo 45 unter dessen eigenen Augen herangebildet worden war. Freilich traten diesen lothringischen Mönchen, den „Wälschen", den „popponischen Schismatikern", als welche sie in den Augen der Vertreter des alten St. G.schen Geistes galten, entschiedene Widerstandsversuche entgegen — als einen in historiographischer Form ausgesprochenen Protest hat man eben Ekkeharts IV. Buch anzusehen —, und eine Einordnung St. G.s in dieses cluniazensische 50 System gelang nicht: Nortpert trat 1072 freiwillig von der Abteiführung zurück. Allein die geistige Macht des Klosters war gebrochen. Wie schon in Nortperts Regierung zuerst von einem Abte in eigener Sache Krieg geführt worden war, so wurde St. G. unter dem politisch hoch befähigten Abt Ulrich III., aus dem Kärntner Herzogshause von Eppenstein, von 1077 an tief in den Kampf zwischen Kaiser und Papst hineingerissen. Nacheinander 55 stellten sich zwei Gegenäbte dem eifrig Heinrichs IV. Sache verteidigenden Ulrich gegenüber; heftige Kriege erhoben sich erst zwischen St. G. und Reichenau, dessen Abt zu des päpstlichen Gegenkönigs Rudolf Partei gehörte, dann zwischen den einander ebenbürtigen Vorstehern von St. G. und Constanz, Ulrich und dem Zähringer Bischof Gebhard VI., und in wütender Fehde, wobei Ulrich auch mit dem im oberen Thurlande aufstrebenden 60

Hause der Toggenburger zusammengeriet, wurden rings um St. G. die Stiftsgebiete verwüstet. Es war eine eiserne Zeit über St. G. emporgestiegen, und das wissenschaftliche Leben erlosch. Die Casus wurden zwar von mehreren Verfassern — der sog. Burkhard ist in fünf successive Fortsetzungen vom 11. bis 13. Jahrhundert aufzulösen — bis auf 5 den Anfang des 13. Jahrhunderts fortgesetzt, stehen aber an litterarischem Wert bedeutend unter Ekkeharts Werk; die vorhandenen Jahrbücher, die Fortführung der seit der karolingischen Zeit geschriebenen Annalen, brechen mit 1044 ab, und ein weiteres Stück über Ulrichs III. Zeit ist nur in Ableitungen erhalten. Aber das Bezeichnendste für St. G. ist, daß dann 1335, nachdem nochmals über den ersten Dritteil des Jahrhunderts Kon- 10 radus de Fabaria einen inhaltreichen Bericht geschrieben hatte, in der Person des Christian Kucheymeister ein Laie als letzter Fortsetzer der Klosterchronik eintrat und in deutscher Sprache „Nüwe Casus“ bis auf seine Zeit hinab anzulegen begann. St. G. war gänzlich verweltlicht; aber auch so, als geistliches Fürstentum, behielt es seine Bedeutung. Ueber ihre Besitzungen in der näheren Umgebung St. G.s gelangten die Äbte zur eigentlichen Landes- 15 hoheit: das Fürstenland zwischen Rorschach und Wil, der Nordsaum des heutigen Kantons St. G., mit den nach ihrer Zugehörigkeit zur Abtei namentlich bezeichneten Appenzeller Berggegenden, bildete sich heraus, und sehr befähigte Herrscher, bei denen allerdings vielfach der priesterliche Charakter hinter der politischen und militärischen Bedeutung ganz zurücktrat, finden sich unter diesen ritterlichen Nachfolgern des hl. Otmar. Ganz besonders 20 stehen die Friedrich II. und Heinrich VII. in politischen Dingen dienenden Äbte Ulrich IV. von Sax und Konrad von Busnang, sowie Berchtold Abt von Falkenstein, 1244—1272, als energische Naturen voran. Zugleich mit diesem kriegerischen Leben war auch der Minnegesang in St. G. heimisch geworden. Von den zahlreichen thurgauischen Sängern waren zwei, der Truchseß Ulrich von Singenberg und der Schenk Konrad von Landegg, Ministe- 25 rialen des Abtes, und sogar ein Abt selbst, vielleicht jener ritterlich wehrhafte Konrad von Busnang, 1226—1239, soll in diesen weltlichen Ton mit eingestimmt haben. Doch neben den adeligen Elementen, wie sie im Stifte selbst voran ihren Ausdruck fanden, war hart an dessen Mauern auch das bürgerliche kräftig geworden. Die zuerst im 10. Jahrhundert befestigte dörfliche Niederlassung war bis in das 13. zu stets größerer Selbst- 30 ständigkeit emporgewachsen, und es ist bezeichnend, daß in der gleichen Zeit, wo von der Seite des Emporkömmlings auf dem Königsthrone, Rudolf von Habsburg, das Kloster St. G. in empfindlicher Weise Einwirkungen zu verspüren begann, die Stadt St. G. sich zur Geltung einer Reichsstadt aufzuschwingen vermochte, worauf sie alsbald an den Vereinigungen der Städte in Schwaben sich zu beteiligen begann.

35 Die letzten Jahrhunderte des Mittelalters führten aber auch für das Stift St. G. teilweise sehr schwierige und verlustreiche Auseinandersetzungen mit den in der kräftig erwachsenden schweizerischen Eidgenossenschaft siegreich gewordenen staatlichen Begriffen herbei. Mit der Eingliederung des geistlichen Fürstentumes des deutschen Reiches in das Bundessystem der Schweiz schlossen diese Gegensätze endlich ab, immerhin so, daß die Äbte in 40 eigentümlicher Zwischenstellung, wann es ihnen zu dienen schien, auch ihre Beziehungen zum Reiche festhielten. Die ersten Kundgebungen in jener Richtung treten in den Ländlein der Gotteshausleute in den Appenzeller Bergen hervor, und zwar anfänglich unter dem Abte Georg von Wartenberg, 1360 — 1379, von dem Bunde der Städte um den Bodensee gefördert, bis dann in der Zeit Konrads von Stoffeln, 1379—1411, das hervor- 45 ragendste der demokratischen Länder der Eidgenossenschaft, Schwyz, die Bestrebungen der Appenzeller unter seinen Schutz nahm und zum Siege führte. Wenn auch die vorübergehend geschaffene große Macht des Hirtenvolkes, das durch seinen Bund ob dem See in einer zweiten Eidgenossenschaft nicht nur den Bestand des Klosters St. G. für einige Zeit völlig aufhob, sondern auch den gesamten feudalen Verhältnissen in weitem Umkreise ein 50 Ende zu setzen schien, 1408 in einer Niederlage dahinsank, so erhielten sich doch die Appenzeller unter dem Schutze der Schweiz in ihrer Unabhängigkeit von der Abtei St. G. Die Vorschiebung des eidgenössischen Einflusses nach Nordosten fand aber insbesondere 1451 einen weiteren bezeichnenden Ausdruck eben darin, daß Abt Kaspar von Breiten-Landenberg mit vier eidgenössischen Orten, unter kluger Auswahl, mit zwei Städten, Zürich und 55 Luzern, und zwei Ländern, Schwyz und Glarus, in ein ewiges Bündnis sich begab; 1454 folgte dann auch die thatsächlich zu gänzlicher Selbstständigkeit emporgestiegene Stadt St. G. in der Begründung einer solchen bleibenden Verbindung als zugewandter Ort der Eidgenossenschaft nach. Von da an nahmen Abtei und Stadt St. G., ebenso die 1452 zu einer besseren Geltung in ihrem Bundesvertrage emporgestiegene Landschaft Appenzell, 60 an den schweizerischen Angelegenheiten durchaus Anteil, so schon im 15. Jahrhundert

an den Kämpfen gegen Karl den Kühnen, sowie gegen Maximilian und den schwäbischen Bund.

Am Ausgange des Mittelalters stand an der Spitze St. G.s ein Mann geringen Ursprunges, der erste Abt nicht adeliger Geburt, ein Handwerkersohn aus der schwäbischen Reichsstadt Wangen, der, in ausgezeichneter Weise von politischem Verständnisse erfüllt, 5 mit allen Mitteln, seinem Stifte eine stärkere Stellung zu geben, bestrebt war. Abt Ulrich Rösch, von 1463—1491 — die ersten vier Jahre als Verweser — Führer St. G.s, hat zuerst durch unermüdliche Thätigkeit die verschiedenartigen Rechte und Besitzungen des Klosters zu einem geschlossenen Territorium einheitlich zusammengebracht und außerdem durch den Kaufakt gegenüber den Erben des 1436 ausgestorbenen Hauses Toggenburg 10 1469 die Hoheit über die Landschaft Toggenburg an St. G. gezogen. Aber bei diesem eifrigen, vor kecken Angriffen nicht zurückschreckenden Vorgehen mußte Ulrich mit der Stadt St. G., wo ihm in Bürgermeister Varnbüler ein ebenbürtiger Gegner gegenüberstand, und mit den Appenzellern heftig zusammengeraten. Zwar mißglückte ein Versuch, das Kloster aus der lästigen unmittelbaren Nachbarschaft der Stadt St. G. an den Bodensee 15 hinunter nach Rorschach zu verlegen; aber durch die Hilfe der eidgenössischen Dazwischenkunft vermochte der Abt seine Gegner, von St. G. und von Appenzell zugleich, für ihren Friedensbruch, die Zerstörung der in Rorschach begonnenen Bauten 1489, hart zu demütigen. Freilich hatte er dabei durch diese Intervention sich in eine passive Stellung rücken lassen müssen, und durch die Entstehung einer gewissen Doppelregierung im Gotteshausgebiete 20 nahm das Streben der vier Schirmorte, sich hier auf Unkosten des Abtes eine Art Unterthanenland zu schaffen, unverkennbaren Fortgang. Allein nur ein Menschenalter nach Ulrichs Tode schien die Stadt St. G. dennoch unter der Gunst neu gewordener Verhältnisse über das Stift siegen zu sollen. Es ist für den Gang der schweizerischen Reformation nicht zu unterschätzen, daß der zürcherische Reformator seiner Geburt nach als der Sohn eines 25 angesehenen Dorfvorstehers, des Ammans von Wildhaus, dem Lande Toggenburg angehörte. Wenn irgendwo das Vorgehen Zwinglis etwas persönlich hartes und zugleich einen entschieden revolutionären Zug an sich trägt, so ist das bei seinem Angriffe auf die Abtei St. G. der Fall. In engstem Anschlusse an seinen Freund Zwingli hatte nun der Vorsteher der Stadt St. G., der als hervorragender Humanist bekannte Bürgermeister Vadian, 30 nicht nur die Bürgerschaft für die Reformation gewonnen und dieselbe aus der Stadt St. G. ringsherum, insbesondere auch in die Stiftslande, getragen; sondern es gewann auch für kurze Frist, seit 1529, den Anschein, daß es der Stadt gelingen werde, ihre Autorität bleibend an die Stelle derjenigen des Abtes zu setzen. Die von ihren Insassen ganz verlassenen Klostergebäude waren in das städtische Eigentum übergegangen, und die Kloster- 35 kirche hatte ihre „Götzenbrunst" ebenfalls im größten Umfange erfahren. Zugleich aber war es gerade durch diesen in vorübergehender Weise möglich gewordenen Einblick in das im Kloster zu dessen Geschichtschreibung vorliegende Material dem an der Spitze der Stadt stehenden so vielseitigen gelehrten Schriftsteller gegeben worden, eine auf der Höhe universalgeschichtlicher Auffassung stehende historische Darstellung über das Stift auszuarbeiten: 40 die 1875 und 1877 durch Götzinger (für den historischen Verein von St. G.) zuerst zum Abdruck gebrachte „größere" und „kleinere Chronik der Äbte" des Humanisten Vadian zählen zu den bedeutendsten deutsch geschriebenen geschichtlichen Werken des 16. Jahrh.

Da brachten Zwinglis Tod und der Ausgang des zweiten Cappelerkrieges 1531 einen gänzlichen Umschwung, 1532 bezog der neugewählte Abt Diethelm Blaarer wieder die 45 Abtei, und die Reformation wurde im Stiftslande rücksichtslos vertilgt. Von der Zeit an ist die reformierte Stadt St. G. ringsum von streng katholischem Gebiete umgeben; nur im Toggenburg vermochte sich ein ansehnlicher Teil der Bevölkerung der Nötigung eines abermaligen Glaubenswechsels zu entziehen. Diethelm, welcher an der letzten Sitzung des Konzils von Trient teilnahm und einer der hervorragendsten Vertreter des wiedererstarken- 50 den Katholicismus in der Schweiz ist — er starb 1564 —, und mehrere seiner Nachfolger hoben in kurzer Zeit St. G. zu einer neuen geistigen und materiellen Bedeutung empor. Der Wiler Joachim Opser, von 1577 bis 1594, wo er in eifriger Pflege der Pestkranken sein Leben hingab, hatte bei den Jesuiten seine Schule durchgemacht und war der erste Abt, welcher wieder selbst die Kanzel bestieg. Die beiden Schwaben, die Äbte Bernhard Müller, 55 1594—1630, und Pius Reher, 1630—1654, hoben die klösterliche Disziplin und Ökonomie auf eine solche Höhe, daß unter jenem St. G. an die Spitze der neugegründeten schweizerischen Benediktiner-Kongregation gestellt zu werden verdiente, und daß abhanden gekommene Besitzungen, die Herrschaften Neu-Ravensburg bei Lindau und Ebringen bei Freiburg i. Br., wieder erworben werden konnten. Auch das wissenschaftliche Leben wa

wieder erwacht. Zwar wollte die höhere katholische Centralschule, wie sie für das seit 1489 wieder aufgebaute Mariaberg bei Rorschach geplant war, nicht recht gedeihen, und wenn auch die Thätigkeit der seit 1633 arbeitenden Klosterbuchdruckerei, insbesondere durch die Drucklegung des gesamten großen Archives, eine großartige und staunenswerte war, so hatte dieselbe doch zunächst mehr einen unmittelbar praktischen Zweck und beabsichtigte insbesondere bei der geringen Zahl der Abzüge nicht die Belehrung weiterer Kreise: der zu den größten Seltenheiten gehörende Codex Traditionum lag in etwa zwei Dutzend Exemplaren vor. Allein die gelehrten Besorger dieser Arbeiten, die Archivare P. Magnus Brüllisauer und P. Chrysostomus Stiplin, gestorben 1646 und 1672, sowie der schon 1639 verstorbene Bibliothekar, P. Jodokus Metzler, der erste gründliche Kenner der St. Gallenschen Geschichte und Verfasser einer nie zum Drucke gelangten Chronik, sind würdige Ordensbrüder Mabillons gewesen. Dem Abte Cölestin Grafen Sfondrati aus Mailand, 1687 — 1696, hatten die theologischen Kenntnisse und Schriften die Kardinalswürde zugebracht.

Mit einer gewaltigen inneren Erschütterung hebt das letzte Jahrhundert des Bestandes von St. G. an. Der letzte große innere Krieg in der Schweiz von 1712 hatte seine hauptsächlichste Ursache in den Wirren des von konfessionellen Parteiungen und demagogischen Aufwiegelungen zerrütteten toggenburgischen Unterthanengebietes der Abtei, sodaß auch das Stiftsland und das Kloster St. G. durch die Siege der die Sache der reformierten Toggenburger gegen die katholischen Eidgenossen verfechtenden Stände Zürich und Bern sehr erheblich litten. Erst nach dem Tode des Abtes Leodegar Bürgisser von Luzern, 1697 bis 1717, welcher durch seinen Starrsinn an der Verschärfung des Gegensatzes nicht die kleinste Schuld getragen hatte, kam 1718 der Friede auch mit dem Stifte St. G. endlich zu stande. Nochmals gedieh St. G. unter tüchtiger Führung im 18. Jahrhundert kräftig empor, so daß Abt Cölestin Gugger von Staudach aus Feldkirch, 1740—1767, eine Reihe größerer Unternehmungen wagen durfte. Das stattliche Kornhaus in Rorschach, noch viel mehr aber der Neubau des Klosters St. G. selbst, insbesondere die im glänzenden Stile der Spätrenaissance an der Stelle der ehrwürdigen mittelalterlichen Gebäude erstellte Kirche, erinnern an seine Zeit. Das 1896 erschienene Prachtwerk: „Die Kathedrale in St. Gallen" (von M. Kreutzmann, Text von Stiftsbibliothekar Fäh, St. Gallen) führt die reizenden Einzelheiten der im flotten Rokoko gehaltenen Arbeiten des äußerst erfindungsreichen geschickten Bildhauers und Stukkateurs Wenzinger von Freiburg im Breisgau, gestorben 1797, vor. Daß 1758 der ungemein anmutige Sal mit der Thürüberschrift *ΨΥΧΗΣ ΙΑΤΡΕΙΟΝ* den litterarischen Schätzen eingeräumt wurde, hängt mit dem abermals trefflich wirksamen wissenschaftlichen Geiste zusammen, wie er ganz besonders durch den 1762 verstorbenen Bibliothekar P. Pius Kolb, den Verfasser des ersten dem Range der Bibliothek entsprechenden Kataloges, dargestellt war. Auch unter Cölestins Nachfolger, Abt Beda Angehrn von Hagenwil im Thurgau, gingen die Bauten noch fort, und ebenso suchte der menschenfreundliche mildthätige Mann durch verschiedene eine Annäherung an das Walten der zeitgenössischen aufklärerischen Regierungen verratende Anstalten, Straßenverbesserungen und Schulreformen, seinen Unterthanen aufzuhelfen. Aber dabei geriet St. G. durch die wenig geschickte Verwaltung in finanzielle Bedrängnis; eine geschlossene Opposition gerade der fähigsten jüngeren Mönche beirrte den schwachen Lenker des Stiftes noch mehr; endlich machten sich im Fürstenlande selbst unter den ältesten Angehörigen St. G.s zu Goßau laute Kundgebungen der Unzufriedenheit über die Verwaltung geltend, in welche die Ideen der französischen Revolution mit eingriffen. Noch gelang es Beda durch eidgenössische Vermittelung, seine Unterthanen im „gütlichen Vertrage" von 1795 zu beschwichtigen. Als nun aber nach seinem Tode am 1. Juni 1796 das Haupt der mönchischen Opponenten, welche mit Bedas mildem Vorgehen von Anfang an unzufrieden gewesen waren, P. Pankratius Vorster aus Wil, als Abt erwählt wurde, kam es alsbald zu heftigen neuen Bewegungen, welche dann unmittelbar in die allgemeine Revolutionierung der alten Eidgenossenschaft hinübermündeten. Trotz dieser stürmischen Zeiten fehlte es auch in dieser letzten Epoche nicht an tüchtigen wissenschaftlichen Arbeitern im Kloster. Unter der Leitung des P. Magnus Hungerbühler, welcher 1774 als Vorsteher der kürzlich durch den Ankauf des tschudischen Nachlasses vermehrten Bibliothek bestellt wurde, bildeten sich P. Joh. Nepomuk Hauntinger und besonders der 1755 zu Olten geborene P. Ildefons von Arx in Archiv und Bibliothek heran. Vor den Franzosen und den Gelüsten der helvetischen Centralregierung gelang es dann in dem stürmischen Frühlinge von 1798 diese Schätze zu retten. Mit den siegreichen kaiserlichen Heeren kehrte zwar Fürst Pankratius 1799 nach St. Gallen nochmals zurück; aber nach der zweiten Schlacht bei Zürich mußte

er das Stift verlassen, und es war damit die endgiltige Auflösung des klösterlichen Verbandes ausgesprochen. Zwar suchte der Abt in hartnäckigem Kampfe, unermüdlich in der Auffindung immer neuer Mittel, durch Anlehnung an Österreich und Frankreich, die Herstellung St. G.s zu erringen. Allein der erste Staatsmann des 1803 als neue Schöpfung der Mediationsakte Bonapartes hervorgegangenen Kantons St. G., der feine und gewandte politische Organisator Karl Müller von Friedberg, trug schließlich über den unbeugsamen Priesterfürsten den Sieg davon. 1805 wurde die Aufhebung des Klosters beschlossen, und auch als nach dem Umsturze der Mediation mit der Katastrophe Napoleons 1814 über die Schweiz und den Kanton St. G. ebenfalls neue Wirren hereinbrachen, vermochte der Fürstabt nichts für seine Pläne zu erreichen, ohne daß das seinen Protestationen ein Ende gesetzt hätte. Pankratius starb 1829 als Pensionär im Kloster Muri. Der in der Zeit der Auflösung des Stiftes vorübergehend aufgetauchte, gleichfalls zumeist durch den Starrsinn des Abtes verunmöglichte Plan der Ersetzung der Abtei durch ein Bistum hat hierauf erst weit später unter ganz anderen Verhältnissen, als sich der alte Konvent durch den Tod schon fast völlig aufgelöst hatte, eine Ausführung gefunden. Nach der zeitweiligen Existenz eines Doppelbistums Chur-St. G. ist seit 1844 für den Kanton St. G. ein eigenes engeres Bistum begründet.

Durch das Aufhebungsedikt von 1805 war das Stiftsvermögen zwischen dem gesamten Kanton und dem katholischen Kantonsteile geschieden worden. In St. G. selbst erhielt der erstere insbesondere die ehemalige Pfalz als Regierungsgebäude, dieser letztere, für den eine eigene katholische Pflegschaft bestellt wurde, die unschätzbaren Güter der Bibliothek und des Archives, deren Inhalt nach manchen Schicksalen und Wanderungen 1804 zurückgekommen war. Ebenso wurde 1808 das seit 1801 als Baumwollspinnerei gebrauchte Klostergebäude einem katholischen Gymnasium mit Pensionat eingeräumt. In würdigster Weise vertraten einige frühere Mönche, als Aufseher der wissenschaftlichen Schätze St. G.s, über den Bestand des Klosters hinaus die geistige Bedeutung, welche die geistliche Gemeinschaft in den letzten Jahrzehnten ihres Bestandes wieder gewonnen hatte. Hauntinger, welcher schon 1823 starb, vor allem aber der ausgezeichnete Ildefons von Arx, der 1833 nach längerem Siechtum im Tode folgte, sorgten für Bibliothek und Archiv. Dann wurde noch der fleißige P. Franz Weidmann, gestorben 1843, der Nachfolger als Bibliothekar.

Meyer von Knonau.

Gallienus, Kaiser 260—268. — Inschriften bei Orelli; Münzen bei Eckhel (VII, 395 f.) und Cohen (T. IV). Ueber ihn Porphyr., vita Plotin. 12; Trebellius Pollio, Gallieni duo, eiusd., Claud. 1. 4; Eutrop. IX, 7; Aurel. Victor, Caes. 32 f., Epit. 32 f.; Zosim. I. 37 f.; Zonaras XII, 24 f.; Ammian. Marcell. XIV, 1 f.; Jordanes 20; Euseb. hist. eccl. VII, 10, 1. 11, 8. 13, 1 f. 22, 12. 23, 1 f. 28, 4; Euseb, Chron. ad ann. Abr. 2274—2283; Hieron., Chron. ad ann. Abr. 2276—2285; Oros. VII, 22; Syncell, I, 717 ed. Bonn., Niceph. 748, 19. Tillemont, Hist. des emp. Rom. X, Dresden 1754, p. 288 f.; Gibbon-Sporschil I, S. 276 f., III, S. 47 f.; Pauly, R.-Encykl. III, S. 645 f., IV, 2, S. 2371; Neander I, S. 239 f.; die Verfolgungsgeschichten von Aubé, Allard und Uhlhorn; Bernhardt a. a. O.; Görres a. a. O. Dort auch die ältere Litteratur. Monographien von Brequigny, Recherch. sur la famille de Gallien. Hist. de Postume, Mém. de l'acad. des inscript. XXXII, p. 266 f, XXX, p. 349 f.

Publius Licinius Gallienus, Sohn des P. Aurelius Licinius Valerius Valerianus, geboren im Jahre 218/19, wurde von seinem Vater, der sich schon im Jahre 253 von den Legionen zum Kaiser hatte ausrufen lassen, im Jahre 254 zum Mitaugustus angenommen und regierte mit ihm bis zu dessen Gefangennahme durch die Perser im Jahre 260 (nicht 259). Von da ab ist er Alleinherrscher; wenigstens ist es unsicher, ob sein Stiefbruder Valerianus jun., der den Titel Imperator geführt hat, je Mitaugustus gewesen ist. Als Aureolus in Illyrien sich erhob und Italien bedrohte, zog er ihm entgegen, belagerte Mailand, fiel aber selbst als Opfer einer Verschwörung, deren Häupter Aurelian und Heraclian waren, durch Cecropius im März 268. Einfälle der Barbaren in Nord und Ost, unaufhörliche Empörungen und Usurpationsversuche bezeichnen seine Regierungszeit (die sorgfältigste Darstellung bei Bernhardt, Geschichte Roms von Valerian bis Diocletians Tode I, S. 13 f. 41—120. 267 f.). Gallienus zeigte sich den schweren Aufgaben, die ihm gestellt waren, nicht gewachsen. Das Gegenbild seines Vaters, der die Tugend des alten Römers wider die Not der Zeiten hatte erwecken wollen, macht der Sohn nicht den Eindruck eines Mannes, sondern den eines „tändelnden Jünglings". Voll kleiner Talente, künstlerisch interessiert, anmutigem Genuß nachgehend, in den philosophischen Spekulationen der Neuplatoniker bewandert, in Momenten nicht geringe auch mi

tärische Thatkraft bis zur Härte entfaltend, dann wieder witzig und witzelnd, mit der Miene des Stoikers in Weichlichkeit und Trägheit versunken, zeigt sein Charakterbild Verwandtschaft mit dem Hadrians. „Es ist schwer“, sagt Gibbon, „den leichtsinnigen, verschiedengestaltigen und unbeständigen Charakter des Gallienus zu schildern, welchen er ohne Rückhalt entfaltete, nachdem er alleiniger Besitzer des Reichs geworden war. In jeder Kunst, in welcher er sich übte, brachte er es, kraft seines lebendigen Geistes, weit; da es ihm aber an Urteil fehlte, versuchte er jede Kunst, mit Ausnahme der wichtigen des Kriegs und der Regierung. Er war Meister in mehreren interessanten aber nutzlosen Wissenschaften, ein schnellfertiger Redner, ein eleganter Dichter, ein geschickter Gärtner, ein trefflicher Koch, aber ein höchst verächtlicher Fürst“. Bernhardt hat diese Kritik unter Hinweis auf die Mißgunst der Quellenschriftsteller gegen G. zu ermäßigen versucht; aber auch er spricht von dem „knabenhaften, unreifen Wesen des Monarchen, von der kleinlichen persönlichen Eitelkeit und der unfertigen Frivolität“. Ein Ausspruch genügt zur Charakterisierung des Gallienus. Als er die Nachricht von der Gefangennahme seines Vaters empfing, zu dessen Befreiung er niemals etwas gethan hat, sagte er: „Ich wußte wohl, daß ein Sterblicher mein Erzeuger gewesen ist“. —

Ein ganz anderes Urteil hat über diesen Kaiser sein älterer Zeitgenosse, der Bischof Dionysius von Alexandrien, und nach ihm Eusebius gefällt. In dem Briefe an Hermammon vom Jahre 262 (Euseb. h. e. VII, 23) vergleicht er ihn mit der strahlenden Sonne, die, ob auch dunkles Gewölk sie zeitweilig verhüllt (Macrianus, der Usurpator, hatte Ägypten dem Kaiser entrissen), doch immer wieder zum Vorschein kommt. Ja die Weissagung Jes 43, 19 sieht er in Gallienus erfüllt, sofern er, der einstige Mitregent, nun als Alleinherrscher „der alte und der neue“ zugleich ist. „Das Reich hat,“ fährt Dionysius fort, „sozusagen sein Alter abgestreift, seinen früheren traurigen Zustand abgelegt, und ist jetzt zu blühenderer Kraft gelangt und wird weit gesehen und gehört und breitet sich überallhin aus“. Eusebius hat diese Worte seinem Werke einverleibt, und vielleicht um die Geschichtsbetrachtung des alexandrinischen Bischofs, der in dem Untergang Valerians und Macrians den Finger Gottes erblickt hat, nicht zu durchkreuzen, hat er den jähen Tod des Gallienus, den er in der Chronik verzeichnet hat, in der KG verschwiegen. Der Grund für diese gefärbte Beurteilung des Charakters und der Regierung Gallienus seitens der christlichen Historiker liegt auf der Hand. Gallienus hat (Euseb. VII, 13), sobald er Alleinherrscher geworden, die harten Edikte seines Vaters gegen die Kirche zurückgenommen. Die Motive für diesen Schritt sind dunkel. Gallienus, sowie auch seine Gemahlin Salonina, standen in nahem Verkehr mit Plotin; möglich, daß der Kaiser religiös ähnlich gestimmt gewesen ist, wie Alex. Severus, möglich, daß er lediglich im Gegensatz zur Politik seines Vaters gehandelt hat, möglich, daß dem charakterlosen Monarchen die Energie, deren Entfaltung die Behauptung der valerianischen Gesetze verlangte, unbequem gewesen ist. Die sehr wichtige Frage ist aber nun die, ob Gallienus durch ein förmliches Edikt das Christentum zur religio licita erhoben hat. Diese Frage ist häufiger bejaht als verneint (Baur, KG I, 3. Aufl., S. 449) worden; Görres hat sie zum Gegenstand einer monographischen Untersuchung gemacht und ebenfalls in jenem Sinne beantwortet (JprTh 1877, S. 606—630). Er behauptet, das Christentum sei von 260 bis zum Ausbruch der diocletianischen Verfolgung religio licita im Reiche gewesen (Versuch einer Änderung dieser Politik unter Aurelian). Allein die Beweisführung ist völlig ungenügend. Zu beachten ist folgendes: 1. Wir besitzen das 1. Edikt des Gallienus vom Jahre 260 nicht mehr; dasjenige, welches Eusebius aus dem Lateinischen übersetzt und seiner KG einverleibt hat, ist ein Spezialedikt für Ägypten vom Jahre 261, welches im Jahre 260 noch unter dem Usurpator Macrianus stand. Aber es ist höchst wahrscheinlich, daß das 1. Edikt für das Reich denselben Inhalt, wie das für Ägypten gehabt hat (die von Euseb. VII, 13, 3 genannte „andere“ Verordnung mag vielleicht das Reichsedikt gewesen sein). Der Erlaß nun hat es mit der christlichen Religion als solcher überhaupt nicht zu thun. Er richtet sich nur an die Bischöfe und nimmt die besonderen von Valerian getroffenen Maßregeln zurück. Deshalb umfaßt das Edikt auch lediglich zwei negative Bestimmungen: a) die Bischöfe sollen als solche nicht weiter von den Behörden aufgesucht und gemaßregelt werden; b) die Behörden sollen die für religiöse Zwecke bestimmten Örter fürderhin nicht mehr mit Beschlag belegen (*ὅπως ἀπὸ τῶν τόπων θρησκευσίμων ἀποχωρήσωσι — τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων χωρία*). Damit war lediglich der rechtlose Zustand für die Christen wiederhergestellt, wie er vor Decius und Valerian bestanden hat. Von einer staatlichen Anerkennung des Christentums ist nicht im entferntesten die Rede. Neu ist aber, daß das Edikt an die Bischöfe direkt ge-

richtet ist. So auffallend diese Thatsache erscheint, so sehr muß man sich hüten, aus ihr weitgehende Schlüsse zu ziehen. Sie zeigt uns, welche Stellung die Bischöfe damals bereits einnahmen, und man wird nicht irren bei der Voraussetzung, daß der Kaiser genötigt gewesen ist, mit dieser Stellung zu rechnen. Man vergleiche den Bericht bei Euseb. VII, 30 über Paul v. Samosata. 2. Eusebius selbst spricht in der KG nur von „besonneneren" Regierungsgrundsätzen des Gallienus, in der Chronik von einem „levamentum", welches er der christlichen Religion hat zu teil werden lassen (Hieronymus hat daraus „pax" gemacht); abgesehen hiervon weiß er von keiner Gunstbezeugung des Kaisers gegen die Christen, nicht einmal von einer Beziehung zu ihnen, zu berichten. Daß der Kaiser sie förmlich anerkannt, hat er selbst jedenfalls nicht vorausgesetzt, obgleich er den Sinn des Erlasses § 1 überschätzt hat. 3. Die gesamte christliche Überlieferung hat das Edikt des Gallienus gar nicht oder doch nur wenig beachtet. 4. Der entscheidendste Beweis, daß die Stellung des Staates zur Kirche zur Zeit des Gallienus noch dieselbe gewesen ist, wie im Anfang des 3. Jahrhunderts, ist die Geschichte des Martyriums jenes Hauptmanns in Cäsarea, Marinus, welche Euseb. (VII, 15) überliefert hat. Christlichen Soldaten konnte noch immer ihr Christentum gefährlich werden. Man hat gemeint, das Martyrium des Marinus müsse unter Macrianus stattgefunden haben, aber ohne Grund. 5. Selbst wenn Gallienus ein förmliches Toleranzedikt erlassen hätte, so wäre noch nicht zu folgern, daß es bis zum Jahre 302 gegolten, weil uns von einer ausdrücklichen Aufhebung nichts berichtet sei. Die Revolutionszeiten sind in Anschlag zu bringen. Aus Euseb. VII, 30, 19 kann die förmliche Anerkennung der christlichen Religion als Religion unter Aurelian nicht erschlossen werden. Richtig ist nur, daß die Aufhebung der valerianischen Edikte bei der damaligen Stellung der Kirche im Reich der Toleranzerklärung fast völlig gleichkam. Die Grundsätze der trajanischen Politik, wie sie mit einer kurzen Unterbrechung bis Decius gegolten hatten, waren zur Bekämpfung des Christentums völlig unzureichend geworden. Maßregelungen einzelner, einst für wirksam gehalten, nützten nichts und schadeten viel. Es blieb also nichts übrig, als entweder zur planmäßigen Unterdrückung zu schreiten oder die Kirche faktisch unbehelligt zu lassen, ohne die alten Bestimmungen deswegen aufzuheben. Gallienus hat, wie schon Alexander Severus, Philippus Arabs u. a. vor ihm, das letztere erwählt; seine Nachfolger haben 40 Jahre lang diese Politik gleichfalls adoptiert. Aber die fortgehenden Exekutionen von Soldaten selbst in der Zeit von 284—302 zeigen, daß der Staat auf das Recht, wo er es auszuüben die Macht hatte, noch nicht verzichtet hatte, auf das Recht, die Weigerung der Adoration des Kaiserbildes, ja selbst das christliche Bekenntnis als solches, mit dem Tode zu bestrafen. Erst Diokletian hat am Ende seiner Regierungszeit die Politik Maximins, Decius', und Valerians wieder aufgenommen, während die Politik des Galerius nur auf der Folie der valerianischen Verfolgung als eine Neuerung erscheint, den Christen aber noch immer die Möglichkeit offen ließ, wenns ihnen gefiel, die Redensarten von der verfolgten Gemeinde Gottes und den bedrückten „heiligen Männern" fortzubrauchen. **Adolf Harnack.**

Gallikanische Konfession s. oben S. 230,54—234, 56.

Gallikanismus. — Litteratur. Die unten angeführten Werke von Pithou und Dupuy. P. de Marca, De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae libri VIII, Par. 1641; Bossuet, Defensio declarationis celeberrimae quam de pot. eccl. sanxit Clerus Gallic. cet., Luxemb. 1730, 2 vol. 4; Fleury, in Institution au droit ecclés. und Discours sour les libertés de l'égl. gall. Eine große Zahl anderer zusammengestellt in meiner Geschichte der Quellen und Litt. des Kanon. Rechts III, 2. und 3. Teil, S. 277. Von neueren noch J. de Maistre, De l'Eglise gallicane cat., Lyon u. Paris 1854; Dupin, Manuel du droit publ. ecclés. français, Paris 1847; (Affre) De l'appel comme d'abus, Paris 1845.

Gallikanismus, auch gallikanische Kirche, Freiheiten der gallikanischen Kirche ist die Bezeichnung für das katholische Kirchenwesen, welches bis zur französischen Revolution von 1789 in der französischen Monarchie in Geltung stand und in vielfacher Beziehung einen Gegensatz bildete zu dem in anderen Ländern unter katholischen Monarchen bestehenden. Es kann hier nicht auf alle Einzelnheiten dieses Kirchenwesens eingegangen werden, sondern nur auf diejenigen Punkte, worin das Wesentliche in kirchenpolitischer Beziehung ruht. Zur richtigen Würdigung bedarf es eines kurzen geschichtlichen Rückblicks.

Die Kirche war im römischen Gallien schon vor der fränkischen Zeit abgeschlossen, wir finden im 3. Jahrhundert päpstliche Vikare für die Beaufsichtigung und Oberleitung der kirchlichen Verwaltung, im 4. Jahrhundert erlangt der Bischof von Arles einen Primat in Gallien und erscheint als Stellvertreter des Papstes (Zosimus a. 417, Placuit apo-

stolicae). Eine Reihe von Synoden hatte seit der ersten zu Arles im Jahre 314 das kirchliche Wesen im Anschlusse an die ökumenischen und andere Synoden des Orients und Occidents für Gallien ausgebildet. Unter den merowingischen Königen setzte sich das Kirchenwesen immer fester, geschlossener und selbstständiger, die Kirche gewann eine hervorragende politische Stellung aber in steter Verbindung mit dem Königtum und unter diesem, sie war die größte Grundbesitzerin nach dem Könige, besaß am Ende des 7. Jahrhunderts den dritten Teil des Grundbesitzes, die Bischöfe und Äbte bildeten die hervorragendsten Glieder der Reichsverfassung. Die Verbindung der Könige mit den Trägern der Kirchengewalt wurde eine so innige, daß, wie vor allem die Gesetze Karls d. Gr. zeigen, kaum ein Punkt des kirchlichen Lebens von der königlichen maßgebenden Einwirkung ausgeschlossen blieb. Für das kirchliche Rechtsleben hatte sich seit dem Jahre 314 nach und nach eine Anzahl von Kanones angesammelt, neben denen man sich der im Gebrauche befindlichen Rechtssammlungen bediente, insbesondere der des Dionysius Exiguus in der älteren Gestalt wie in der späteren (sog. Hispana oder Isidoriana). Karl der Große erhielt auf seine Bitte vom P. Hadrian I. einen Kodex des kirchlichen Rechts, welcher eben ein vermehrter der Sammlung des Dionysius ist und als sog. Codex Dionysio-Hadrianus bezeichnet wird, er wurde 802 zu Aachen förmlich anerkannt und galt fortan als kirchliches Gesetzbuch.

Die in der römischen Kirche eingetretene Entwickelung, welche sich anlehnend an die pseudoisidorischen Dekretalen unter Gregor VII. und von da an bis auf Innocenz III. unaufhaltsam dahin ging, die gesamte Gewalt in der Kirche im römischen Papste, unabhängig von aller weltlichen Macht zu konzentrieren, stand mit dem, was in Frankreich in Übung geblieben war und auch mit jenem Codex Dionysio-Hadrianus im Widerspruche. Während im deutschen Reiche seit Gregor VII. infolge der Niederlage des Kaisertums die volle Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt von der weltlichen zum Durchbruche kam, nahm die Entwickelung in Frankreich einen ganz anderen Verlauf. Die Kämpfe der Päpste mit den französischen Königen, Innocenz' III. mit Philipp August, Bonifaz' VIII. mit Philipp (IV.) dem Schönen, führten zur Stärkung der königlichen Macht. Als Bonifaz VIII. mit der Bulle Clericis laicos infestos vom 25. Februar 1296 der Besteuerung des Klerus entgegengentrat, antwortete der König mit der Geldsperre gegen den Papst. Die zur Rettung des prinzipiellen päpstlichen Rechts gemachte Konzession half nichts, Philipp stützte die von Bonifaz gebannten Colonna, hielt den Legaten gefangen, Bonifaz richtete an ihn die Bulle Ausculta fili vom 5. Dezember 1301, und als dies nichts half, verkündete er in der Bulle Unam sanctam vom 18. November 1302 die absolute Gewalt des Papstes als Dogma; Philipp antwortete (7. September 1302) mit der Gefangennahme des Papstes zu Anagni, die zwar bald aufgehoben wurde, Bonifaz überlebte diesen Schlag nur kurze Zeit († 11. Oktober 1303). Die von Benedikt XI. freiwillig vorgenommene Aufhebung der Censuren und die Einschränkungen der Bulle Clericis laicos, vollends die von Clemens V. durch die Bulle Meruit (1306) gemachte Erklärung, daß durch die Bulle Unam sanctam den Rechten des Königs kein Eintrag geschehen sei, vollendeten den Sieg des in Frankreich geübten Staatskirchentums. In der Sanctio pragmatica Karls VII. vom Juli 1438 wurde die angeblich von Ludwig d. H. 1268 erlassene Sanctio pragmatica bestätigt und bedeutend erweitert, sie wurde am 13. Juli 1439 vom Pariser Parlamente einregistriert und die Grundlage der Berufung gegen jeden sie verletzenden Akt (Appell comme d'abus). Die späteren Beschränkungen durch Konkordate und königliche Verordnungen beseitigten ihre Wirksamkeit nicht, die Reformationsdekrete des Konzils von Trient gewannen in Frankreich keine nennenswerte Durchführung. Unter dem Titel Les libertés de l'église gallicane stellte Pierre Pithou (Paris 1549, neu 1609, 4) in 83 Sätzen die Grundsätze der gallikanischen Kirche über die Stellung des Papstes, des Königs, die Rechte der Bischöfe und die innere Regierung der Kirche zusammen, wozu Pierre Dupuy in der anonym erschienenen Sammlung Preuves des libertez de l'église gallicane später (Paris 1639, 1651, 1731, 2 vol. fol., zuletzt 1771 durch Durand de Maillane, Lyon 1771, 5 voll. 4) die Dokumente herausgab, auch 1652 einen Commentaire sur le traité des lib. de l'égl. gall. de maistre Pierre Pithou schrieb (1652, 4, 1715 f.). Der Protest der Bischöfe gegen Pithous Werk wurde vom Parlament verboten, dieses mit königlichem Privileg neu abgedruckt und im Leben maßgebend. Unter Ludwig XIV. entbrannte der Streit von neuem. Die Gründe waren besonders folgende: das vom Könige geübte jus regaliae (Recht auf das Einkommen erledigter Pfründen), das vom Könige im Gesandtschaftshotel zu Rom geübte Asylrecht, welches in Frankreich selbst beseitigt war, die Kassation eines vom Pariser Parlamente in dem Streite des Erzbischofs von Paris mit einem Kloster zu Charonne zu

Gunsten des ersteren gefällten, aber auf Berufung des letzteren in Rom beseitigten Urteils nebst dem römischen Auftrage an die Bischöfe, das Pariser Urteil zu verbrennen, das Vorgehen Roms gegen die Jansenisten. Ludwig berief den Episkopat nach Paris, dieser faßte die von ihm beschlossenen Grundsätze als Declaratio Cleri Gallicani zusammen, welche von J. B. Bossuet, Bischof von Meaux, redigiert, am 19. März 1682 vom Episkopate angenommen, vom Parlamente registriert, sodann publiziert wurde; der Klerus mußte sie beschwören, schriftlich oder mündlich anders zu lehren war bei Strafe verboten, es sollte bei jeder Promotion mindestens einer von deren Sätzen öffentlich verteidigt werden. Diese Erklärung hat bis zum Jahre 1789 die Grundlage gebildet. Wir geben die vier Artikel derselben in wortgetreuer Übersetzung und fügen hinzu, wie sich deren praktische Durchführung gestaltet hat. Sie lautet:

„Des gallikanischen Klerus Erklärung über die kirchliche Gewalt vom Tage des 19. März 1682. Viele gehen damit um, die Dekrete und Freiheiten der gallikanischen Kirche, welche von unseren Vorfahren mit so großem Eifer verteidigt sind, und deren auf den heiligen Kanones und der Überlieferung der Väter ruhende Fundamente zu vernichten; auch fehlen solche nicht, die sich nicht scheuen, unter Berufung auf sie den von Christus eingesetzten Primat des hl. Petrus und seiner Nachfolger, der römischen Bischöfe, und den diesen von allen Christen geschuldeten Gehorsam, und die allen Völkern verehrungswürdige Majestät des apostolischen Stuhles, in welchem der Glaube gepredigt und die Einheit der Kirche bewahrt wird, zu verkleinern. Auch die Ketzer unterlassen nichts, um jene Macht, worin der Friede der Kirche liegt, als den Völkern und Königen neidisch und beschwerlich zu zeigen und durch solche List die einfältigen Seelen von der Gemeinschaft der Mutter-Kirche und Christi zu trennen. Um diese Nachteile zu verjagen, haben wir die zu Paris auf königlichen Befehl versammelten Erzbischöfe und Bischöfe als Vertreter der gallikanischen Kirche zugleich mit den mit uns entsandten Geistlichen nach sorgfältiger Verhandlnng für gut befunden, folgendes festzustellen und zu erklären:

I. Dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern, den Statthaltern Christi und der Kirche selbst ist von Gott übergeben die Gewalt über geistliche und auf das ewige Heil bezügliche Dinge, nicht aber über die bürgerlichen und zeitlichen, da Jesus sagt bei Jo 18, 36: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", und wiederum bei Lc 20, 25: „Gebet also was des Kaisers ist dem Kaiser, und was Gottes ist Gott", und daher muß jenes apostolische Wort gelten Rö 13, 1. 2: „Jede Seele sei den höheren Gewalten unterthan, denn es giebt keine Gewalt außer von Gott, was aber besteht ist von Gott geordnet. Folglich wer der Gewalt widersteht, widersteht Gottes Ordnung". Die Könige und Fürsten sind also nach göttlicher Anordnung in weltlichen Dingen keiner kirchlichen Gewalt unterworfen, sie können durch die kirchliche Schlüsselgewalt weder unmittelbar noch mittelbar abgesetzt werden, ihre Unterthanen können nicht von Treue und Gehorsam und dem geleisteten Treueide entbunden werden; diese Lehre (sententia) muß als nötig für die öffentliche Sicherheit, für Kirche und Staat gleich heilsam und dem Worte Gottes, der Überlieferung der Väter und dem Vorbilde der Heiligen entsprechend beibehalten werden.

II. Dem apostolischen Stuhle und den Nachfolgern Petri als Christi Stellvertretern kommt zu die volle Gewalt über geistliche Dinge in der Weise, daß zugleich in Geltung bleiben und unerschüttert bestehen die vom hl. ökumenischen Konzil von Konstanz in der 4. und 5. Sitzung über die Autorität der allgemeinen Konzilien erlassenen Dekrete, welche vom apostolischen Stuhle genehmigt, durch den Gebrauch der römischen Bischöfe und der ganzen Kirche selbst bestätigt und von der gallikanischen Kirche beständig aufs gewissenhafteste beobachtet worden sind; die gallikanische Kirche erkennt diejenigen (die Meinung derjenigen) nicht an, welche die Kraft jener Dekrete zu schwächen suchen, als seien sie zweifelhaften Ansehens und weniger gebilligt, oder als für die bloße Zeit des Schisma vom Konzil gemacht, zu beschränken vermeinen.

III. Daher ist der Gebrauch der apostolischen Gewalt zu regeln nach den unter Beistand des Geistes Gottes gemachten und durch die Anerkennung der ganzen Welt geheiligten Kanones; es bestehen auch zu Recht die Regeln, die Sitten und die vom Königtum und der gallikanischen Kirche angenommenen Einrichtungen; die Satzungen der Väter bleiben unerschüttert; und das gehört zur Größe des apostolischen Stuhles, daß die Statuten und die durch Übereinstimmung eines so erhabenen Stuhles und der Kirchen bestärkten Gewohnheiten ihre eigene Festigkeit (stabilitas) bewahren.

IV. Auch in Fragen des Glaubens hat der Papst den Hauptanteil und seine Dekrete betreffen die sämtlichen und die einzelnen Kirchen, aber sein Urteil ist nicht unabänderlich, wenn nicht die Zustimmung der Kirche hinzugetreten ist.

Dies von den Vätern Angenommene haben wir an alle gallikanischen Kirchen und Bischöfe, denen wir durch die Autorität des hl. Geistes vorstehen, zu senden beschlossen, auf daß sie dasselbe alle lehren und wir seien im selben Geiste und in derselben Lehre."

Die Unterzeichner waren 8 Erzbischöfe, 26 Bischöfe, 37 Gelehrte, Agenten u. s. w. Das bestätigende königliche Dekret wurde am 23. März 1682 einregistriert.

Untersuchen wir nun das Wesen des Gallikanismus genauer, indem wir die vier Sätze zu Grunde legend die praktische Gestaltung ins Auge fassen.

Der Schwerpunkt liegt in der Auffassung der Stellung des Papstes und infolge deren in den Sätzen über die Stellung des Königs und überhaupt das Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt. Indem man festhielt an den Konstanzer Beschlüssen, an den in Frankreich in Geltung gestandenen Kanones und Gewohnheiten und die angeführten Bibelworte als Richtschnur annahm, gestaltete sich ein System aus, welches sich in folgenden Sätzen kurz wiedergeben läßt.

1. Die Stellung des Papstes in der Kirche. Er gilt als Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi als von Gott eingesetztes Haupt der Kirche; ihm steht die Oberleitung der Kirche zu; seine geistliche Macht erstreckt sich auf die ganze Kirche und die einzelnen Kirchen. Aber die Stellung der Bischöfe ruhet ebenso auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung; die Bischöfe mit dem Papste repräsentieren auf dem allgemeinen Konzil die Kirche. Daher steht das allgemeine Konzil über dem Papste. Das allgemeine Konzil allein kann eine Lehre unabänderlich definieren, ist unanfechtbar; auf ihm hat der Papst den Vorsitz, aber dessen Entscheidung erlangt nicht erst durch seine „Bestätigung" Kraft, sondern sein Beitritt hat denselben Charakter wie der der Bischöfe; das Konzil kann den Papst absetzen. Fällt der Papst ein Urteil in Glaubenssachen zur Zeit, wo kein Konzil tagt, so wird dieses nur unabänderlich durch die Zustimmung der ganzen Kirche.

2. Der Episkopat und sein Verhältnis zum Papste. Der Papst ist in der Kirchenregierung gebunden an die Kanones, für Frankreich insbesondere an die in alter Übung und Anerkennung stehenden Satzungen und Gewohnheiten. Diese waren freilich durch die Abmachungen des Königs Franz I. mit P. Leo X. im Konkordat von 1516 wesentlich verändert, dieses ist trotz aller Proteste des Klerus in Übung getreten. Der König ernannte die Bischöfe, der Papst bestätigte sie. Dieses Verhältnis führte zu weitgehenden Rechten des Königs (3, 3), die in dem alten Rechte ebensowenig als im prinzipiellen Verhältnisse der Kirche zum Staate begründet sind. Der Papst kann in die Regierung der einzelnen Diöcesen nicht anders eingreifen, als soweit die anerkannten Kirchengesetze dies gestatten. Der päpstliche Nuntius hatte keine Gerichtsbarkeit, ein legatus a latere wurde nur zugelassen auf Grund eines Reverses, seine Vollmacht nur gemäß dem Herkommen und solange der König wolle, auszuüben. Bezüglich der Besetzung der Pfründen hatte das Konkordat von 1516 dem Papste die weitgehendsten Befugnisse eingeräumt. Die Äbte wurden vom Könige ernannt, vom Papste bestätigt. Thatsächlich ernannte der König, obwohl das Konkordat nichts darüber enthielt, also die Nonnenkonvente wählen konnten, auch die Äbtissinnen, der Papst bestätigte sie auf den König lediglich als empfehlend Rücksicht nehmend. Bezüglich der Dispensen aller Art machte sich trotz des alten Rechts der päpstliche Einfluß geltend und drang durch, wofern nicht der König oder die Parlamente einschritten.

3. Verhältnis der geistlichen Gewalt zur weltlichen. In der Theorie war jede Gewalt von Gott, auf ihrem Gebiete unabhängig von der anderen und selbstständig, in Wirklichkeit aber herrschte der Staat. Denn was 1. die Lehre und Gesetzgebung betraf, so bedurfte jede päpstliche Konstitution (Bulle u. s. w.), um in Frankreich ausgeführt zu werden, des vom Könige bezw. einer Staatsbehörde erteilten Placet (Parentis, Visa). Auch für Dekrete der Konzilien galt dies. Die Reformdekrete des Konzils von Trient als Ganzes sind nicht angenommen worden, materiell wurden viele durch eine königliche Ordre (ordonance de Blois 1579) eingeführt. 2. Die geistliche Gerichtsbarkeit war äußerst beschränkt. Die eigentlichen Straffachen der Geistlichen, wo es nicht auf bloß kirchliche Vergehen ankam, gehörten vor die weltlichen Gerichte; nur die Bischöfe blieben dabei, daß sie nur von dem Metropolitankonzil gerichtet werden könnten, sie haben dies auch durchgesetzt. Alle gemischten Angelegenheiten, d. h. diejenigen, welche eine bürgerliche und geistliche Seite haben, die Scheidung von Tisch und Bett, die Streitigkeiten über Kirchengut, wegen Pfründen, Zehnten u. dgl. gehörten vor die staatlichen Obergerichte. Viel weiter ging das staatliche Recht hinsichtlich der kirchlichen Einkünfte und Güter. Ohne staatliche Zustimmung durfte kein Kirchengut veräußert werden, auch der Papst konnte nur mit Genehmigung des

Königs und Bischofs eine solche gestatten. Der König beanspruchte das Recht, die Geistlichkeit und das Kirchengut zu besteuern, fand aber hierbei den heftigsten Widerstand, so daß im ganzen bis zur Revolution die Kirche sich der Besteuerung zu staatlichen Zwecken entzog. Die während der Vakanz der Bistümer fälligen Einkünfte bezog der König (Regalienrecht), als Folge davon verlieh er auch die in dieser Zeit fälligen Pfründen, mochten sie geistlichen oder weltlichen Patronates sein. Nur die herkömmlichen Taxen für Verleihung von Pfründen (Kanzleitaxen u. dgl.) durften nach Rom entrichtet werden. 4. Am schärfsten stellte man sich der unmittelbaren Einwirkung der Kurie auf die Regierung der Kirche entgegen. Ein französischer in Rom geweihter Geistlicher wurde zur Ausübung der Weihen u. s. w. nicht als berechtigt anerkannt. Keine römische Behörde oder Kongregation konnte irgendwelche Gerichtsbarkeit oder Wirksamkeit in Frankreich ausüben; die Dekrete und Urteile der Inquisition, der Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, Episcoporum et Regularium, Indicis u. s. w. entbehrten der Wirkung. Die Vorladung nach Rom infolge von irgendwelchen prozessualen Akten war unstatthaft. 5. Bei diesem Widerstreite der geistlichen und weltlichen Gewalt bildete sich ein Institut aus, welches die kirchliche Gewalt lahmlegte, zugleich aber den Staat zum Hrren der Kirche machte, die Berufung wegen Mißbrauchs der Amtsgewalt, appel comme d'abus. Auf die Anzeige oder das Gesuch eines Beteiligten, oder bei öffentlichem Interesse konnte der Oberstaatsanwalt (Generalprokurator) den Fall vor das Parlament der Provinz zur Prüfung und Entscheidung ziehen. Geschaffen durch die pragmatische Sanktion von 1438, aufgehoben durch das Konkordat von 1516 ließen die Parlamente unter Nichtbeachtung des Konkordats sie zu; sie fand eine neue Stütze in der Ord. de Villers-Coterets von 1539, welche die dinglichen Klagen und persönlichen Sachen der Laien und der verheirateten oder geschäftstreibenden niederen Geistlichen den kirchlichen Gerichten entzogen; auf die Beschwerde des Klerus beschränkte das Edikt vom 16. April 1571 sie auf die Fälle der Ordonanz ohne aufschiebende Wirkung in Sachen der correction et discipline ecclésiastique. Neue Beschwerden führten zu neuen Edikten, besonders von Melun 1580, von 1605, 1695. Die Parlamente steiften sich auf ihr Recht, siegten in dem Maße, daß in Wirklichkeit von einer freien geistlichen Gerichtsbarkeit und Verwaltung keine Rede war. Fleury, der ein warmer Verteidiger der gallikanischen Freiheiten war, sagt: „Les appellations comme d'abus ont achevé de ruiner la juridiction ecclésiastique. Suivant les ordonnances, cet appel ne devrait avoir lieu qu'en matière très-grave, lorsque le juge ecclésiastique excède notoirement son pouvoir . . . mais dans l'exécution . . . on appelle . . souvent en affaires de néant. C'est le moyen ordinaire dont se servent les mauvais prêtres pour se maintenir dans leurs bénéfices malgré les évêques, ou du moins les fatiguer par des procès immortels. Car les Parlamens reçoivent toujours les appellations, sous ce prétexte examinent les affaires dans le fond, et ôtent à la juridiction ecclésiastique ce qu'ils ne pourraient lui ôter directement . . . Le remède n'est pas reciproque. Si les juges laïques entreprennent sur l'église, il n'y a d'autre recours qu'au Conseil du roi, composé encore de juges laïques nourris dans les mêmes maximes des Parlemens. Ainsi, quelque mauvais Français réfugié hors le royaume pourrait faire un traité des servitudes de l'église Gallicane, comme on en a fait des libertés, et ne manquerait pas de preuves."

Betrachtet man unbefangen den Gallikanismus, so muß man zu dem Resultate gelangen: man hatte allerdings die Gewalt des Papstes gebrochen, dafür aber die des Episkopats eingebüßt; die gallikanische Kirche war durch und durch eine innerlich unfreie, mit dem Staatswesen unnatürlich verquickte. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß nach dem Zusammenbruche des alten Regiments und mit ihm der alten Kirchenverfassung der Papst eine Macht in Frankreich erlangt hat, welche er niemals besaß. Heute herrscht er souverän. Die Beschränkungen der „Organischen Artikel", die dem Konkordat von 1801 zugefügt wurden, sind ein kleiner Rest der alten Zeit, für die praktische Ausübung der kirchlichen Allgewalt des unfehlbaren Papstes keine wirkliche Schranke. **von Schulte.**

Gallus, d. H. s. oben S. 345, 41—346, 6.

Gallus, Kaiser, 251—253. — Inschriften bei Orelli 281. 997. 998. 1000; Münzen bei Eckhel (VII, 355 f.) und Cohen (T. IV). Ueber ihn und seinen Sohn C. Vibius Afinius Gallus Veldumnianus Volusianus (Inschriften bei Orelli 281. 999 f. 5071; Münzen bei Eckhel

a. a. O. 369 f. und Cohen) Eutrop. IX, 5; Oros. VII, 21; Zosim. I, 23 f.; Zonaras XII, 20 f.; Aurel. Victor, Caes. 30 f. Epit. 30 f.; Euseb., Chron. ad. ann. Abr. 2269—2272, hist. eccl. VII, 1. VII, 10, 1; Hieron., Chron. ad ann. Abr. 2268—2270; Syncell. 706, 2; Jordanes 18 f.; Cassiodor, Prosper Aquit. Die script. hist. Aug. haben hier eine Lücke; daher unsere Kenntnis der Regierungszeit dieses Kaisers sehr unsicher. Tillemont, Hist. des emp. Rom. X (Dresden 1754), p. 245 f.; Gibbon-Sporschil I, S. 253 f.; Pauly, Real-Encykl. VI, 2, S. 2573 f.; Neander I, S. 232 f.; die Verfolgungsgeschichten von Aubé, Allard und Uhlhorn; Bernhardt, Gesch. Roms, S. 9 f., S. 267 f.; Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, S. 200 f. und die Monographien über Cyprian (Fechtrup I, S. 161 f.) und Sixtus II., TU Bd 13 H. 1.

C. Vibius Trebonianus Gallus stammte aus Perusia (geb. vielleicht im Jahre 207), war unter Decius im Gotenkriege General und wurde nach dem Untergang desselben Ende 251 vom Senat zusammen mit dem Sohne des Decius, Hostilianus, zum Augustus ernannt. Eine furchtbare Seuche, die seit 251 in Rom und den Provinzen, namentlich in Ägypten und Nordafrika 15 Jahre lang wütete, raffte den Hostilianus bald hinweg. Seit 252 erscheint Volusian, der 251 zum Cäsar ernannt worden, als Mitaugustus seines Vaters. Zosimus giebt dem Gallus wie den Untergang des Decius (vgl. Zonaras), so den Tod des Hostilianus Schuld, allein dies ist wenig wahrscheinlich. Der schimpfliche Friede, den Gallus gleich im Anfange seiner Regierung mit den Goten schließen mußte, die erneuerten Einfälle dieser Barbaren, der Einbruch der Perser, die Armenien und Syrien eroberten, endlich die schreckliche Pest verdüsterten die Regierungszeit und gewiß auch das Ansehen und Andenken dieses Kaisers (anders Jordanes, aber in deutlicher Tendenz). Überliefert ist uns, daß die beiden Regenten in der Hauptstadt mit besonderer Gewissenhaftigkeit für die Bestattung der Armen Sorge trugen. Als an der Donau der General der pannonischen Legionen, Aemilianus, zum Kaiser ausgerufen wurde, zog ihm Gallus mit seinem Sohne entgegen. Bei Forum Flaminii (Euseb.) oder bei Interamna kam es zur Schlacht, in welcher die Kaiser — wie erzählt wird, durch ihre eigenen Soldaten, die haufenweise zum Usurpator übergingen — den Tod fanden. Dies geschah, wie wir jetzt wissen, im Spätsommer 253 (Bernhardts Ansatz „Frühjahr 254" in seiner Geschichte Roms u. s. w. I, S. 267 hat sich nicht bestätigt). Die Christen konnten sich in den ersten Monaten der Regierungszeit dieses Kaisers von den Schrecken der decianischen Verfolgung erholen, wie aus den Briefen der Zeitgenossen, Cyprian und Dionysius von Alex. (bei Euseb. h. e. VII, 1) hervorgeht; eben darum ist aber auf die Bemerkung des letzteren, daß die Regierung des Gallus anfangs „einen glücklichen Fortgang hatte und ihm alles nach Wunsch von statten ging", nichts zu geben. Bald aber sah sich der Kaiser — ob aus eigener Initiative, ob unter der Pression des von Seuche und Notstand geschreckten Volkes ist nicht sicher festzustellen — zu Maßregeln veranlaßt, deren Spitze sich gewiß auch gegen die Kirche richten sollte. Schon im Mai 252 befürchtete man dieselben in Karthago (Cypr. ep. 57 ed. Hartel); im Sommer 253 schreibt Cyprian an den römischen Bischof Cornelius (ep. 59) von einem kaiserlichen Edikt „quo sacrificia celebrare populus jubebatur" (auch die pseudocyprianische, dem Bischof Sixtus II. von Rom gebührende Schrift „Ad Novatianum" gehört hierher; das „secundum proelium", von welchem sie c. 6 erzählt, ist das des Gallus und die „edicta saecularium principum" sind seine und des Volusian Erlasse). Die Verfolgungen scheinen überall mäßige gewesen zu sein und die Vorahnungen des Cyprian (ep. 57, 58), daß sie die decianischen übertreffen würden, getäuscht zu haben (daß in Rom solche, die unter Decius gefallen waren, jetzt ihren Glauben bekannten, erzählt Sixtus II., a. a. O.). Zwar könnte man das Gegenteil aus den beiden Schriften Cyprians, die damals entstanden sind — ad Demetrianum und ad Fortunatum — schließen wollen, aber 1. Dionysius weiß nur von Verbannungen „der heiligen Männer, welche für den Frieden und für die Gesundheit des Kaisers beteten", zu berichten, 2. aus Cyprians Briefen ist zu ersehen, daß die Magistratspersonen in Karthago sehr nachsichtig müssen zu Werke gegangen sein (ep. 59—61), 3. in Rom selbst können nur wenige Märtyrer geworden sein (daß solche aber nicht ganz fehlten, zeigt der Bericht des Sixtus). Der Bischof Cornelius wurde mit einigen Klerikern nach Civita Vecchia verbannt, wo er Juni 253 gestorben ist. Sein Nachfolger Lucius wurde ebenfalls nur verbannt und ist nach kurzer Zeit wieder nach Rom zurückgekehrt. Er ist bald darauf noch einmal ergriffen worden und am 5. März 254 gestorben, wahrscheinlich im Gefängnis, möglicherweise gemartert worden. Cyprian (ep. 60, 61) hat allen Grund gehabt, die standhaften Bekenntnisse der beiden römischen Bischöfe und ihrer wenigen Leidensgenossen so hoch als möglich zu werten, sofern sie ihm das Zeugnis Gottes für die katholische Kirchenpartei im Gegensatz zur novatianischen zu enthalten schienen, ein Zeugnis, das nach der

fatalen Kompromittierung in der decianischen Verfolgung ihm selbst notwendig dünkte. Man braucht aber nicht einmal zwischen den Zeilen zu lesen, um aus Cyprians Worten festzustellen, daß in Wahrheit die römische Gemeinde damals besonderen Märtyrermut nicht nötig gehabt hat, Das Gedächtnis an eine Verfolgung unter Gallus ist deshalb auch in der Kirche frühzeitig so gut wie ganz erloschen. **Adolf Harnack.**

Gallus, Nikolaus, gest. 1570. — Quellen und Litteratur: Viel handschriftliches Briefmaterial in Regensburg (Stadtarchiv) und München (Hof- und Staatsbibl.), das noch auf Verarbeitung wartet. Einzelnes aus seinem Briefwechsel gedruckt, z. B. in CR VIII u. IX und in Joh. Fecht, Historiae eccl. saec. XVI, Supplementum, Durlach 1684 p. 27 ff. Der größte Teil seiner Schriften ist mitverzeichnet in Preger, Matth. Flacius II, 540 ff.; dort auch vieles zu seiner Biographie; Brecher in AdB VIII. 351 ff.; daselbst und unten im Texte weitere Litt. Der Mann verdient eine gründliche Darstellung namentlich in Bezug auf seine weitreichende Wirksamkeit von Regensburg aus; für nachfolgende Skizze konnte fast nur bereits Gedrucktes verwertet werden. Ueber sein Lebensende: Josua Opitius, Christliche Leichpredigt. Bey dem Begrebnuß des . . Herrn Nicolai Galli. Regensb. 1570. Ueber Regensburg vgl. Leonh. Widmann, Chronik von Regensb. in Chroniken der deutschen Städte XV, 187 ff.; W. Germann, J. Forster, 1894 S. 371 ff. Auch Döllinger, Die Reformation II, S. 571 ff. Ueber seine Schriften in den Jahren 1549—51 vgl. die vortreffliche Magdeb. Bibliographie von Hülsse in Geschichtsblätter f. Stadt und Land Magd. 1882 (1549 Nr. 303, 354, 356; 1550 Nr. 363, 370, 371, 379, 392, 420, 437; 1551 Nr. 447, 448, 455, 461, 462, 473, 481, 489, 491).

1516 in Köthen als Sohn des Bürgermeisters Hahn geboren, bezog G. schon am 21. Juni 1530 die Wittenberger Universität, bestand hier im September 1537 die Magisterprüfung (Köstlin, Bacc. u. Mag. II, 23). Sein Lehrer im Hebräischen war sein Altersgenosse Matthias Schenck (Schelhorn, Amoenit. X, 1058). Im Frühjahr des nächsten Jahres trat er zur Stärkung seiner Gesundheit eine Reise nach Süddeutschland an, für die ihm Melanchthon Empfehlungsbriefe nach Erfurt und Nürnberg mitgab, in denen er ihn als einen juvenis ingenio humanissimo et optimarum artium capaci belobt (CR III, 500 f.). Unter den Magistri in senatum artisticum recepti findet sich sein Name damals noch nicht, wohl aber disputiert er 24. Januar 1540 de peccato originis (Bacc. u. Mag. III, 23). Ob die Angabe richtig ist, daß er eine Zeit lang als Lehrer an der Mansfelder Stadtschule thätig gewesen (Krumhaar, Grafschaft Mansfeld S. 197; ders., Versuch einer Gesch. von Mansfeld, 1869 S. 41), konnten wir nicht feststellen. Im Jahre 1542 begann die Reformation in Regensburg und damit kam für ihn der Eintritt ins geistliche Amt. Am Sonntag nach Lichtmeß hatte Erasmus Zolner mit evangelischer Predigt in der neuen Pfarrkirche zur schönen Maria den Anfang gemacht; ein Landgeistlicher hatte zu Ostern in einem Privathause die erste Communio sub utraque mit evangelisch gesinnten Bürgern gehalten. Der Rat hatte mit Verbot einschreiten wollen, als aber zu Pfingsten zahlreiche Bürger petitionierten, da gab er nach und wendete sich nach Nürnberg und an Luther um einen angesehenen evangelischen Prediger. Joh. Forster erschien am 8. Oktober aus Nürnberg; da er noch eines Gehilfen bedurfte, entsendete Nürnberg Johann Funck (s. d. A. oben S. 320 ff.), der sich aber als ungeeignet erwies und schon im November zurückkehrte. Zu Neujahr 1543 verließ auch Forster die Stadt, und nun sendete Luther den Hieron. Nopus, der am 27. Februar seine erste Predigt hielt, und da er dort gefiel, seine Familie aus Wittenberg holte und zugleich hier am 24. April zum Doct. theol. promovierte. Mit ihm zusammen zog nun auch Gallus als Diakonus hinaus, von Bugenhagen am 11. April ordiniert (Ord.-Register I, 31; sein Ordinationszeugnis vom 17. April bei de Wette VI, 345: Nopus' Ordination folgte am 2. Mai nach, Ord.-Reg. I, 32) (Unrichtiges und Unklares melden Cölestin und Joh. Baptista, Ratisbona monastica[4] 1752 S. 450.) Er gründete den eignen Hausstand mit der Tochter eines Regensburger Arztes, veröffentlichte auch 1544 einen „tröstlichen Unterricht" für kranke, sterbende und in Kindsnöten befindliche Frauen. Er muß damals schon die Beachtung in weiteren Kreisen auf sich gelenkt haben, knüpfte doch z. B. Fürst Georg von Anhalt jetzt freundliche Beziehungen zu ihm an (vgl. einen ungedruckten Brief des Gallus an ihn vom 7. Juli 1546 in der Zerbster Gymn.-Bibl.). Im Juni 1548 begannen die Nöte der Stadt Regensburg wegen Annahme des Interims. Gallus verfaßte ein entschieden ablehnendes „Bedenken auf das Interim" (ungedruckt). Bereits am 31. Juli berichtet der Rat dem Kaiser, daß die Prediger einmütig die Annahme verweigert hätten und abgezogen seien. Der Gottesdienst in der einzigen evangelischen Kirche — die andern gehörten dem Bischof, Stiftern und Klöstern — sei eingestellt worden (vgl. v. Druffel, Briefe und Akte

III, 1, 120). G. ging nach Wittenberg zurück, wo er zunächst den kranken Cruciger († 16. November 1548) an der Schloßkirche vertrat. Melanchthon schlug ihn im Februar 1549 nach Zwickau für ein Diakonat vor als einen „ehrlichen, gelehrten Mann" (CR VII, 333). Das zerschlug sich; da trat er am 28. April in die philosophische Fakultät als
5 magister legens (Bacc. u. Mag. IV, 25), wurde aber gleich darauf durch Vermittelung seines Schwagers, des Magdeburger Stadtsekretärs Heinrich Merkel, als Pfarrer an die Ulrichskirche in Magdeburg vociert. Er versprach Melanchthon beim Abzug von Wittenberg, er wolle sich dort bemühen ad concordiam sarciendam (CR VIII, 917). Aber bald stand er entschlossen im Bunde mit Flacius im Kampf auch gegen den Adiaphoris-
10 mus der Wittenberger. Über die innere Entwickelung, die ihn zu dieser Parteistellung geführt, giebt er wichtigen Bericht im Vorwort zur „Disputation von Mitteldingen" Magd. 1550. Über seine Thätigkeit in diesen Kämpfen s. Preger, M. Flacius; F. G. Kettner, Clerus Ulrico-Levinianus. Magdeb. 1728; A. Flacius Bd VI S. 83f. Auch nach der Kapitulation der Stadt blieb er auf seinem Posten und führte als treuester Ge-
15 nosse des Flacius die Fehde gegen Osiandrismus und Majorismus. Im Juni 1553 berief ihn Fürst Wolfgang von Anhalt nach seiner Vaterstadt Köthen, um dort bei der Regelung der Verwaltung der Kirchengüter mitzuwirken (vgl. Hartung, Gesch. der Stadt- und Kathedralkirche zu Köthen 1898 S. 112ff.). Als aber Justus Jonas nach kurzer Wirksamkeit das Pfarramt in Regensburg im August 1553 verließ (Briefw. d. J. Jonas II,
20 S. LIV), rief man Gallus an seine Stelle und schon im September zog er wieder in die Donaustadt ein, jetzt als Leiter des evangelischen Kirchenwesens dieser Stadt. Fast 17 Jahre hindurch hat er diesen für die Erhaltung des Luthertums im Süden wichtigen Platz mit Ehren und in angestrengter, weit über die Grenzen der Stadt hinausgreifender Wirksamkeit ausgefüllt. Er stand treu zu Flacius in den Kämpfen der nächsten Jahre. Die direkte
25 Mitarbeit an den „Centurien" lehnte er zwar ab, unterstützte und förderte aber das große kirchenhistorische Werk durch vielerlei Dienste, vor allem auch durch Geldsammlungen (vgl. Schaumkell, Beitrag zur Entstehungsgesch. d. Magd. Cent., Ludwigslust 1898 S. 45f.). Gleich Flacius versucht auch er 1556 brieflich auf Melanchthon einzuwirken: 9. November 1556 CR VIII, 895ff.; aber dieser antwortete kühl und von oben herab (1. Dezember
30 1556 CR VIII, 915ff.; vgl. IX, 19). G. schrieb abermals 13. Januar 1557 (CR VIII, 930ff. — das Datum ergiebt sich aus dem Original in der Landeshuter Kirchenbibl.) ruhig und sachlich. Melanchthon antwortete abermals sehr reserviert (7. April 1557 [nicht 1558] CR IX, 518ff.), sendete aber auch ein munus litterarium, das G. erfreute, so daß dieser zum dritten Male zu schreiben wagte (19. April IX, 142f.), worauf
35 aber Melanchthon sich in Schweigen gehüllt zu haben scheint. In Briefen an andere behandelt er G. fortgesetzt sehr geringschätzig (Thersites Ratisponensis VIII, 529; vgl. auch IX, 978); und doch führte nach unserm Urteil G. seinen Kampf besonnener und maßvoller als Flacius. Aber es muß freilich Melanchthon sehr verdrießlich gewesen sein, daß G. 1554 einen Neudruck seiner eignen, einst 1530 gegen Oekolampad gerichteten
40 Schrift Sententiae veterum de coena Domini veranstaltete, vgl. CR XXIII, 729. Über sein Auftreten gegen des Camerarius tendenziöse Querela M. Lutheri 1554 vgl. Riederer, Nachrichten I, 223ff. Den Melanchthonianer Martin Schalling, der seine Censur des Frankfurter Abschiedes nicht unterschreiben wollte, trieb G. aus dem Amt in Regensburg, suchte dann auch seine Anstellung in Amberg zu verhindern. Die in Naumburg
45 zum Fürstentage versammelten Fürsten warnte er gemeinsam und einzeln in Sendschreiben vor der vordringenden calvinischen Abendmahlslehre. Auch mit Brenz, der ihm seit den osiandrischen Streitigkeiten verdächtig geworden war, geriet er in Konflikt, indem er seinen Katechismus und die Würtemb. KO einer — wohl nur handschriftlichen — Censur unterzog; Brenz verteidigte sich gründlich und gut; vgl. ZhTh 1860 S. 150. Verstimmung
50 zwischen ihnen blieb seitdem, vgl. z. B. Pressel, Anecd. Brentiana S. 481. Dem aus Jena vertriebenen Flacius eröffnete er 1562 ein Asyl in Regensburg, bis zum J. 1566. Erst im Erbsündenstreit lockerte sich ihre alte Bundesgenossenschaft (vgl. Zwo Christliche Confession von der Erbsünde. Eine D. Chytraei, die andere H. Nic. Galli). Als Friedrich III. in der Oberpfalz den Calvinismus einführen wollte, fürchteten seine Ratgeber
55 doch als ein besonderes Hindernis die Nähe von Gallus und Flacius in Regensburg (s. Fr. Lippert, Reformation der Oberpfalz. Rothenburg 1897 S. 90). Verschärfend mußte auf G.s Bekämpfung des Melanchthonianismus die Zügellosigkeit wirken, mit der die jüngeren Wittenberger Philippisten ihrem Praeceptor zu Liebe seine Gegner verhöhnten. In dem Idyllion de philomela ist G. die turbatrix placidae nempe quietis avis
60 (CR IX, 235); noch viel giftiger wird G. behandelt in der „Summa und kurzer Auszug

aus den Actis Synodicis" 1560, z. B. Bl. Bij[b]. Gehässig machte man ihm das zum Vorwurf, daß er, der von Magdeburg aus den „Chorrock" bekämpft hatte, ihn in Regensburg „um des Bauchs willen" selber angezogen. Wenn Melanchthon ihm vorwarf, daß er beständig gegen die Evangelischen kämpfe und darüber den ihm in Regensburg viel näher liegenden Kampf mit dem Romanismus, speziell mit Ingolstadt, vergesse, so war das doch nicht zutreffend. Während des Reichstages 1556 hielt er Kontroverspredigten, die den Anstoß gaben, daß der Würzburger Prediger, der durch sein trauriges Ende bekannte Joh. Sylvanus sich der evangelischen Lehre zuwendete (Hist. polit. Blätter CXXI, 1898, S. 253). Der Regensburger Domprediger, ein Barfüßer, sah in ihm so sehr seinen Hauptgegner, daß er ihn zu einem abenteuerlichen Gottesgericht herausforderte, worauf Gallus von der Kanzel herab gebührende Antwort gab (1564). Gegen die Ingolstädter besitzen wir noch handschriftlich Disputationsthesen des G. über Meßopfer und Laienkommunion, in Cod. Goth. 399 Bl. 83[b]. Auch seine Schrift „vom abgöttischen Fest, Frohnleichnams-Tag genannt" 1561 ist hier zu nennen.

Bei der durch Württemberg und Kurpfalz zusammengerufenen Versammlung der oberländischen evangelischen Stände in Frankfurt, Juni 1557, war G. als Theologe Regensburgs anwesend. Sein Antrag, für die oberländischen wie für die sächsischen Kirchen je einen Generalsuperintendenten zu bestellen, dem die Überwachung der Rechtgläubigkeit und der Lehreinheit obliegen solle, wurde abgelehnt, doch gelang es ihm, das Interesse den evangelischen Salzburgern, die z. T. in Regensburg Zuflucht suchten, zuzuwenden (vgl. Brecher). Der Abschied, der die beruhigende Behauptung aufstellte, daß man „in dem Hauptstück, nämlich in der Lehre, ganz einig sei", (Sattler, Geschichte Württembergs IV, Beil. S. 11) fand natürlich seinen Beifall nicht. Sein Freund David Chyträus rühmt ihm nach (Saxonia ed. 1599 p. 399), daß er totius viciniae, Austriae ac Stiriae ecclesias emendavit, doctrina et consiliis suis pie et fideliter erudiit et gubernavit — eine Wirksamkeit, über deren Details erst weitere Forschungen uns Aufschluß bringen müssen. Seine Gemeinde ehrte den unverwüstlich arbeitsamen, in Lehre und Sittenzucht eifrigen Geistlichen — zwei Predigten wider den Wucher, 1569 gehalten, erschienen noch 1572 —; sein persönliches Leben war untadelig. Von Steinbeschwerden und Podagra schwer heimgesucht, reiste er 1570 ins Zellerbad (bei Liebenzell in Württemberg). Hier nahte ihm der Tod. Der Geistliche, der dem Sterbenden am 14. Juni 1570 dort das Abendmahl reichte, nahm ihm ein förmliches „letztes Bekenntnis" ab: daß er in der Lehre, die er in seinen Schriften geführt, bleibe; daß er sein Vertrauen allein auf Jesum Christum setze, und daß er im Nachtmahl die wahrhaftige wesentliche Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi glaube. Auf dies Bekenntnis, dessen Wortlaut hernach der Leichenprediger seiner Regensburger Gemeinde als sein letztes Vermächtnis im Wortlaut übermittelte, starb er. Seine Gattin — es war die dritte Frau — ließ die Leiche nach Regensburg schaffen, wo am 24. Juni die feierliche Beisetzung erfolgte. **G. Kawerau.**

Gamaliel. — Litteratur: J. Brüll, Mebo ha-Mischna I (1876) 50 ff.; Z. Frankel, Darke ha-Mischna (1859) 57 ff.; J. Hamburger, Real-Encykl. für Bibel u. Talmud II (1883) 236 f.; M. Braunschweiger, Die Lehrer der Mischnah (1890) 50 ff.; J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I (1867) 241 ff.; H. Graetz, Geschichte der Juden III[3] (1878) 373 ff.; M. Bloch, Institutionen des Judentums II, 1 (1884) 118–202; E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes[2] II 300 f.

Von Gamaliel, welcher, im Unterschiede von seinem gleichnamigen Enkel, als Gamaliel der Aeltere oder Gamaliel I. bezeichnet wird, sagt die AG 5, 34, daß er in einer Verhandlung des Synhedrion zu abwartendem Verhalten gegenüber den Jüngern Jesu geraten habe. Er wird dabei als Pharisäer und angesehener Gesetzeslehrer bezeichnet. Nach AG 22, 3 ist Paulus von ihm im Gesetz unterrichtet worden. Die jüdische Litteratur kennt ihn als Stammvater des Geschlechtes der späteren jüdischen Patriarchen (Ethnarchen) Palästinas. Die Familie betrachtete sich als benjaminitisch und wurde später sogar von David hergeleitet (s. Dalman, Die Worte Jesu I, 264 f.). Ob wirklich Hillel der Großvater Gamaliels war, muß dahin gestellt bleiben. Mit Unrecht macht die spätere jüdische Tradition ihn zum Präsidenten des Synedrion, während er nur zu den Rechtskundigen gehörte, welcher in dieser Körperschaft Sitz und Stimme erhielten. Was die jüdische Litteratur von einem Gamaliel berichtet, bezieht sich meist auf Gamaliel II. Fast keine Rechtsansicht und keine Schriftdeutung wird von Gamaliel I. überliefert, nur einige Verordnungen tragen — wahrscheinlich mit Recht — seinen Namen. Nach Gitt. IV hatte man einen Scheidebrief durch Erklärung vor einem dazu berufenen Gerichts

annulliert, wahrscheinlich damit die Annullirung giltig sei, auch wenn eine Nachricht von der veränderten Meinung des Ausstellers weder die Frau noch seinen Boten vor der Abgabe des Briefes erreichen konnte. Gamaliel schaffte diese Sitte ab, weil dadurch die Möglichkeit entstand, daß eine Frau sich als geschieden ansah und heiratete, während doch
5 der Scheidebrief annulliert war. Nach Gitt. IV 2 veranlaßte Gamaliel, daß im Scheidebrief die Formel „und jeder Name, den er (sie) hat" dem Namen des Mannes und der Frau beigefügt werde, — damit keine Möglichkeit sei, sich der Giltigkeit eines Scheidebriefs zu entziehen, wenn jemand mehrere Namen führte. Im Interesse der vaterlosen Kinder führte er den alten Brauch wieder ein, daß die verwitwete Mutter nicht ohne einen
10 Eid, daß sie bisher nichts empfangen, ihr Heiratsgut aus der Erbmasse herausziehen dürfe, Gitt. IV 3. Nach Jeb. XVI 7 hielt er Einen Zeugen für genügend zur Feststellung des Todes eines Gatten im Interesse der Wiederverheiratung der Witwe. Nach Orl. II 12 würde nach seiner Meinung Sauerteig von Priesterhefe nur dann einen Teig für den Genuß verboten machen, wenn er wirklich hinreichte, ihn zu durchsäuern. Aus allen
15 Bestimmungen läßt sich eine besonnene, nüchtern praktische Denkweise herauserkennen, welche im Einklang mit dem steht, was die AG von Gamaliel berichtet. Eine ihm vorgelegte Uebersetzung des Hiobbuches hat er nach Tos. Sabb. XIII 2 beim Tempelbau mit vermauern lassen. Damit hat er sie aus dem Gebrauche beseitigen wollen, aber zugleich gezeigt, daß man solche Bücher — wegen der darin befindlichen Gottesnamen — nicht
20 gewaltsam zerstören darf. Ob die Übersetzung aramäisch oder griechisch war, bleibt ungewiß. Das jüdische Recht war zu seiner Zeit nicht in der Weise wie später vorzugsweise Objekt gelehrter Beschäftigung, sondern noch in fast unbeschränkter Giltigkeit. Es ist darum anzunehmen, das der Rechtsunterricht, welchen Paulus bei Gamaliel genoß, dem praktischen Leben wesentlich näher stand, als es in den späteren Rechtsschulen Palästinas und Baby-
25 loniens der Fall war. Daß er Christ geworden sei, wie Clem. Recogn. I, 65 erzählt wird, ist eine Fabel. Er starb jedenfalls vor dem Jahre 70, da in der Zeit des Aufstandes sein Sohn Simeon eine bedeutsame Rolle spielte (Joseph. Bell. Jud. IV, 3, 9, Vit. 38f. 44. 60), während seiner nicht mehr gedacht wird. Die unter dem Namen Gamaliel z. B. j. Sanh 18^d mitgeteilten drei Sendschreiben (ihren Text s. Dalman, Aram.
30 Dialektproben 3) werden schon im jer. Talmud von Gamaliel I. hergeleitet, stammen aber von seinem Enkel (s. Dalman, Gramm. des jüd.-pal. Aram. 12, Worte Jesu I, 3). Auch der Ab. I 16 mitgeteilte Wahlspruch: „Schaffe dir einen Lehrer und entferne dich vom Zweifelhaften, und verzehnte nicht oft nach bloßer Abschätzung" wird von Gamaliel II. herrühren. **Gustaf Dalman.**

35 **Gambacorti,** P. s. Hieronymiten.

Ganganelli s. Bd IV S. 153, 21 ff.

Gangra, Synode s. Bd V S. 628, 21—44.

Garasse, Franz, gest. 1631. — Hurter, Nomenclator litter. 1. Bd 2. Aufl. 1892 S. 289; de Backer-Sommervogel, Biblioth. de la Comp. de Jésus, 3. Bd 1892 S. 1184 ff.
40 Franz Garasse, geboren zu Angoulême im Jahre 1584, seit 1600 im Orden der Jesuiten, war ein seinerzeit vielgenannter Kanzelredner und Schriftsteller. Massenhaft drängte man sich zu seinen Predigten, weil die außerordentliche Lebhaftigkeit seines Vortrages die Menge ebensosehr anzog und fesselte als sein Witz und seine pikanten Anspielungen auf die Zeitverhältnisse. Selbst starke Possen erlaubte er sich auf der Kanzel,
45 um sein Publikum zu gewinnen. Als Schriftsteller hat er sich, neben einigen unbedeutenden poetischen Produktionen, hauptsächlich der Polemik gewidmet. Hierbei trat sein jesuitischer Fanatismus und die böse Art seiner öffentlichen Wirksamkeit in der verwerflichsten Gestalt hervor. War jemand gegen seinen Orden aufgetreten, so hielt er sich für berechtigt, auch den würdigsten Mann durch seine Pamphlete in der gemeinsten Art anzufallen. Auch
50 die Toten fanden keine Gnade vor ihm. Der treffliche Etienne Pasquier, ein römischer Katholik und längst tot, mußte 1622 in einer Schrift des P. Garasse die ärgste Verleumdung und Mißhandlung erfahren, weil er 1565 die Universität gegen den Jesuitenorden verteidigt hatte. Die Söhne des Verunglimpften traten für die Ehre des längst verstorbenen Vaters 1624 auf. — Die innerhalb der römischen Kirche hervortretende Freigeisterei
55 bekämpfte er (z. B. in dem Buche la Doctrine Curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'Estat,

à la Religion et aux bonnes moeurs, combattue et renversée par le P. François Garassus, 1623) in einer so leichtfertigen, unwürdigen Art, daß er nur abstoßen, verstocken konnte. — Daß die Reformierten vom eifrigen Pater nicht geschont wurden, versteht sich von selbst bei dem unvergleichlichen Haß, welchen der Jesuitismus und überhaupt der Romanismus diesem Teile der Evangelischen widmeten. Eine sehr giftige Schrift gegen sie ließ er unter dem Namen Andreas Schioppius und unter dem Titel Elixir calvinisticum, und dem wahrscheinlich unrichtigen Druckort Charenton 1615, erscheinen. Sein Rabelais réformé (Brüssel 1619) gehört ebenfalls hierher, ein Buch, welches mehr eine Satire, als eine Kontroversschrift ist und von Persönlichkeiten strotzt, sowie von groben Späßen, Verleumdungen und Unwürdigkeiten aller Art. Besonders wütet er gegen den ehrwürdigen reformierten Pastor Pierre du Moulin, diesen wirklich bedeutenden, gelehrten und scharfsinnigen Kontroversisten. — Das ist überhaupt der Charakter der Polemik des P. Garasse, daß er vor allem den Gegner persönlich verächtlich macht und verspottet und das Publikum durch zweideutige ganz verwerfliche Mittel besticht. Ernste Haltung, wissenschaftlicher Geist, gründliche Erörterung und Kenntnis des behandelten Gegenstandes mangeln diesen Arbeiten ebenso sehr, wie Anstand, Wahrheitsliebe und sittliche Würde überhaupt. Auch von römischer Seite ist dies anerkannt, beklagt und bekämpft worden. Mit den derbsten Zurechtweisungen traten gegen ihn z. B. der Prior Ogier (Jugement et Censure etc., 1623) und der berühmte Abt von St.-Cyran (La somme des fautes et faussetés etc., 1626) auf. Der Ausbruch einer Seuche in der Provinz veranlaßte ihn, von seinen Oberen sich zur Krankenpflege nach Poitiers senden zu lassen, wo er selbst von der Krankheit ergriffen am 14. Juni 1631 starb. **Sudhoff† (Steitz†).**

Garcias, M. s. Hieronymiten.

Gardiner, gest. 1555. — Burnet, History of the reformation of the Church of England ed. Nares 1830 ff.; Strype, Memorials of Archbishop Cranmer (1694) ed. Oxford 1843; Froude, History of England from the fall of Wolsey, London 1856, Leipzig 1861; L. Ranke, Englische Geschichte, I. Bd; M. Brosch, Geschichte von England, Bd VI, Gotha 1890; Art. Gardiner von J. B(aß) M(ullinger) in Dictionary of National Biography; ders., The University of Cambridge from the royal injunctions of 1535 to the accession of Charles the first, Cambridge 1884.

Stephan Gardiner gehörte zu den vielen, in Staat und Kirche hervorragenden, aber charakterlosen Persönlichkeiten, die dem Kirchenwesen Englands im Zeitalter Heinrichs VIII. sein Gepräge geben. Sein Geburtsjahr (1483?) ist unsicher, ebenso seine Herkunft. Man hat ihn zum natürlichen Sohne verschiedener hochgestellter Persönlichkeiten machen wollen, auch einer Schwester Heinrichs VII. Sicher ist nur, daß er als Sohn eines Tuchwalkers John Gardiner galt. Seine Erziehung erhielt er im Trinitykollege in Cambridge, dessen Fellow er früh wurde. Als Master of Trinity Hall und später nach dem Tode Th. Cromwells als Kanzler der Universität übte er einen nicht geringen Einfluß auf ihre Entwickelung aus, zuweilen in sehr autokratischer Form, so, als er 1542 die von Cheke und anderen jüngeren Docenten beabsichtigte Einführung der neuen durch Erasmus angeregten Aussprache des Griechischen unter Androhung der schärfsten Strafen verbot (vgl. Mullinger a. a. O. S. 59 ff.; Katterfeld, Roger Ascham, Straßburg 1879, S. 36 ff.; F. Blaß, über die Aussprache des Griechischen, 2. Aufl., Berlin 1883 S. 2 f. Sein Edikt bei Havercamp, Sylloge scriptorum etc. Lugd. Batav. II, S. 205 f.). Schon 1520 wurde er Doktor des Civilrechts, das Jahr darauf auch des kanonischen Rechts und hatte lange Jahre die Rechtskandidaten zu Cambridge zu prüfen. Man rühmt seine hervorragende juristische Begabung und seine Verdienste um das juristische Studium in England (Mullinger S. 126 ff.), aber seine Hauptwirksamkeit sollte auf anderem Gebiete liegen. Von nicht geringerer Bedeutung für seine Zukunft war es, daß er 1524 Tutor eines Sohnes des Herzogs von Norfolk wurde. Durch dessen Einfluß wurde er Privatsekretär Wolseys, und es gelang ihm, in kurzer Zeit sich so sehr das Vertrauen seines Herrn und bald auch des Königs zu erwerben, daß ihm die schwierigsten diplomatischen Aufgaben zufielen. Früh war er für die Wünsche des Königs in Sachen der Ehescheidung gewonnen. Er war es auch der Cranmer (s. d. A. Bd IV S. 320,26 ff.) entdeckte und damit den später gehaßtesten Rivalen an den Hof zog. Im Jahre 1528 erschien er mit Fox, dem vertrauten Rate des Königs, bei dem Papste Clemens VII. in Orvieto, um in der Ehesache zu verhandeln. Und seiner Gewandtheit und Energie gelang es, die Ausfertigung einer den königlichen Wünschen entsprechenden Dekretalbulle und die Entsendung Campeggis als

Legaten nach England durchzusetzen (vgl. für das Einzelne den A. Cranmer Bd IV S. 319, 33 ff. wo auch eine Skizze der Entwickelung der englischen Kirchenpolitik jener Zeit gegeben ist, die hier nicht wiederholt werden kann). Das verschaffte ihm, der inzwischen Archidiakonus von Norfolk geworden war, die Gunst des Königs, und was für sein Weiterkommen 5 wichtiger war, der Anna Boleyn, die von dem weniger zaghaften und zielbewußten Unterhändler sich größere Erfolge versprach als von seinem Meister Wolsey. In ihrem Interesse erschien er am 15. Febr. 1529 zum zweiten Mal in Italien und am päpstlichen Hofe. Diese Reise hatte er noch im Auftrage Wolseys unternommen, aber noch während seiner diesmal erfolglosen Gesandtschaft schlug er sich in schlauer Voraussicht der kommenden Ereignisse auf die 10 Seite der Gegner des Kardinals (Busch, Der Sturz Wolseys Hist. Taschenb. 6. Folge IX S. 56ff. 62 f.). Nach seiner Rückkehr zum Sekretär des Königs ernannt, gehörte er zu den Männern, die dem früheren Gönner den Sturz anzeigten. Er trat einen Teil seiner Erbschaft an, als der König seine Dienste durch die Verleihung des Bistums Winchester, welches Wolsey neben York innegehabt, belohnte. Der gewandte und geschmeidige Mann, den der König jetzt auch zu 15 den wichtigsten rein politischen Gesandtschaften benutzte und ihn u. a. zu der berühmten Zusammenkunft mit Franz I. mit sich nahm, wurde ihm so unentbehrlich, daß er sagen konnte, in Gardiners Abwesenheit sei es ihm, als ob er seine rechte Hand verloren habe. Dabei ließ der vorsichtige Diplomat sich immer eine Hinterthüre offen. Zu derselben Zeit, als er den König nach Frankreich begleitete und mit ihm ein Herz und eine Seele 20 schien, hatte man in Rom Grund anzunehmen, daß er in der Ehescheidungssache seine Meinung ganz geändert hätte. Und gleich darauf konnte er wieder im Auftrage seines Herrn mit großer Entschiedenheit für das königliche Recht in derselben Sache eintreten. Aber vor dem letzten Schritte, dem völligen Bruch mit Rom, scheint er eine Zeit lang zurückgeschreckt zu sein. Im September 1533 gab er seine Stellung als Sekretär auf und 25 durfte sich in seine Diöcese begeben, wurde aber bald vom Könige, der argwöhnisch geworden war, zurückgerufen und ließ sich endlich bewegen, auch seinerseits dem Papste das Oberhoheitsrecht abzusprechen und den König als alleinigen Herrn der englischen Kirche anzuerkennen (Wilkins, Concilia III, 780). Und jeder Argwohn mußte bei Heinrich VIII. schwinden, als er nicht lange darauf (übrigens erst 1535 erschienen) öffentlich in seinem 30 Buche De vera obedientia oratio die anglikanische Theorie durch die allgemeine Darlegung begründete, daß, weil menschliche Einrichtungen hinter göttlichen Vorschriften zurückzutreten hätten, dem Bischof von Rom keinerlei Jurisdiktion über andere Kirchen zukäme, sondern allen christlichen Obrigkeiten die Oberhoheit über ihre Kirchen zustände und es zu ihren Aufgaben gehöre, für die Religion zu sorgen (abgedruckt bei Goldast, Monarchia I, 35 716ff. und Ortuin Gratius, Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum c. app. ed. Brown, London 1690 II, 800 ff.). Und wie mußte es dem absolutistischen Sinne des Königs schmeicheln, wenn Gardiner sich darin vernehmen ließ: Nempe Deus .... homines substituit, tamquam vicaria potestate obedientiam exacturos, quam illis nos pari cum fructu praestaremus propter Deum ac si Deo ipsi imme- 40 diate, id quidquid esse honoris exhiberemus etc., Gratius S. 805. Wie weit es ihm damit ernst war, läßt sich freilich schwer sagen, denn es kann nicht bloß römische Erfindung sein, sondern wird auf eigene vertrauliche Aussprengungen zurückzuführen sein, wenn ein päpstlicher Nuntius wissen wollte, er habe den fraglichen Traktat nur unter äußerem Druck geschrieben und aus Furcht, im Falle seiner Weigerung sein Leben zu 45 verlieren (Calendar of State Papers X Nr. 570). Und darüber ließ er keinen Zweifel, — hatte er doch in dieser Beziehung den König hinter sich — daß er trotz der Anerkennung des königlichen Primats mit Entschiedenheit am Katholicismus festgehalten wissen wollte. Als echter Schüler Wolseys, als welcher er schon im Jahre 1526 sich in Bestrafung der Ketzer hervorgethan hatte, arbeitete er jeder evangelischen Regung entgegen, 50 und Cranmer, dessen Rivalität ihm immer verderblicher erschien, hatte sich schon 1536 gegen seine Anklagen zu verteidigen (vgl. Cranmer an Cromwell bei Burnet IV, 463) und an den gegen Ende der dreißiger Jahre zunehmenden Verfolgungen hatte der Bischof lebhaften Anteil. In Deutschland, wo Bucer, Hedio und Capito 1537 seine Oratio de vera obedientia unter besonderer Empfehlung herausgegeben hatten, erkannte man daher 55 sehr bald, daß der „teuflische Bischof" (Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer, I, 244) der „Verderber der englischen Kirche" sei. Das mochte der Eindruck sein, den die deutsche Gesandtschaft (s. A. Cranmer Bd IV S. 324, 3) von England mitgebracht hatte, noch mehr aber überzeugte man sich davon, als Gardiner selbst im Jahre 1539 an der Spitze einer Gesandtschaft bei den deutschen Protestanten erschien. Damals hatte auch 60 Bucer eine Zusammenkunft mit ihm, wobei sie über die Transsubstantiation stritten, und

Gardiner, nach der späteren Erzählung des Straßburgers, sich derartig erhitzte, daß bei jeder ihm nicht passenden Äußerung Bucers ihm die Adern an den Händen derartig aufschwollen, wie dieser es noch bei keinem Menschen gesehen hatte (Mullinger S. 118). Und läßt es sich auch nicht nachweisen, daß er, wie man behauptet hat, der Verfasser der berüchtigten sechs Artikel vom Jahre 1539 war, so entsprach doch ihr Inhalt wie ihre 5 Geltendmachung seinen Wünschen ebenso wie er für den Sturz und Untergang Th. Cromwells mitverantwortlich zu machen sein wird, hatte sich doch das Verhältnis zwischen ihm und Gardiner derartig zugespitzt, daß ein Nebeneinander beider nicht mehr möglich war. Und mit Argusaugen wachte der mächtige Mann, der überall seine Späher hatte, auf jede antikatholische Äußerung oder Haltung und scheute sich nicht, seine verderbenbringenden 10 Verdächtigungen bis auf die nächste Umgebung des Königs auszudehnen. Aber vorsichtig, wie er war, vermied er jedes amtliche Vorgehen, ohne sich durch einen ausdrücklichen Befehl des Königs zu decken. So sicherte er sich gegenüber den Launen des Königs und den Nachstellungen seiner Feinde. Namentlich an den Universitäten wachte er über die Aufrechterhaltung des katholischen Systems, und wie er seine Macht als Kanzler der Uni- 15 versität Cambridge dazu benutzte, zeigt u. a. sein Einschreiten, als man dort Ostern 1545 gewagt hatte, das antipäpstliche Stück Pammachius des Deutschen Thomas Kirchmeyer (Naogeorgios) aufzuführen (Mullinger S. 73 ff.; über den Pammachius vgl. Holstein, die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Litteratur, Halle 1886, S. 198 ff.).

Daß Heinrich VIII. ihm gegen Ende seines Lebens wieder mißtraute und sein Einfluß 20 in dieser Zeit zu sinken begann, wird richtig sein; jedenfalls hat ihn der König in seinem Testamente von der Regentschaft ausgeschlossen, indem er nach Fuller, Church History I, 254 es auf Befragen damit begründete: he knew Gardiners temper well enough, he could govern him, yet none of them would be able to do. Diese Maßregel, die Gardiner als das Resultat der Intriguen seiner Feinde hinstellte, konnte das Unheil 25 nicht aufhalten. Er hatte zu lange eine bedeutsame Rolle gespielt, als daß er jetzt gutwillig seinen Feinden zu weichen und sich zurückzuziehen geneigt war, während er erwarten mußte, daß die ihm wie der Tod verhaßte Häresie ihr Haupt erheben und alles das vernichten werde, für dessen Erhaltung er skrupellos unter Niederwerfung von allen, die ihm hinderlich schienen, gekämpft hatte. Will man seine Handlungsweise verstehen, so 30 muß man auch das in Betracht ziehen, darin hat Froude (VI, 247) Recht, daß er wie wenige von der Bedeutung des englischen Episkopats und der Notwendigkeit seiner exceptionellen Stellung überzeugt war. So lange die Sakramente, die Messe, die Priesterehe, über die er mit Bucer schon seit 1544 litterarisch stritt, wie überhaupt die kirchlichen Ordnungen bestanden, konnte auf eine Restauration des priesterlichen Ansehens und der bischöf- 35 lichen Macht, der die Willkürherrschaft Heinrichs Abbruch genug gethan hatte, immer noch gehofft werden. Aber die ersten kirchlichen Handlungen der Regentschaft, die den wachsenden Einfluß des Calvinismus erkennen ließen, konnten keinen Zweifel darüber lassen, daß man auf eine zwar allmähliche aber doch vollständige Unterdrückung des Katholicismus ausging. Demnach war es sicher nur Vorwand, wenn derselbe Mann, der so lange Zeit 40 der entschiedenste Verfechter der königlichen Suprematie gewesen war (in dem früher erwähnten Erlaß über die Aussprache des Griechischen sagte er: „Der König hat, erleuchtet vom heiligen Geiste, die religiösen Angelegenheiten neu geordnet, und ich bitte Gott, er möge das zu unserem Besten gereichen lassen und Vergessenheit des Vergangenen geben, Katterfeld a. a. O. S. 39) jetzt unter stolzer Berufung auf seine Autorität als Kanonist jede kirchliche Neu- 45 ordnung als ungesetzlich erklärte, weil sie während der Minderjährigkeit des Königs vorgenommen wurde, aber seine feste Haltung in dieser Sache macht doch einen fast wohlthuenden Eindruck gegenüber der Geschmeidigkeit der früheren Jahre. Auf der anderen Seite ist auch die Intoleranz der Gegner begreiflich, kannte man ihn doch zu gut, um nicht zu wissen, daß die Nichtunterwerfung Gardiners, der noch Anhang genug hatte, die 50 größte Gefahr nicht nur für die Neuordnung der Dinge, sondern auch die herrschende Partei sein mußte.

Verhandlungen, die mit ihm geführt wurden, waren erfolglos, und spitzten sich immer mehr zu einem persönlichen Gegensatz zwischen ihm und Cranmer zu, als man auf die Frage vom Abendmahl kam, was die Veranlassung zu einem scharfen Schriftenwechsel 55 zwischen beiden über dieses Thema gab (vgl. A. Cranmer Bd IV S. 327, 1). Gardiner schrieb seine Schrift im Gefängnis, wohin man ihn anfangs wohl nur zum Zwecke, ihn mürbe zu machen, verbracht hatte. Seine Hoffnung, nach dem Fall Sommersets befreit zu werden, erfüllte sich nicht, da er sich auch auf das Versprechen, dann in die Regentschaft mit aufgenommen zu werden, weigerte, die ihm vorgelegten Artikel, Anerkennu

der Suprematie der Regentschaft, Verwerfung der sechs Artikel, Billigung seiner Bestrafung, zu unterzeichnen, und so blieb er im Tower, bis die Königin Mary ihn aus demselben befreite, um ihn in alle seine Würden wieder einzusetzen und ihm das Kanzleramt zu übertragen. Jetzt im Besitz der höchsten Macht stand er keinen Augenblick an, diese auch 5 seine Gegner fühlen zu lassen und mit seiner ganzen Vergangenheit zu brechen. Unter seiner Mitwirkung vollzog sich nicht nur die Restauration des Katholicismus, sondern auch die Unterwerfung des Königreiches unter das Papsttum, obwohl er im Bewußtsein der damit notwendig beginnenden Rivalität das Erscheinen des Reginald Polus hintanzuhalten suchte. Mit der ganzen zielbewußten Energie, die ihm eigen war, ging er Schritt 10 für Schritt vorwärts, und während der päpstliche Legat für möglichste Milde war, kannte er bei der Unterdrückung der Protestanten wie der wirklichen oder vermeintlichen Gegner der Regierung keine Schonung, und nicht ohne Grund wird er als Hauptschuldiger an dem Schreckensregiment der blutigen Maria bezeichnet. Die Bischöfe Latimer und Ridley waren seine letzten Opfer. Bald nach ihrer Hinrichtung am 12. November 1555 ist er 15 gestorben. Mullinger (Art. Gardiner am Schluß) verzeichnet eine Reihe Streitschriften von ihm aus den letzten Jahren, wesentlich gegen Bucer gerichtet, die mir nicht zugänglich sind.

Theodor Kolde.

Garizim s. Palästina und Samariter.

Garnier, Johann, gest. 1681. — Hurter, Nomenclator literar., 2. Bd 2. Aufl. 1893 S. 484 u. 831; de Backer-Sommervogel, Biblioth. de la Comp. de Jésus, 3. Bd 1892 20 S. 1228 ff.; über Hardouins Biographie s. u.

Johann Garnier, wie Petavius und Sirmond eine Zierde des Jesuitenordens, wurde den 11. Nov. 1612 zu Paris geboren. Er trat schon sehr früh, erst 16 Jahre alt, zu Rouen (1628) in die Gesellschaft Jesu. Bald zeigte sich seine vorzügliche Befähigung für die Pflege der Wissenschaft, besonders der Theologie, als Lehrer wie als Gelehrter. In 25 jener bekannten Weisheit schaffte sein Orden zur rechten Zeit seinen großen Gaben das angemessene Feld der Thätigkeit. Vierzig Jahre hindurch bekleidete Garnier Professuren der alten Sprachen, der Rhetorik, der Philosophie, der Theologie. Dazu gewährte man seinen gelehrten Forschungen, seinem Zuge nach kritisch-historischer Gelehrsamkeit und Nachsuchungen an den verschiedensten Orten jeden nur möglichen Vorschub. In solch unaus- 30 gesetzter, strenger, sich selbst vergessender Arbeit ging das ganze Leben des P. Garnier dahin. Er veröffentlichte nach einander eine Reihe bedeutender Arbeiten, deren Wert und Bedeutung zuletzt auch die Feinde und Gegner des Ordens nicht verkennen konnten. Allerdings sind die Organi philosophiae rudimenta (Paris 1651) und die Regulae fidei cath. de gratia Dei per Jesum Christum, Bourges 1655, mehr oder weniger Jugend- 35 schriften. Die letztere leidet überdies sehr an den bekannten Mängeln der jesuitischen Gnadenlehre. Doch ist es wohl gerade dem Interesse Garniers zuzuschreiben, daß er sich mit so vielem Eifer der Geschichte des Pelagianismus zugewandt hat. Nachdem schon von anderer dem Jesuitismus keineswegs holder Seite auf diesem Gebiete Ansehnliches geleistet worden war, gelang es seinem umfassenden Wissen, seiner theologischen Befähigung und seinem 40 bedeutenden Scharfsinn, hier Lorberen zu erringen. Seine Arbeit über den bekannten pelagianischen Bischof Julian von Eclanum (Juliani Eclanensis episcopi libellus fidei primum editus cum notis et dissert. III 1648), sowie vornehmlich seine Ausgabe der Schriften des Marius Mercator, welche er im Jahre 1673 mit einem Kommentare und Abhandlungen über den Pelagianismus (Marii Mercatoris — opera, Paris. fol.) 45 herausgab, sind ausgezeichnete Leistungen von bleibendem Werte. Kardinal Norisius war als augustinischer Theologe und Bearbeiter derselben Materie nicht besonders aufgelegt, die Verdienste eines jesuitischen Schriftstellers schnell und leicht zu erkennen. Garniers Marius Mercator indes hat diesen trefflichen Kenner der Geschichte des Pelagianismus so umgestimmt und gewonnen, daß er erklärt haben soll, sein Werk über die Geschichte der 50 pelagianischen Ketzerei würde ungeschrieben geblieben sein, wenn er diese Dissertationen zuvor gelesen hätte. Garniers entschiedener Vorliebe für dogmengeschichtliche Studien verdanken wir noch zwei schätzenswerte Schriften. Im Jahre 1675 gab er ein geschichtliches Werk des 6. Jahrhunderts über die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten heraus, nämlich des karthagischen Archidiakons Liberatus Breviarium causae Nestorianorum et Eu- 55 tychianorum. Wiederum sind Garniers eigene Untersuchungen in den gelehrten Noten und Abhandlungen niedergelegt, welche dem Werke beigegeben sind. Andere historische Fragen von kirchenhistorischem Interesse behandelte er in drei großen Dissertationen, welche er seiner im Jahre 1680 erschienenen Ausgabe des Liber diurnus Romanorum pon-

tificum hinzufügte. Gleich die erste derselben ist beachtenswert. Er behandelt hier die Ketzerei des römischen Bischofs Honorius. Leute wie Onuphrius, Bellarmin, Gretser, Baronius suchten in Honorius die päpstliche Unfehlbarkeit dadurch zu retten, daß sie Verfälschung der Akten des sechsten Konzils, das Vorhandensein falscher dem Honorius untergeschobener Briefe behaupteten und das ganze Faktum der Verdammung ihres Schützlings ableugneten. Zu solchen gefährlichen Gewaltthaten ließ sich Garnier nicht hinreißen. Vielmehr zeigt er, daß Honorius allerdings vom 6. Konzil verdammt worden, und daß die Akten dieser Kirchenversammlung keineswegs verfälscht seien. Nur stellt er im Interesse des römischen Systems den ganz unhaltbaren Satz auf, Honorius sei persönlich nicht der Ketzer gewesen, als welcher er verdammt worden sei. Auf einer in Ordensangelegenheiten unternommenen Reise nach Rom starb er in Bologna am 26. Oktober 1681. Nach seinem Tode veröffentlichte der Ordensgenosse P. Hardouin seine Supplemente zu Theodorets Werken (Auctarium Theodoreti Cyrensis episcopi seu opp. Tomus V). An der Spitze dieses Bandes, welcher hauptsächlich Garniers Arbeiten über Theodorets Leben und Lehre enthält, steht auch eine Biographie des Autors vom Herausgeber bearbeitet.

K. Sudhoff † (Steitz †).

Garnier, Julien, gest. 1725. — Hurter, Nomenclator litterar., 2. Bd 2. Aufl. 1893 S. 1106.

Julien Garnier ist gegen 1670 zu Connerai in Maine geboren und war seit 1699 Mitglied der gelehrten und hochverdienten Kongregation der Mauriner. Daß der berühmte Dom Mabillon sich Garnier zum Kollaborator ausbat, beweist allein schon die Bedeutung dieses Gelehrten. Seine umfassende Kenntnis der griechischen Sprache und Litteratur bestimmte den Orden, ihm die Besorgung einer neuen Ausgabe der Werke des Basilius zu übertragen. Vom Jahre 1701 an widmete er diesem wichtigen Unternehmen alle Zeit und Kraft. Der erste Band erschien zu Paris bei Coignard nach zwanzig Jahren unausgesetzten Fleißes und Forschens unter dem Titel: Scti. Patris nostri Basilii — omnia opera quae extant, vel quae ejus nomine circumferuntur, ad manuscriptos codices gallicanos, vaticanos, florentinos et anglicos nec non ad antiquiores editiones castigata, multis aucta: nova interpretatione, criticis praefationibus, notis ... illustrata. Nur den zweiten Band noch konnte Garnier im folgenden Jahre selbst edieren, denn bald darnach wurde er sehr krank und starb am 3. Juni 1725 aufgerieben durch seine gelehrten Arbeiten. Dom Prudent Maran besorgte die Herausgabe des noch fehlenden dritten Bandes der Werke des Basilius.

K. Sudhoff † (Steitz †).

Gartenbau bei den Israeliten. — In der Gartenkultur wie überhaupt im Ackerbau waren die Israeliten die Schüler der Kanaaniter (s. A. Ackerbau I, 135, 40 ff.). Wo in alter Zeit von Gärten (גַּן) die Rede ist, da erscheinen dieselben immer als um der Früchte willen angelegt. Es sind in der Hauptsache nicht Ziergärten, sondern Nutzgärten, sei es Gemüsegärten גַּן יָרָק 1 Kg 21, 2; Dt 11, 10) oder Baumgärten (Jer 29, 5; Am 4, 9; 9, 14 u. a.; Prd 2, 5). Für jene, die Gemüsegärten, kamen als Kulturpflanzen in Betracht vor allem die bei den Israeliten zu allen Zeiten als Würze des Mahls und als Zukost geschätzten Zwiebel, Lauch, Knoblauch, ferner Gurken und Melonen, welche als Zukost zum Brot eine wichtige Rolle in der Ernährung spielten, und endlich die verschiedenen Gewürzkräuter: Minze, Kümmel u. s. w. (s. A. Ackerbau I, 132 f.). Solche Gemüsegärten vor allem bedurften sorgfältiger und reichlicher Bewässerung (Jes 58, 11; Jer 31, 12; HL 4, 15; Prd 3, 6; Dt 24, 6). Ein wohlbewässerter Garten ist ein gerne gebrauchtes Bild fröhlichen Gedeihens, ein Garten ohne Wasser ein Bild elenden Dahinwelkens (Jes 58, 11; Jer 31, 12; Jes 1, 30; vgl. auch Robinson, Neuere bibl. Forschungen 173). Bei der Beliebtheit der genannten Gemüse kann es an derartigen Gärten nicht gefehlt haben, wenngleich man diese Früchte auch auf dem Felde nach der Ernte der Wintersaat pflanzte. Weitaus wichtiger waren natürlich die Baumgärten mit Oliven, Feigen u. a. Fruchtbäumen (vgl. A. Fruchtbäume oben S. 300). Wir werden in der Regel unter den im AT genannten Gärten eben an solche Baumgärten zu denken haben. Dabei muß man allerdings in Betracht ziehen, daß alle diese Fruchtbäume auch noch den anderen hohen Wert hatten, daß sie in dem heißen, waldlosen Lande Schatten spendeten und daß darum ein solcher Nutzgarten, namentlich wenn er auch noch Wasser hatte, für den Israeliten ganz von selber zum Lustgarten wurde. Das Ideal des Volkes ist es, daß ein jeder in seinem Garten im Schatten seines Weinstocks und Feigenbaumes sitzen wird (1 Kg 4, 25; 2 Kg 18, 31; Mi 4, 4). Das Bild will nicht bloß den sicheren ruhigen Besitz darstellen, sondern auch die Annehm-

lichkeit eines sorglosen Lebensgenusses zeichnen, da ein jeder im schattigen Garten sitzen und wandeln kann. Man vergleiche damit die überschwenglichen Lobeserhebungen, mit denen die heutigen Syrer, vorab die Beduinen der Wüste, die wasserreiche Gartenebene um Damaskus her als „Paradies" preisen. Wenn wir hören, daß die Könige Judas sich ihren großen „Königsgarten" im Thale südöstlich von der Stadt angelegt hatten (2 Kg 25, 4; Jer 39, 4; Neh 3, 15 vgl. den „Garten Ussas" 2 Kg 21, 18. 26), so werden wir uns darunter eben solche Baumgärten vorzustellen haben, welche einen kühlen schattigen Aufenthaltsort darbieten sollten. Es ist eigentlich selbstverständlich, daß in solchen Gärten dann nicht ausschließlich Fruchtbäume im engeren Sinn, sondern auch andere Bäume und Sträucher um ihres Schattens, wie um ihres Grüns und ihrer Blütenpracht willen gepflanzt wurden. Als solchen Garten mit Bäumen und Sträuchern aller Art, als Ort geeignet zum Lustwandeln in des Abends Kühle, dachte sich auch der alte Hebräer sein „Paradies", seinen „Garten Eden" (Gen 3, 8). Gerne legte man in diesen Gärten die Familiengruft an (2 Kg 21, 18. 26; Mt 27, 60; Jo 19, 41). Daß die Geschlechtgenossen, die das Grab vereinigte, auf eigenem Grund und Boden der Familie ruhen sollten, ist ja ganz begreiflich (1 Sa 25, 1; 1 Kg 2, 34 u. a.; vgl. A. Trauergebräuche).

Der Einfluß babylonischer Sitte machte sich auch hier geltend. Dort in Babylonien waren Lustgärten, große Parke, Haine mit Bäumen &c. außerordentlich beliebt; vgl. die Beschreibung von Sanheribs Park (Zeitschr. f. Assyr. III, 311 ff.; Meißner u. Rost, Bauinschriften Sanheribs 5, 14 ff.; Diodor. 2, 7). Ebenso sind die Perserkönige und die persischen Großen durch ihre Vorliebe für schöne Parke und Gärten bekannt (Xenophon, Kyrop. I, 3, 12 [14]; Anabas. I, 2, 7; Hellen. IV, 1, 15 u. a.). In seinem Schloßgarten zu Susa veranstaltete der König seine Festmahle (Est 1, 5; 7, 5). Aus dem Persischen stammt auch die spätere Bezeichnung für diese Gärten bei den Juden: פַּרְדֵּס = „Paradies". Das Wort wird Neh 2, 8 überhaupt vom Forst gebraucht; unter den persischen Beamten wird hier ein „Aufseher des königlichen pardēs" genannt, welcher dem Nehemia das Bauholz zum Tempel liefern soll. Der im HL geschilderte Garten gleicht offenbar ganz einem solchen babylonischen „Paradies": ein „Granathain mit köstlichen Früchten, Cyprusblumen samt Narden, Narden und Krokus, Kalmus und Zimmt, samt allerlei Weihrauchsträuchern, Myrrhen und Aloe samt allerlei besten Balsamen" (HL 4, 14; vgl. 6, 2; Prd 2, 5). Auch wohlhabende Bürger legten sich derartige Lustgärten an (Prd 2, 5; Sus. v. 4; Lc 13, 19). In Jerusalem waren nach Josephus (Bell. Jud. V, 2, 2) namentlich im Gichonthal sehr viele Gärten angelegt. **Benzinger.**

Garve, Karl Bernhard, gest. 1841. — Quellen: Handschriften im Besitz des Unitätsarchivs in Herrnhut, des german. Museums in Nürnberg und der Garveschen Familie. Gedruckt ist nur eine kurze von seinem Sohne Leopold verfaßte Biographie in Voigts Nekrolog der Deutschen, Jahrg. 19. I, 609 f. — Seine Werke: Lyrische Gedichte (15), Leipzig 1786 (ohne Wissen des Verfassers von einem Freund anonym herausgeg.); Christliche Gesänge, Görlitz 1825 (303 Lieder); Brüdergesänge, Gnadau 1827 (66 Lieder); Der deutsche Versbau, Berlin Reimer 1827 (260 S.); Die Themis der Dichtkunst, ein Lehrgedicht in acht Gesängen mit Anmerkungen, Berlin Reimer 1828 (342 S.); Die Schule der Weisheit, Leipzig Kummer 1830 (79 S.); Die Oden des Quintus Horatius Flaccus deutsch mit Anmerkungen, Berlin Reimer 1831 (298 S.); Der Volksvertreter, jambisch in 12 Betrachtungen, Karlsruhe Groos 1839 (84 S.) — (Unter den 51 Liedern Garves, die Knapp in seinem Ev. Liederschatz aufgenommen hat, finden sich 3 sonst ungedruckte.)

Karl Bernhard Garve wurde am 24. Januar 1763 als das vierte von 9 Kindern in Jeinsen bei Hannover geboren, wo sein Vater ein Gut des hannöverischen Ministers von Münchhausen in Pacht hatte. Sein Haus war der Mittelpunkt der in jener Gegend zerstreuten Freunde der Brüdergemeine und beherbergte einen herrnhutischen Kandidaten, der außer der geistlichen Pflege jener Freunde zugleich das Amt eines Hauslehrers der Garveschen Kinder versah. Erst fünf Jahre alt wurde Karl in die Knabenanstalt der Brüdergemeine in Zeist (Holland) gegeben, später nach Neuwied a. Rh. Seine weitere Ausbildung erhielt er im Pädagogium in Niesky und im theologischen Seminarium in Barby. Nach vollendeten Studien erhielt er 1784 seine erste Anstellung als Lehrer am Pädagogium. Dieses Institut unterschied sich damals vorteilhaft von dem theologischen Seminar. Dort hatte man schon seit Jahren mit dem althallischen pietistischen Wissenschaftsbetrieb gebrochen, man pflegte mit Eifer den altklassischen Humanismus und begeisterte sich daneben für die neuere deutsche Litteratur besonders Klopstock. Der Betrieb der Theologie im Seminar war dagegen ein sehr dürftiger; an die moderne rationalistische Entwickelung der Theologie konnte man sich ebensowenig anschließen wie an die alte lutherische Orthodoxie, und die

von Zinzendorf gegebenen Anregungen selbstständig theologisch zu verarbeiten war man unfähig. Die Vorlesungen konnten deshalb die im Pädagogium an ein reges Studienleben gewöhnten Studenten nicht befriedigen: die Begabteren trieben alle möglichen nur nicht theologischen Studien, andere verzichteten überhaupt auf wissenschaftliche Arbeit (im Frühjahr 1787 trat Schleiermacher aus dem Seminarium aus). Um diesen unhaltbaren 5 Zuständen abzuhelfen, wurde Garve 1789 als „Dozent der historischen und philosophischen Wissenschaften" an das theologische Seminar berufen. Er suchte vom Kantischen Kriticismus ausgehend im engen Anschluß an Jakobi („mein Lieblingsautor") und Reinhold die in der Brüdergemeine lebendige Christentumsauffassung zu unterbauen. „Garves Philosophie hatte sehr schwache Stellen, aber er lehrte uns nicht sie, sondern mit Interesse 10 philosophieren", schreibt sein bekanntester Schüler J. F. Fries (Henke, J. F. Fries, S. 23). Seine Vorlesungen hatten großen Erfolg. „Verachte mir Garve nicht, schreibt Fries an einen Studiengenossen von damals, denke an die Stunden, in denen er durch seinen Vortrag philosophisch-moralischen Enthusiasmus so zu beleben wußte, daß auch die Unphilosophischen unter uns zu schweigen genötigt wurden". Aber der Erfolg war mehr in der dichterischen 15 Begeisterung begründet, mit der Garve seine Ideen vortrug, als in diesen selbst. Der neubelebte wissenschaftliche Eifer bethätigte sich bei seinen Schülern bald in einer Richtung, die Garve nicht beabsichtigt hatte. Statt daß durch diese in positivem Sinn geleitete Einführung in die moderne Philosophie das Interesse an der Theologie gewann, zeigte sich vielmehr verstärkte Abneigung gegen sie, ja gegen den praktischen Dienst in der Brüder- 20 gemeine. Die Oberbehörde sah deshalb keinen andern Ausweg als 1797 Garve unter ausdrücklicher Anerkennung seiner persönlichen Gesinnung und in ehrenvoller Weise abzuberufen. Es wurde ihm zunächst die Leitung des Unitätsarchivs (damals in Zeist in Holland) übertragen. Von 1799—1816 war er dann nach einander Prediger in den Brüdergemeinen zu Amsterdam, Ebersdorf, Norden, Berlin (mit Filiale Rixdorf) und 25 1816—1836 in Neusalz a. O. 1837 zog er nach Herrnhut zum Ausruhen, wo er am 21. Juni 1841 starb.

Garve gehört zu den hervorragendsten geistlichen Liederdichtern der neueren Zeit. Seine Lieder quollen ihm aus einem reichen und tiefen Gemütsleben, das ihn empfindlich gegen jede rauhe Berührung mit der Außenwelt machte, und das er darum vor anderen 30 sorgfältig verbarg. Er führte vorwiegend ein Innenleben. Nach außen erschien er leicht „unumgänglich und grillenhaft" (Fries). Er selbst klagt bisweilen über seine Vereinsamung, deren Grund er in seiner Unbeholfenheit und Blödigkeit sieht. Er schwärmt für Freundschaft, bethätigt sie aber nur im Familienkreis, zuerst im Verkehr mit seinem Bruder Justus und nach dessen Tod 1787 mit seiner Schwester Johanna. In diesen Briefen, 35 aber auch nur hier, öffnet er sein Inneres rückhaltlos. Nach seiner Verheiratung 1794 hört auch dieser Briefwechsel allmählich auf. — Seine ersten dichterischen Anregungen erhielt er durch Klopstock, Oden in dessen Stil sind seine ersten lyrischen Gedichte gewesen. Für seine profanen Dichtungen hat er stets antike Versmaße beibehalten. Außer den oben angeführten Druckwerken gehören hierher die handschriftlich vorhandenen 3 Bücher Elegien 40 in Distichen und 4 Bücher „Unterhaltungen" in Hexametern (eine der letzteren aus dem 4. Buch erschien unter dem Titel „Schule der Weisheit" s. oben). Anregung für seine geistliche Liederdichtung bot ihm das geistliche Lied der Brüdergemeine und im besonderen die in ihr herrschende Sitte die verschiedensten Familien, Chor- und Gemeinfeste durch geistliche Lieder zu feiern. Hier waren durch die Forderung der Singbarkeit nach den in der 45 Brüdergemeine gebräuchlichen Choralmelodien der Reim und die modernen Versformen geboten. In der That sind die meisten der geistlichen Lieder Garves ursprünglich Gelegenheitsgedichte gewesen, und auch wo sich das nicht nachweisen läßt, haben sich dem musikalisch sehr gut veranlagten Dichter seine geistlichen Lieder unwillkürlich den ihm innig vertrauten Choralmelodien angeschmiegt. Er hat sie im eigentlichen Sinn gesungen. Die meister- 50 hafte Form seiner geistlichen Lieder beruht auf gründlichen theoretischen Studien, von denen sein „deutscher Versbau" 1827 Zeugnis ablegt. Der erste Entwurf desselben stammt aus dem Jahr 1786 und wurde angeregt durch die „deutsche Prosodie" von Moritz. Klopstocks Einfluß zeigt sich noch in einer bisweilen zu pathetischen Diktion und im Mangel an Schlichtheit und Einfachheit des Ausdruckes bei manchen dieser Lieder. — Um den engeren 55 Kreis der Brüdergemeine hat er sich außerdem durch seine hervorragende Mitwirkung bei Neubearbeitung ihres Liturgienbuches 1826 verdient gemacht. **J. Müller.**

Gaß, Joachim Christian, gest. 1831. — Vgl. Schleiermachers Briefwechsel mit G., Berlin 1852, Vorrede; ein später aufgefundener Teil der Briefe Schleiermachers ist auf

Veranlassung von W. Gaß dem Hauptwerk: Aus Schl.'s Leben in Briefen, Bd IV, einverleibt worden. Nekrolog in der Darmstädtischen Allg. K. Z., 1831, S. 743.

J. Chr. Gaß, der Sohn eines Predigers in Leopoldshagen bei Anklam in Pommern und der Vater des Unterzeichneten, war am 26. Mai 1766 in dem genannten Dorfe ge-
5 boren. Er empfing seine Schulbildung auf der Klosterschule Bergen, studierte 1785—1789 in Halle Theologie, woselbst ihn Semler anregte, wo er sich aber auch mit kantischer Philosophie, mit Herders, Wielands, Forsters Schriften eifrig beschäftigte, wurde 1795 Feldprediger des Regiments von Borcke und Garnisonprediger in Stettin und verheiratete sich bald nachher. Leichtigkeit der Rede und Innigkeit des Gemütes machten ihn zum Prediger
10 geeignet; auch ergab er sich diesem Beruf mit Begeisterung und er darf wohl zu denen gezählt werden, welche am Anfang dieses Jahrhunderts das gesunkene Vertrauen zum geistlichen Stande wieder herstellen und die Wirksamkeit der Kanzelrede neu beleben halfen. Als Theologe hatte er mit der alten Orthodoxie, wenn er ihr jemals angehört, wohl schon früh gebrochen, und dennoch wurde er als junger Mann zuweilen für ein Residuum der-
15 selben angesehen; der Grund war, weil er von dem herrschenden Moralismus sich wieder einer religiösen Anschauung des Christentums zuwendete und dessen eigentümliche Züge hervorhob. Von diesem Streben, die verlorene schöne „Individualität" des Christentums wieder zu gewinnen, geben Zeugnis seine „Beiträge zur Verbreitung eines religiösen Sinnes in Predigten" (Stettin 1801, 2. Aufl. 1804, zweite Sammlung 1806). Der „Geist der
20 Zeit", sagt die Vorrede des ersten Bandes, fordert selbst zu religiöser Besinnung auf. Die Weltereignisse, wie sie seit der Revolution in erschütternder Folge einander drängten, schienen alle nur die eine Mahnung kundzugeben, daß jeder sich ermannen und über die Eindrücke irdischer Vergänglichkeit erheben solle, damit er nicht „ihrer furchtbaren Gewalt erliege, sondern auf die höheren geistigen Bedürfnisse seines Daseins zurückgeführt werde."
25 Aber auch zu wissenschaftlicher Vertiefung fand sich Veranlassung; für G. war die schon 1803 angeknüpfte Freundschaft mit Schleiermacher von besonderer Wichtigkeit; er rechnete diese Verbindung zu den schönsten Zierden seines Lebens und auch Schleiermacher hat deren Wert durch die Dedikation seines „kritischen Sendschreibens" über den ersten Brief an den Timotheus (1807) öffentlich anerkannt. Das Kriegsjahr 1806 führte ihn nach
30 Halle, wo er mit Schleiermacher und Steffens zusammentraf; zwar kehrte er nochmals nach Stettin zurück, aber die Auflösung seines Regiments und schwere häusliche Trübsal bewogen ihn, zu Ende des Jahres 1807 nach Berlin überzusiedeln, wo er sehr bald Prediger an der Marienkirche wurde. Zwei Jahre später (1810) erfolgte seine Berufung nach Breslau, und hier ist er bis an seinen Tod geblieben. Als Konsistorialrat und Mitglied
35 der Kirchen- und Schulendeputation der dortigen Regierung wurde er der Kanzel entzogen, sah sich jedoch einen größeren und unter den damaligen Verhältnissen dopppelt wichtigen Wirkungskreis aufgethan; auch sollte sich mit diesem kirchlichen Amt bald ein akademisches verbinden. Infolge der Verlegung der Universität von Frankfurt a. d. O. nach Breslau (1811) wurde ihm die Professur für systematische Theologie anvertraut; auch übernahm
40 er die Oberleitung des Breslauer Schullehrerseminars und stiftete das homiletische Seminar der theologischen Fakultät. Sein Leben wurde bei so verschiedenartigen amtlichen Verpflichtungen ein strenges Arbeitsleben, aber es blieb nicht unbelohnt. Indem es ihm gelang, in die lange vernachlässigte kirchliche Verwaltung der Provinz einen strengeren Gang zu bringen, trat er selber in die Reihe der allgemein geachteten Persönlichkeiten der Pro-
45 vinz und zu einem großen Teil der schlesischen Geistlichkeit in ein befreundetes Verhältnis, in das akademische Lehramt hat er sich mit Anstrengung hineingearbeitet. In wissenschaftlicher Beziehung war er mehr Denker als Gelehrter; er brachte eine gute philosophische und dialektische Vorbildung mit, sein Vortrag war lebhaft und fließend, daher auch die steigende Frequenz seiner Kollegien. Als Theologe schloß er sich der Richtung
50 Schleiermachers an, ohne jedoch deren konfessionelle Eigentümlichkeit in sich aufzunehmen. Diese von ihm offen ausgesprochene Abhängigkeit zeigte sich am meisten in der Dogmatik, selbstständiger verhielt er sich in der Ethik und in den Vorlesungen über praktische Disziplinen. Mit seinem Kollegen David Schulz hat er sich bei immer gleicher kollegialischer Freundschaft dogmatisch niemals ganz einigen können; doch stand er ihm und den übrigen
55 Kollegen nicht eigentlich gegenüber, sondern ergänzend zur Seite, und für das Gedeihen der Fakultät war es heilsam, daß neben einer überwiegend kritischen und rationalistischen Theologie auch das Interesse an dem Positiven stärker betont und der Sinn für die Kirche und deren Aufgaben lebendig erhalten wurde.

Die Stellung, welche das schlesische Konsistorium in jener Zeit einnahm, muß als
60 bekannt vorausgesetzt werden. G. stand als Mitglied desselben anfangs in gutem Ein-

vernehmen mit der obersten Behörde; erst später wurde er auf die Seite der Opposition gedrängt. Wie er sich in den äußerst erregten Streitigkeiten über Union, Verfassung und Agende verhalten hat, besagen teils seine Briefe an Schleiermacher, teils ist es aus dem von ihm herausgegebenen Jahrbuch des protestantischen Kirchen- und Schulwesens von und für Schlesien (Breslau 1818, 1820, 2 Bde) ersichtlich. Die Synodalarbeiten gerieten völlig ins Stocken, die Agendensache zog sich hin, endigte aber bekanntlich 1829 damit, daß die neue Liturgie in ihrer zweiten Bearbeitung zur Annahme und Einführung gelangte. Auch G. entschloß sich zum Beitritt und zur Unterzeichnung der Vorrede; er beruhigte sich über diesen Ausgang des langen, aber nicht unrühmlich geführten Kampfes damit, daß bei der zweiten Redaktion die Verhältnisse der einzelnen Provinzen berücksichtigt worden, und daß von der Forderung einer buchstäblichen Anwendung der Formulare Abstand genommen war.

Seine letzten Lebensjahre waren durch Kränklichkeit erschwert. Er konnte im letzten Halbjahr das Katheder nicht mehr betreten, blieb aber im Konsistorium thätig bis zum letzten Tage; ein Blutsturz endigte seine Leiden am 19. Februar 1831, nach allem Anschein ohne schweren Kampf.

G. war im Denken maßvoll, den Extremen abgeneigt, im Handeln rasch und durchgreifend, bei lebhaftem, fast leidenschaftlichem Temperament. Im geselligen Umgange, welchen er liebte, sah man ihn heiter, herzlich und humoristisch. Auf litterarische Arbeiten hat er immer nur geringe Zeit verwenden können. Außer dem schon genannten kirchlichen Jahrbuch verdient Auszeichnung: Über den christlichen Cultus, Breslau 1815, ein gehaltvolles Büchlein, von welchem anerkannt ist, daß es nach dieser Seite bahnbrechend gewirkt hat. Ferner erwähnen wir noch: An meine evangelischen Mitbürger, Breslau 1823 (in Sachen der Union), Über den Religionsunterricht in den oberen Klassen der Gymnasien, Breslau 1828, Über den Reichstag zu Speyer von 1529, Breslau 1827, daneben einzelne Predigten, die in verschiedenen Kirchen Breslaus gelegentlich gehalten worden, zahlreiche Rezensionen in Wachlers theol. Annalen, eine auch in den Studien und Kritiken über Knapps und Tzschirners Glaubenslehre, 1830, Bd II. Dr. **W. Gaß** †.

Gaß, Wilhelm, gest. 1889. — C. Holsten, Fr. W. J. H. Gaß. Badische Biographien, Bd IV, 527—536; H. Bassermann, Grabrede auf W. Gaß, Prot. KZ 1889 S. 251 ff.

Friedrich Wilhelm Joachim Heinrich Gaß wurde als Sohn von Joachim Christian Gaß (s. d. A.) am 28. November 1813 zu Breslau geboren. Seine Mutter Wilhelmine war eine Frau von mehr als gewöhnlichem Geiste (Briefwechsel J. C. Gaß mit Schleiermacher, Brief 48). Sein väterliches Haus war der Sammelpunkt der geistig bedeutendsten Männer der Stadt. So atmete die Seele des Knaben von Jugend auf die Luft eines kräftigen, lauteren, innigen, hochgebildeten, von allen idealen Interessen der Menschheit angezogenen und genährten Familienlebens (Holsten S. 528). Die damals viel verhandelte Frage über die zweckmäßigste Gestaltung des klassischen Unterrichts führte im Leben G.s zu einem eigentümlichen Experiment. Der bekannte Lexikograph und Professor des Griechischen, Passow, der mit dem Vater innig befreundet war, unterrichtete G. und seinen eigenen Sohn im Griechischen, später setzte den Unterricht Schönborn, der spätere Schwager G.s, fort. Mit 9 Jahren lasen die Knaben Homer und Plato, mit 14 Jahren den Äschylus. Mit 11 Jahren begann erst die Erlernung des Lateinischen. Obwohl der Versuch gelang, hat sich G. später ungünstig über diese Methode geäußert (C. Caner, K. G. Schönborn S. 23, s. dagegen Vita in der Doktordissertation S. 73). Jedenfalls trug die frühe Beschäftigung des Knaben mit dem Griechischen die Frucht, daß G. sich später mit Vorliebe der Erforschung des griechischen Christentums zuwandte. Mit 13 Jahren trat er in die Tertia des Maria Magdalena-Gymnasiums zu Breslau ein. Der Tod seines Vaters 1831 machte den Breslauer Schuljahren ein Ende. Die Mutter zog mit dem Sohne nach Schweidnitz, wo G. unter dem Direktorat seines Schwagers Schönborn noch 1½ Jahre die Prima besuchte. Oktober 1832 bezog er die Universität Breslau, um Theologie zu studieren, doch wandte er zunächst philosophischen, philologischen und litterarhistorischen Stoffen sein Hauptinteresse zu, von den Lehrern der Theologie zog ihn noch am meisten der Rationalist David Schulz (s. d. A.) an. Oktober 1834 bis Oktober 1835 studierte er in Halle, und seine eigentümlich aufnahmefähige Persönlichkeit zeigte sich hier den verschiedenstensten Einflüssen zugänglich. Er fand Gefallen an Gesenius, Wegscheider, der in der Dogmatik und Ethik sein Lehrer war „in völlig reizlosen Vorlesungen, die aber unterrichtend wirkten, weil der Dozent nach allen Seiten noch etwas beizubringen wußte“ (Gaß, Gesch. der Dog. IV, 450), und an Thilo, dem er die Anregung

zu dogmengeschichtlichen Studien verdankte, aber auch Tholuck schätzte er hoch. Über die Gegensätze seiner theologischen Lehrer erhob sich G. nach seinem eigenen Zeugnis durch das Studium von Schleiermachers Glaubenslehre (Vita 6. 76). Trotz schwerer innerer Kämpfe dachte er an seine Studienzeit in Halle als seine schönsten Semester zurück. In Berlin verkehrte G. viel bei Steffens, bei dem er auch Anthropologie mit großem Interesse hörte, und Winterfeld, in dessen Hause er vor allem musikalisch angeregt wurde. Von den Theologen verehrte er Neander am meisten. Ihm trat er auch persönlich nahe und von ihm ist er nachhaltig beeinflußt (vgl. Vorrede zur Geschichte der Ethik S. 7). Was er von ihm gelernt hat, ist die liebevolle Vertiefung in die individuellen Gestalten der Geschichte. Bemerkenswert ist, daß G. von der Hegelschen Philosophie keine Einwirkung erfahren (Geschichte der christl. Ethik II, 202). Der Schüler Schleiermachers und Neanders wurde von der logischen Objektivität des Hegelschen Philosophierens zurückgestoßen (Holsten S. 530). Nach Breslau 1836 zurückgekehrt, promovierte er mit einer Abhandlung **De Dei indole et attributis Origenes, quid docuerit, inquiritur** zum Doktor der Philosophie. 1839 erwarb er den Licentiatengrad mit der Arbeit **De utroque Jesu Christi nomine in novo testamento obvio Dei filii et hominis** und habilitierte sich mit einer Vorlesung über die Methode und Darstellung der Dogmengeschichte als Privatdozent der Theologie. Sein erstes Kolleg behandelte Origenes. Enge Freundschaft verband ihn mit Professor Succow († 1847), den er häufig im Predigtamt vertrat und mit dem er die Monatsschrift „Der Prophet" herausgab. Die Zeitschrift wollte ein Organ jener Kirche sein, die aus der Vereinigung der seit der Reformation getrennten protestantischen Kirchen hervorgegangen, noch unvollendet in ihrer Erscheinung, doch den lebendigsten Trieb der Gestaltung in allen Zeugnissen und Zeichen der Zeit erkennen läßt. 1846 wurde er in Breslau zum außerordentlichen Professor ernannt und Ostern 1847 nach Greifswald versetzt, wo er neben seiner Professur die Stelle eines Unterbibliothekars versah. Er las hier Kirchengeschichte, neutestamentliche Einleitung und Theologie, sowie Exegese des NTs und wurde zum Mitglied der theologischen Prüfungskommission ernannt. Nach Erscheinen des ersten Bandes seiner Geschichte der protestantischen Dogmatik wurde ihm 1854 die Würde eines Doktors der Theologie von der Greifswalder Fakultät verliehen, ein Jahr später erhielt er eine ordentliche Professur. Als 1858 Baumgarten in Rostock seines theologischen Lehramts entsetzt wurde (s. Bd II, S. 461, 25), äußerte sich 1859 auch G. neben dem Gesamtgutachten der Greifswalder Fakultät in einer besonderen Schrift, Erachten des hochwürdigen Großherzoglichen Konsistoriums zu Mecklenburg über die theologischen Schriften des Professors Dr. Baumgarten, geprüft von Dr. G. Er bekämpfte darin aufs energischste den Standpunkt der mecklenburgischen Kirchenbehörde, wonach die Schriften Baumgartens an dem Wortlaute der lutherischen Symbolschriften gemessen als häretisch bezeichnet waren. Er hielt diesen Standpunkt für unhaltbar, forderte, daß zwischen Fundamentalem und Abgeleitetem in den Bekenntnisschriften unterschieden werden müsse, und verwarf das Urteil als ungerecht. Da die preußische Regierung G. in Reuter einen konservativer gerichteten Vertreter der gleichen Disziplin in Greifswald an die Seite gesetzt hatte, nahm G. gern 1862 einen Ruf für systematische Theologie nach Gießen an. Dort las er neben Hesse Dogmatik, Ethik, Dogmengeschichte und Symbolik. Seine Antrittsvorlesung handelte von den Ideen der Wiedergeburt und Gnade. Als nach dem Kriege von 1866 die Frage diskutiert wurde, in welcher Weise die Landeskirchen der neu erworbenen Provinzen der unierten preußischen Landeskirche angegliedert werden sollten, trat G. als beredter Anwalt und mutiger Vorkämpfer für die Union auf. In seiner Rede, Das Recht der Union, eine Schutzrede, 1867, warnte er davor, die preußische Union, in der allerdings der Unionsgedanke nie zur konsequenten Ausgestaltung gekommen war, durch Umbildung zu einer bloßen Konföderation der verschiedenen Bekenntnisse weiter zu zerstören. Auch als später im Großherzogtum Hessen die Union bedroht schien, trat G., der sich damals schon in Heidelberg befand, für den unierten Charakter dieser Landeskirche ein (Prot. Kirchenztg. 1873 Nr. 15). Im Jahre 1868 war G. nach Heidelberg als Nachfolger Rothes übergesiedelt, auf dessen persönlichen Wunsch er berufen war. Er vertrat hier neben Schenkel die systematischen Disziplinen, hielt aber daneben auch Vorlesungen über neutestamentliche Exegese, Hymnologie und Kirchenlied. In letzteren trat sein feines musikalisches Verständnis zu Tage. Seit 1875 gab G. in Verbindung mit Reuter und Brieger die Zeitschrift für Kirchengeschichte heraus. Kirchenpolitisch trat G. wenig hervor, er hing in treuer Liebe an der badischen Landeskirche, die allerdings ihm dem eifrigen Unionsmanne besonders sympathisch sein mußte, da in ihr der Unionsgedanke rein und allseitig zum Ausdruck gekommen war. Durch das Vertrauen

des Großherzogs als Vertreter der Heidelberger Fakultät berufen, nahm er an den Generalsynoden von 1871, 1876 und 1881 teil. Er vertrat hier einen gemäßigten Liberalismus und war ein Feind alles Radikalismus, wie er auch nie Mitglied des Protestantenvereins geworden war. 1885 wurde G. vom Großherzog zum Kirchenrat ernannt. Sein Leben war kein bewegtes, an äußeren Ereignissen besonders reiches, es war ein schlichtes, deutsches Gelehrtenleben, das in nie ermattender Pflichterfüllung geführt wurde. Seine höchste Befriedigung und Freude fand G. in der wissenschaftlichen Arbeit, und die Liebe zur Wahrheit war die unbedingte Herrschermacht über seine wissenschaftliche Forschung. G. war auch ein echt deutscher Familienmensch, im Kreise des Hauses, seiner Frau, seiner Kinder und Freunde entfaltete er ganz die liebenswürdige Schönheit seines Gemüts, die feine Bildung seines für Kunst, namentlich für Musik und für Litteratur empfänglichen Geistes (Holsten S. 536). Gern nahm er auch an studentischen Feiern teil und verweilte fröhlich im Kreise seiner Studenten, die ihm Liebe und Verehrung entgegenbrachten. Es war ihm noch vergönnt, sein letztes großes Werk, Die Geschichte der Ethik, zu vollenden, am 24. Februar 1887 schrieb er die Vorrede zu Bd II Abt. 2. Am 10. April 1887 traf ihn ein Schlaganfall, am 21. Februar 1889 starb er. Sein Kollege Holsten hielt ihm die Gedächtnisrede, sein Freund und Schüler Bassermann die Grabrede (s. oben).

Ohne das Charisma eines wirksamen Lehrers war der Nachfolger Rothes der gelehrtesten einer unter den Meistern der deutsch-evangelischen Theologie. Ausgezeichnet durch Forscherfleiß ruhen seine Werke auf reicher, gewissenhafter und geschmackvoller Benutzung der Quellen, sie sind nach den Grundsätzen wissenschaftlicher Freiheit und kritischer Unbefangenheit, mit Mäßigung und Billigkeit im Urteil gearbeitet. Als Christ war G. unter Zurückweisung aller sinnlichen Superstition und schwächlichen Empfindelei von inniger Heilandsliebe erfüllt und als Mensch nach Freundeszeugnis von lauterer Wahrhaftigkeit und Liebenswürdigkeit. — Drei wissenschaftliche Arbeitsgebiete sind es, die von G. angebaut wurden und auf denen er sich Verdienste erwarb; das erste, dem er seine Studien zuwandte, ist die Geschichte der griechischen Kirche im MA. Dies Gebiet lag damals noch so gut wie brach, nur der Altmeister der byzantinischen Forschungen, A. Jahn, hatte ihm in einigen Aufsätzen sein Interesse zugewandt. Die erste Schrift, Gennadius nnd Pletho 1844, behandelte den Kampf des Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche des MA, ihr war eine Abhandlung über die Bestreitung des Islams im MA beigefügt. In der Schrift, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo 1849, edierte er zum erstenmale das Werk des Kabasilas, Metropoliten von Thessalonich (um 1350) *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* und gab einen interessanten Aufriß der Geschichte der griechischen Mystik. Er unterscheidet die beiden Formen der wesentlich spekulativen Mystik, wie sie uns bei Dionysius Areopagita und Maximus Confessor entgegentritt, und der mehr praktisch gerichteten die der ältere Macarius der Ägypter und im Anschluß an ihn Kabasilas vertritt. Von den kleineren Aufsätzen, die dieses Gebiet betreffen, ist der wichtigste die Geschichte der Athosklöster, Gießener Programm 1865. In der vorzüglich geschriebenen Abhandlung giebt G. die gesicherten Daten der Geschichte der Athosklöster und eine lebendige Schilderung ihres gegenwärtigen Zustandes. Zu nennen wäre ferner der Aufsatz „Zur Frage nach dem Ursprung des Mönchtums" (ZKG II, 254 ff.), in dem er die Hypothese Weingartens von der Ableitung des christlichen Mönchtums aus dem Serapismönchtum und seinen Ursprung im nachkonstantinischem Zeitalter mit Recht bestreitet. Doch verdient seine eigene positive Aufstellung von einem Zusammenhang des Mönchtums mit den Märtyrertum ebenfalls keine Zustimmung. Zahlreiche wertvolle Artikel aus dem Gebiete der griechischen Kirche hat G. auch für die zweite Auflage dieser Realencyklopädie geliefert. Die kleineren Beiträge zur Dogmengeschichte der griechischen Kirche faßte G. in der Symbolik der griechischen Kirche 1872 zusammen. Seit dem trefflichen Werke des Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche 1711, war es die erste umfangreiche Arbeit über dieses Thema. G. will eine kritische Charakterschilderung der griechischen Kirche geben. Es kann nach ihm nicht genügen, um das Wesen dieser Kirche zu erkennen, nur ihre dogmatische Überlieferung zu berücksichtigen, auch der Ritus, Liturgie, Kultus, Bilderdienst müssen mit hereingezogen werden, ja in noch weiterem Umfange die allgemeinen geistigen, nationalen, sittlichen und kulturhistorischen Verhältnisse. Mit großer Gründlichkeit und tiefsinnigem Eindringen in den Geist des griechischen Kirchentums ist G. mit Liebe den kleinsten dogmatischen und kultischen Besonderheiten nachgegangen, und noch heute bildet das Werk eine reiche Fundgrube. Was man vermißt, ist eine klare Herausstellung der prinzipiellen Auffassung des griechischen Christentums, das Lehrsystem dieser Kirche wird nach den üblichen dogmatischen Kategorien behandelt, die

der altprotestantischen Dogmatik entstammen und der griechischen Auffassung des Christentums nicht gerecht werden.

Auch in der Geschichte der protestantischen Dogmatik leistete G. Tüchtiges. Als Freund der Union beschäftigte er sich zunächst in der Schrift Georg Calixt und der Synkretismus 1846 mit dieser Bewegung, die nach ihm die Union vorbereiten half. Im Synkretismus sieht er eine neue Belebung des kritisch-wissenschaftlichen Triebes der Reformation, durch Benutzung der Traditionsidee wird das enge Schema konfessioneller Rechtgläubigkeit durchbrochen und eine Reaktion gegen das ausgeartete Streben nach absoluter Abgeschlossenheit des Dogmas angebahnt und der christlich-sittliche Gemeingeist durch Ermahnung zur Frömmigkeit und Liebe neu geweckt. Die Geschichte der protestantischen Dogmatik, die in vier Bänden 1854, 1857, 1862 und 1867 erschien, das Werk eines Riesen- und Bienenfleißes ist m. E. das bedeutendste Werk G.s. Der erste Band stellt die dogmatische Entwickelung von Melanchthon bis auf Quenstedt († 1688) in der lutherischen, von Zwingli und Calvin bis auf Voetius († 1676) in der reformierten Kirche dar, der zweite behandelt den Synkretismus des Calixt, die sich daran anschließenden Streitigkeiten auf lutherischem Boden, den Pietismus Speners und seiner Schüler, zwischen beiden Entwickelungsphasen des Luthertums werden die reformierten Schulbildungen geschildert, die mehr doktrinaler Art sind, aber mit den lutherischen in der allgemeinen Tendenz der Reinigung zusammentreffen, die niederländischen Schulen des Coccejus und seine Föderaltheologie und die französischen Schulen des Amyraut, Pajon und ihre Gegner. Den dritten Band füllt die Übergangstheologie d. h. die Theologie der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, hier beschäftigt sich G. mit dem Streit der Orthodoxie und des Pietismus und dem Kampf und Bündnis der protestantischen Theologie mit der neuen Philosophie. Der letzte Band führt die Entwickelung von Semler durch den Rationalismus und Supranaturalismus in ihren verschiedenen Abtönungen bis auf Schleiermacher herab, sein System wird am Schluß ausführlich dargestellt und kritisiert. — Der reiche Inhalt ist in scharfer Disponierung und klarer, oft etwas breiter Form zur Darstellung gekommen. Ein warmes Herzensinteresse des Verfassers begleitet überall die Geschichte der protestantischen Dogmatik. Wie Schleiermacher der Dogmatiker der Union ist, so möchte G. der Geschichtschreiber der Unionsidee sein, möchte nachweisen, daß dieselbe nicht ein Erzeugnis des willkürlichen oder herrischen Beliebens einzelner Persönlichkeiten gewesen, sondern eine durch die geschichtliche Entwickelung des protestantischen Geistes seit 2 Jahrhunderten vorbereitete Notwendigkeit (Holsten S. 532). Am besten gelungen ist G. der erste Band, hier hat er m. W. zum erstenmale den wichtigen Nachweis geliefert, daß die katholische Neuscholastik, vor allem die Metaphysik des spanischen Jesuiten Suarez vom Jahre 1605 auf die theologische Systembildung der protestantischen Orthodoxie einen durchgreifenden Einfluß geübt hat. Auch die Darstellung des Systems Schleiermachers, zu dessen Schülern G. sich zählte, ist gründlich und übersichtlich. Nicht genügend tritt bei G. die Rückwirkung der Aufklärung (Bd II, S. 225) auf die protestantische Theologie hervor. Daß die Aufklärung einen völligen Bruch mit der alten aristotelischen Weltanschauung bedeutete, die in modifizierter Form der altprotestantischen Dogmatik zu Grunde lag, erfährt man nicht deutlich genug. Man wird auch eine geschlossenere und bestimmtere Kritik der dogmatischen Entwickelung wünschen, die aber G. bei seinem eigentümlich eklektischen dogmatischen Standpunkte — er war keine originale Natur — nicht geben konnte. Trotzdem bedeutet das Werk G.s einen Markstein in der Geschichte der Disziplin und ist noch heute wertvoll, da die entscheidenden dogmatischen Systeme unmittelbar nach den Quellen dargestellt sind. — Die Kraft seiner späteren Jahre wandte G. vor allem dem Studium der christlichen Ethik zu. Neben einigen in Zeitschriften niedergelegten Aufsätzen, „Das christliche Märtyrertum in den ersten Jahrhunderten und seine Idee“ (ZhTh 29, 323 ff. und 30, 315 ff.), „Vincenz von Beauvais und das Speculum morale“ (ZKG I, 365 ff.; II, 332 ff. und 510 ff.), sind hier die selbstständigen Schriften, Die Lehre vom Gewissen 1869, und, Optimismus und Pessimismus oder der Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht 1876, zu nennen. In der ersten Schrift versucht er gegenüber Rothe den Begriff des Gewissens in der wissenschaftlichen Sprache festzuhalten und eine auf feiner empiristisch-psychologischer Analyse ruhende Definition des Gewissens zu geben, ohne daß ihm dies allerdings gelungen wäre (Pfleiderer, ZwTh 1873, S. 360 ff.). Die zweite Arbeit setzt sich mit dem Schopenhauerschen Pessimismus auseinander. G. giebt den Verhandlungen einen historischen Hintergrund und verfolgt die Wandlungen der christlichen und theologischen Welt- und Lebensansicht. Die Berechtigung des Pessimismus besteht nach ihm in der Kritik, die überall zu bemängeln und auszustellen findet und der niemand den Mund verbieten soll, vor allem

in der Selbstkritik, die Wahrheit des Optimismus ruht aber auf dem Glauben und der Liebe im umfassendsten Sinne, beiden unentbehrlich ist die Arbeit; während sie dem Pessimisten das Leben nur erträglich macht, hofft der Optimist durch sie zu der höchsten Freude des Suchens und Findens, des Gelingens und der Erfüllung erhoben zu werden (s. auch E. Pfeiderer, ThLZ 1876 S. 547). Die kleine, abgesehen von der Überzahl häßlicher Fremdwörter gut geschriebene Schrift bildet gleichzeitig ein wertvolles Bekenntnis der ernsten und doch lebensfrohen christlichen Weltauffassung ihres Verfassers. Das letzte große, die Studien auf dem Gebiete der Ethik zusammenfassende Werk ist die zweibändige Geschichte der Ethik, deren erster Band 1881 und deren zweiter in zwei Abteilungen 1886 und 1887 erschien. Sie ist ein Gegenstück zur Geschichte der Dogmatik und teilt die Vorzüge und Schwächen des älteren Werkes, wenn auch dieses den Vorzug verdient. Der erste Band behandelt die Geschichte der christlichen Ethik bis zur Reformation (Bender, ThLZ 1882, S. 541 ff.), die erste Abteilung des zweiten Bandes stellt die Geschichte der Ethik im 16. und 17. Jahrhundert, die vorherrschend kirchliche Ethik im Protestantismus und Katholicismus, die zweite Abteilung die Geschichte der Ethik im 18. und 19. Jahrhundert, die philosophische und theologische Ethik dar (Thönes, ThLZ 1887, S. 605 ff.). Die Methode ist die gleiche, die G. in der Geschichte der Dogmatik angewandt hat; er schickt der Darstellung der ethischen Litteratur eine allgemeine Schilderung der praktisch sittlichen Richtungen und Bestrebungen in jeder Periode voraus. Dadurch, daß aber G. zuerst einen Abriß der Sittengeschichte und dann eine Litteraturgeschichte der Ethik bietet, fehlt eine eigentliche Geschichte der ethischen Wissenschaft. Rühmlich hervorzuheben ist auch hier die umfangreiche Quellenbenutzung, aber bisweilen besonders in den mittelalterlichen Partien wird die Geschichte der Ethik zu einer zwar reichen, aber auch breiten und monotonen und das Wichtige vom Unwichtigen nicht sondernden Materialsammlung.

Außer durch seine eigenen Werke machte sich noch G. durch Herausgabe des wertvollen Briefwechsels Schleiermachers mit seinem Vater J. Chr. Gaß 1859 und in Gemeinschaft mit Vial durch Herausgabe der neueren Kirchengeschichte von der Reformation bis 1870 von E. L. T. Henke in 3 Bänden 1874—1880 verdient. **Grützmacher.**

Gastfreundschaft s. oben S. 264, 43—265, 3.

Gastmähler s. Mahlzeiten.

Gaston s. Bd I S. 606, 33 ff.

Gaudentius, Bischof von Brescia, um 400. — Handschriften im Vatikan (Nr. 1243 und 4580), Urbinum (Nr. 75), Florenz und in Brescia (diese nach Octavius Pantagathus genannt, nicht sehr alt, aber besonders sorgfältig). Alle diese Handschriften enthalten sämtliche bis dahin G. zugeschriebene Reden. Eine Handschrift aus Urbinum (59) und eine im Vatikan (1235) bieten die Rede de Petro et Paulo, zwei aus Brixen, eine aus dem 11. Jahrh., enthalten die Rede de vita et obitu B. Philastrii. — Ausgaben: Die erste Gesamtausg. stammt von Grynäus aus dem J. 1569 und findet sich in dessen Werk Monumenta S. Patrum Orthodoxographa Ed. II, Basel Fol. — Die Pariser Ausg. stammt von Margarinus Bignaeus, BM 1575 Fol. 7. Bd; 2. Ausg. 1589, Bd 2; 3. Ausg. 1610, 4. A. 1624, 5. A. 1644, Bd 2. — Einzeldrucke von Reden in Surius, vitae Sanctorum IV, p. 225 sq. Köln 1579 Fol.; im BM IV, Köln 1618. — In der Lyoner BM 1677 stehen die Reden des G. im Bd 5 (Fol.). — Eine besonders wertvolle Ausg. ist die von Paul Gagliardi: S. Gaudentii Brixiae episcopi Sermones qui exstant nunc primum ad fidem Mss. Codd. recogniti et emendati. Accesserunt Ramperti et Adelmanni Venerabilium Brixiae episcoporum opuscula. Recensuit ac notis illustravit Paulus Galeardus canon. Brixian. Patavii 1720, 4°. Diese wurde nachgedruckt zu Brescia 1738 in Angeli Mar. Quirini Collectio vet. Patrum Brixianae ecclesiae. fol. (p. 185—379) und zugleich wesentlich verbessert, während die Augsburger Ausg. von F. A. Veith nur ein Nachdruck der Ausgabe von 1720 ist. Die Ausgabe von 1738 ist in die Migneshe Bibliothek (Bd XX, 827—1002) aufgenommen. — Ueber G. vgl. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik Bd II, 488—493, Mainz 1883. — Ueber die Sprache des tractatus bringt einiges K. Paucker, Ztschr. f. österr. Gymn. XXXII (1881) S. 481 ff. in dem Aufsatz: de latinitate scriptorum quorundam seculi quarti et ineuntis quinti p. C. minorum observationes. — Vgl. auch Bähr, Christl.-röm. Theol., S. 164; Barth, Advers. XLII, 18 und Ersch und Gruber (A. Gaudentius).

Gaudentius, Bischof von Brescia (Brixia), ist um 360 n. Chr., wahrscheinlich in Brixia geboren. Er war der Schüler des Philastrius (s. d. A.), von dem er auch die kirchlichen Weihen empfangen haben mag. Er war gerade auf einer Reise nach Jerusalem

und nach Kappadozien abwesend, als Philastrius starb und Klerus und Volk einmütig ihn zum Bischof erkoren und seine Heimkehr erbaten. G. weigerte sich zunächst unter Hinweis auf seine Jugend, entschieden, das Amt des Bischofs anzunehmen, aber die benachbarten Bischöfe, besonders Ambrosius, unterstützten durch Briefe die Bitten einer aus Brescia an ihn in den Orient gesandten Deputation, und endlich gab G., da ihn auch die orientalischen Bischöfe für den Fall der Weigerung mit den schwersten Kirchenstrafen bedrohten, nach und trat um 387, wahrscheinlich von Ambrosius selbst ins Amt eingeführt, das bischöfliche Amt an. Aus seinem ferneren Wirken ist uns nur sehr wenig bekannt. Als Arkadius den Patriarchen Chrysostomus mit seinem Hasse verfolgte, versuchte er mit noch zwei anderen Abgesandten des Kaisers Honorius und des römischen Bischofs Innocenz I. den Kaiser Arkadius zur Milde und Zurückberufung des Chrysostomus zu bestimmen. Allein diese Reise nach Griechenland war erfolglos. Gleichwohl dankte Chrysostomus (vgl. ep. 184) dem G. aufs herzlichste für den vergeblichen Liebesdienst. Im Jahre 410 muß G. noch gelebt haben, da um diese Zeit Rufinus die Rekognitionen des Clemens übersetzte und diese Schrift dem G. widmete. Nach gewöhnlicher Annahme ist aber G. bald darauf gestorben; Labbi und Ughilli schieben das Todesjahr bis etwa ins Jahr 427 hinauf. Des G. Gebeine ruhen in der Kirche des Evangelisten Johannes in Brescia. Im Martyrologium finden wir seinen Namen am 25. Oktober.

G. schrieb eine Reihe von kleineren Traktaten, so zehn Predigten aus der Osterzeit (decem sermones paschales), welche in einer Vorrede einem sonst unbekannten Benivolus gewidmet sind, den Krankheit am Besuch des Gotteshauses verhindert hatte (Entstehungsjahr: wahrscheinlich 390). Die erste ist an die Täuflinge gerichtet und handelt auf Grund von Ex 12 von der Osterfeier, die andern sind vor Getauften gehalten. Sechs derselben handeln von Christo, dem rechten Osterlamme, und dem heiligen Abendmahle (über denselben Text Ex 12), die 8. und 9. von der Hochzeit zu Kana und der Jungfräulichkeit, die 10. von der Osterfeier im besonderen und der Sonntagsfeier im allgemeinen. Daran schließen sich noch 11 Reden verschiedenen Inhalts, über die Heilung des Gichtbrüchigen, über die vielbesprochene Stelle Jo 12, 31 (Der Vater ist größer als ich) &c. Andere sind Gedächtnisreden (de Machabaeis martyribus, de Petro et Paulo), Gelegenheitsreden (an seinem Ordinationstage; bei Einweihung einer Kirche: „concilium Sanctorum", die er zum Gedächtnis von 40 Märtyrern erbaut hatte, deren Gebeine er selbst aus Kappadozien als Geschenk von Schwestern und Nichten des großen Kappadoziers Basilius mitgebracht hatte; zum Andenken an seinen Amtsvorgänger Philastrius). Auch zwei Briefe sind dieser Sammlung beigefügt. — Nicht von Gaudentius verfaßt sind ein Rhythmus de Philastrio, ein liber de singularitate clericorum und commentarii in symbolum Athanasii. Die Reden des G. sind einfach und schlicht, allgemein verständlich und keineswegs arm an schönen Gedanken. Mit allen Zeitgenossen teilt er die Neigung zur allegorischen Schriftauslegung. Daß er dieser Neigung allzusehr gehuldigt habe, ist ihm mit Unrecht vorgeworfen worden. Einige Reden sind von G. selbst niedergeschrieben worden, andere von Hörern nachgeschrieben.

Der Name Gaudentius kehrt in der Kirchen- und Profangeschichte mehrfach wieder (s. Potthast, Bibl. II S. 1327 f.). — Aus dem 5. Jahrhundert stammt vielleicht ein Scholiast des Vergil, über dessen Lebensschicksale wir sonst nichts wissen (vgl. Teuffel, Geschichte der röm. Litteratur, 5. Aufl. S. 1214). **K. Leimbach.**

Gaulanitis. Litteratur: E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[2] I (1890), II (1886); Fl. Josephi Opera ed. B. Niese, 1887 ff.; A. Neubauer, La Géographie du Talmud, Paris 1868; P. de Lagarde, Onomastica sacra[2] 1887; Le Bas et Waddington, Inscriptions grecques et latines III (1870); U. J. Seetzen, Reisen u. s. w. I (1854), IV (1859); J. G. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, 1860; derselbe, Das batanäische Giebelgebirge, 1884; Selah Merrill, East of the Jordan, London 1881; W. M. Thomson, The Land and the Book, Central Palestine and Phoenicia, London 1883; G. Schumacher, Der Dscholan 1887 (= ZdPV IX, 1886, 165 ff.); derselbe, Across the Jordan, London 1886; F. Buhl, Geographie des alten Palästina, 1896. — Im Besonderen zu Hippos Clermont Ganneau, Revue archéol. Nouv. Sér. XXIX, 362 ff.; C. Furrer in ZdPV II, 73 f., XII, 148; van Kasteren ebend. XIII, 217. — Zu Mt 8, 28 ff. W. A. Neumann, Qurn Dscheradi, Freiburg i. B. 1894. — Zu Bethsaida J. Holtzmann, JprTh 1878, 383 f.; C. Furrer, ZdPV II, 66 ff.; G. A. Smith, Hist. Geogr. of the H. Land (London 1894), 457 f. — Zu Cäsarea Philippi Survey of Western Palestine, Memoirs I, London 1881. — Zu Gamala A. Frei in ZdPV IX (1886), 127 ff.; C. Furrer ebend. XII, 149 f.; van Kasteren ebend. XIII, 215 ff.

Gaulanitis, ἡ Γαυλανῖτις χώρα Josephus Vita 37, hieß eine Landschaft im Osten des Sees Genesar (Genezareth) und des oberen Jordans. Über die Entstehung des Namens belehrt uns Eusebius, Onom. 242 dahin, daß die Landschaft von einem großen Orte Gaulōn ihren Namen erhalten hat. Dieser Ort ist das alttestamentliche Golan in Basan, bei Josephus Gaulana, Gaulane Antiq. IV 7, 4, von dem bereits in dem Artikel Basan (Bd II S. 425, 14 ff.) die Rede gewesen ist. Da er nur durch Vermutung mit dem heutigen Sahem ed-Dscholān zusammengestellt wird, so läßt sich auch über die Lage der ursprünglichen Landschaft Gaulanitis, d. i. der Umgebung Golans, nichts Bestimmtes sagen. Josephus gebraucht G. in verschiedenem Sinne. An zwei Stellen setzt er G. für Basan des AT: er nennt Og (Nu 21, 33) König von Gilead und G.; ferner läßt er dem Statthalter Salomos 1 Kg 4, 13 Gilead und G. bis zum Libanon unterstellt sein. Sodann nennt er neben G. die Trachonitis und Batanäa (Bell. jud. II 12, 8; Antiq. XVIII 4, 6; vgl. XVII 8, 1), rechnet also diese östlicheren Landschaften nicht mehr zur G., so daß für diese die dem See Genesar und dem Jordan benachbarten Gegenden bleiben. Offenbar ist dies der genauere Sprachgebrauch; denn nur auf dieses Gebiet läßt sich die Unterscheidung zwischen oberer und unterer G. beziehen, so daß jene den nördlichen, diese (mit Gamala, s. u.) den südlichen Teil des Landes bezeichnet (Bell. jud. IV 1, 1). Die Grenzen dieser G. können wir nur zum Teil bestimmen. Die Südgrenze bildete ohne Zweifel der Jarmūk; sein Bett ist so tief, die nördlichen Abhänge so steil, daß sein Lauf stets als eine feste natürliche Grenze gegolten hat. Man ist geneigt, das Gleiche im Westen von dem See Genesar und dem Lauf des Jordans anzunehmen; aber an zwei Punkten hat es sich doch nicht so verhalten. An der Südost-Ecke des Sees lag das Gebiet der Stadt Hippos, dessen Bewohner Josephus Bell. jud. III 10, 9 neben den Gaulanitern nennt, also von ihnen unterscheidet, und ähnlich scheint es mit der Gegend der östlichen Jordanquelle zu stehen, die unter dem Namen Panias neben G. und den übrigen Ländern des Tetrarchen Philippus Antiq. XVII 8, 1 aufgeführt wird. In beiden Fällen würden kleine politische Gebilde die natürlichen Grenzen der Landschaft verschoben haben. Ganz unsicher ist die Grenzlinie der G. im Norden und Osten. Abgesehen von dem Fuß des Hermon tritt im Norden und Nordosten eine natürliche Grenze nirgends deutlich hervor, die Wasserscheiden zwischen den Wasserbetten erheben sich nicht zu auffallenden Landmarken. Man vergleiche, was in dem Artikel Basan Bd II, 423 über die Veränderung der Oberfläche nach Osten hin und über die Grenzen der Nuḳra gesagt worden ist. Etwas anders steht es im Südosten, insofern als die Thäler, die die Wasser südwärts dem Jarmūk zuführen, in immer größerer Tiefe die Hochebene unterbrechen. Doch weder der Nahr er-Ruḳḳād noch der Nahr el-ʿAllān werden als die alte Ostgrenze der G. anzusehen sein. Denn der Ort Saḥem ed-Dscholān östlich vom Nahr el-ʿAllān beweist durch seinen Namen, daß er früher zur G. gehört hat. Es ist daher wahrscheinlich, daß die G. sich ostwärts bis zum oberen Lauf des Jarmūk (Wādi el-Ehrēr) und der Grenze der Nuḳra (II, 423) ausgedehnt hat. Ein dritter Sprachgebrauch kann Vita 37 vorliegen, insofern dort die G. bis zum Flecken Solyma ausgedehnt wird. Da sich dieser Ort mit Seleima der Inschriften (Le Bas et Waddington, Inscriptions III, 543) und dem heutigen Sulēm am westlichen Fuß des Dschebel Ḥaurān zu decken scheint, so würde Josephus hier den südlichen Teil von Batanäa oder die Auranitis mit G. bezeichnet haben. Vielleicht hat ihn die Gliederung der jüdischen Gemeinden in dieser Gegend dazu veranlaßt. Er nennt nämlich Bell. jud. III 3, 5 als jüdische Toparchieen Gamala und Golan neben Batanäa und Trachonitis. Ist nun Golan wirklich mit Saḥem ed-Dscholān identisch, so wäre hier unter G. das Gebiet ostwärts vom Nahr el-ʿAllān bis zur Ledschah und dem Haurangebirge zu verstehen, als jüdischer Verwaltungs-, vielleicht auch Jurisdiktionsbezirk. Man muß sich hierbei daran erinnern, daß Herodes der Große in den letzten Jahren seiner Regierung nicht nur 3000 Idumäer, sondern auch 600 Juden aus Babylonien in der Trachonitis und Batanäa angesiedelt hatte, um die räuberischen Beduinen zu bändigen. Die starke Mischung von Juden und Heiden in diesen Gegenden macht solche Unterschiede oder den Wechsel im Sprachgebrauch begreiflich. Bei Eusebius und Hieronymus im 4. Jahrhundert tritt der Name G. zurück; sie bezeichnen als „Winkel Batanäas" (γωνία τῆς Β., angulus B.) die Gegend zwischen dem See Genesar, dem Jarmūk und dem Nahr el-ʿAllan, die noch heute ez-Zawije (el-Gharbīje und esch-Scherkīje) genannt wird, d. i. „die Ecke". Zur Namensform sei bemerkt, daß sich bei Josephus neben Gaulanitis auch Gaulonitis (Antiq. XVII 8, 1) findet, ferner die kürzere Form Gaulanas (Bell. jud. IV 1, 1).

Zur Zeit des israelitischen Königtums gab es im Osten des Sees Genesar und des oberen Jordans die beiden von Aramäern bewohnten Gebiete Gesur und Maëcha (vgl. II, 422). Die Landschaft G. taucht aus dem Dunkel der Geschichte zuerst auf in den Angaben des Josephus über die Eroberungskriege des Alexander Jannäus (102—76 v. Chr.). Gegen Ende seiner Regierung eroberte er die Städte Golan, Seleucia und Gamala, die damals unter der Herrschaft eines gewissen Demetrius standen. Als Pompejus im Jahr 63 die römische Provinz Syrien bildete, wies er die G. ihr zu und verlieh der Stadt Hippos die „Freiheit" (Antiq. XIV 4, 4; Bell. jud. I 7, 7). Augustus überwies das Gebiet der letzteren 30. v. Chr Herodes dem Großen und fügte 20 die Tetrarchie des Zenodorus, die Landschaften Ulatha (vgl. Baḥrat el-Ḥūle) und Panias mit dem angrenzenden Gebiet hinzu. Da Herodes schon 23 die Trachonitis, Batanäa und Auranitis erhalten hatte, so läßt sich nicht zweifeln, daß damals die ganze G. von Herodes beherrscht wurde (Antiq. XV 7, 3 = Bell. jud. I 20, 3; Antiq. XV 10, 1—3 = Bell. jud. I 20, 4; Dio Cassius LIV 9). Nach seinem Tode wurde die G. zur Tetrarchie seines Sohnes Philippus (4 v. Chr. — 34 n. Chr.) geschlagen, Hippos jedoch wieder mit der Provinz Syrien vereinigt (Antiq. XVII 11, 4 = Bell. jud. II 6, 3; Antiq. XVII 8, 1; XVIII 4, 6; Bell. jud. II 12, 8). Von 34—37 gehörte das ganze Gebiet zur Provinz Syrien, wurde aber dann vom Kaiser Cajus Caligula an Agrippa I. gegeben (Antiq. XVIII 6, 10 = Bell. jud. II 9, 6). Nach dessen Tode 44 wurde es mit dem übrigen Palästina durch Prokuratoren verwaltet, bis es der Kaiser Claudius 53 an Agrippa II. verlieh. Der jüdische Aufstand griff auch nach der G. hinüber. Josephus erzählt Vita 37, daß die G. bis zum Flecken Solyma von Agrippa abgefallen sei (vgl. o.). Gegen Ende des Jahres 67 war der Aufstand jedoch in diesen Gegenden völlig erstickt. Als Agrippa II. starb (100), wurde die G. der Provinz Syrien einverleibt.

Da über die natürliche Beschaffenheit der G. in dem Artikel Palästina nähere Auskunft gegeben werden soll, so sind hier noch die wichtigsten Ortschaften des Gebiets zu nennen. Etwa 500 m über dem Wasserspiegel des Sees Genesar unweit des Ufers lag die Stadt Hippos. Der Talmud hat uns den aramäischen Namen der Ortschaft aufbewahrt, nämlich Sūsītā, und danach heißt sie bei arabischen Geographen Sūsije, heute eine ausgedehnte Ruine $1/2$ Stunde westlich von dem Dorfe Fīk im unteren Dscholān; Fīk aber entspricht einem alten Aphek, das nach Eusebius Onom. 219. 91 in der Nähe von Hippos gelegen hat. Die Ruinen Ḳal'at el-Ḥöṣn, 1 Stunde westlich von Fīk auf einem schmalen, schwer zugänglichen Berge gelegen, sind nichts Anderes als die Reste der Burg von Hippos; man hat sie früher für die Festung Gamala (s. u.) gehalten. Der Name Sūsije haftet auch noch an einem Abhang (Serdsch) und einer kleinen Ebene (Arḍ) zwischen Sūsije und Ḳal'at el-Ḥöṣn. Die Einwohner der Stadt waren der Mehrzahl nach Heiden (Griechen). Daher wurde ihr Gebiet bei dem Ausbruch des jüdischen Aufstandes von den Juden unter Justus von Tiberias verwüstet, wofür sie sich durch Ermordung der jüdischen Einwohner der Stadt rächten (Josephus, Vita 9; Bell. jud. II 18, 1). Nach Vita 9 zu schließen, war das Gebiet der Stadt (Hippene im Osten von Galiläa Bell. jud. III 3, 1) so groß, daß es an das Gebiet der Städte Gadara, Skythopolis und Tiberias grenzte. Sechs bis sieben Kilometer nördlicher befindet sich am Südrande des Wadi es-Samak die Ruinenstätte Kursī, genauer gesagt Mauerreste, die den Namen es-Sūr tragen, und etwas höher ein Turm, der nach Angabe der Beduinen wegen seiner Ähnlichkeit mit einem Stuhl Kursī (= hebr. כִּסֵּא) genannt wird. Auf diese Stätte haben manche Gelehrte den Ausdruck „Gerasener" oder „Gergesener" in der Erzählung von den Dämonischen Mt 8, 28 ff. beziehen wollen. Doch abgesehen davon, daß die Lesart Mt 8, 28 ff. schwankt und Mc 5, 1 ff.; Lc 8, 26 ff. „Gadarener" gelesen wird, ist die Ähnlichkeit der verglichenen Namen so gering, daß man Bedenken tragen muß, der Annahme zuzustimmen. Beachtung verdient dagegen der Versuch W. A. Neumanns, den Schauplatz von Mt 8, 28 ff. nach den örtlichen Merkmalen der Erzählung zu bestimmen. Danach findet er ihn an dem Wege, der von der Gegend der Stadt Hippos herab unten an Ḳal'at el-Ḥöṣn vorüber durch den Wādi Halas und den Wād ed-Dscāhmūsīje zum Ufer geht. In dem Namen des nördlich davon liegenden Berges, Dschebel Ḳurēn Dscherādi, erblickt Neumann einen Zeugen für den alten Ortsnamen, der nicht Gadara, sondern Gerada (Gerad) gelautet habe. Unweit der Einmündung des Jordans an dem Nordufer des Sees lag das „Fischerdorf" Bethsaida, das Herodes Philippus im Anfang seiner Regierung zu einer Stadt umbaute, die er zu Ehren der Julia, der Tochter des Kaisers Augustus, Julias nannte (Bell. jud. II 9, 1; III 10, 7; Vita 72; Antiq. XVIII 2, 1). Plinius Hist. nat. V 15, 71 verlegt sie

ausdrücklich an das östliche Gestade des Sees. Für das Fischerdorf läßt sich am besten die alte Ortslage el-ʿAradsch vergleichen, unmittelbar am See; dort landen noch heute die Fischer von Tiberias und flicken ihre Netze. Eine alte, fast ganz zerstörte Römerstraße führt von hier nordwärts nach et-Tell, einem 30 m hohen Hügel, auf dem die Beduinen der kleinen Ebene el-Ebṭēḥa (el-Baṭēḥa) ihre Winterhütten erbaut haben. Wahrscheinlich lag hier die eigentliche Stadt; doch sind die Spuren von alten Bauten gering. Bethsaida war die Heimat des Philippus, Andreas und Petrus, der Jünger Jesu (Joh 1, 44); hier heilte Jesus einen Blinden Mc 8, 22 ff.; in der Nähe fand die Speisung der Fünftausend statt Lc 9, 10 ff.; Mc 6, 30—44. Man hat gemeint, wegen der Angabe „Bethsaida in Galiläa“ Joh 12, 21 noch ein zweites Bethsaida im Westen des Jordans annehmen zu müssen. Aber in den Evangelien wird nirgends zwischen zwei Orten dieses Namens unterschieden, und zu Galiläa wird in jener Zeit öfter auch das Land im Osten des Sees gerechnet. So heißt Judas aus Gamala in der Gaulanitis (Antiq. XVIII 1, 1) gewöhnlich Judas der Galiläer Antiq. XVIII 1, 6; XX 5, 2; Bell. jud. II 8, 1; AG 5, 37; zu dem von Josephus zu verteidigenden Gebiet, nämlich zu Galiläa, wird Bell. jud. II 20, 4 Gamala geschlagen; nach dem Talmud liegt Cäsarea Philippi in Obergaliläa, Gamala in Galiläa (Neubauer 237 f. 240). Besonders aber hat man in Mc 6, 45 ff. einen Beweis für ein westliches Bethsaida finden wollen; doch ist dort Bethsaida offenbar als der Ort genannt, wo Jesus mit den Jüngern, die dahin zu Schiff fahren sollen, vom Lande aus wieder zusammentreffen will, und der Ausdruck *εἰς τὸ πέραν* meint nichts Anderes als die gegenüber liegende Seite einer Bucht am östlichen Ufer, gleichwie Josephus Vita 59 in Bezug auf das westliche Ufer eine ganz ähnliche Wendung gebraucht. Die Bevölkerung war wohl rein jüdisch. Nach Mt 11, 21 hat Jesus in Bethsaida manche Wunder gethan. Von dort wanderte er nach Mc 8, 27 mit seinen Jüngern nach den Dörfern bei Cäsarea Philippi; unterwegs, d. i. auf der Hochebene — denn durch die Marschen und Sümpfe der Baḥrat el-Ḥūle führt kein gangbarer Weg — legte Petrus sein Bekenntnis zu Jesus als dem Messias ab (V. 29). Die Stadt Cäsarea Philippi lag in der Landschaft Panias, Paneas (s. o.). Diese hatte ihren Namen von der bekannten, dem Pan geweihten und unergründlich tiefen Grotte, an deren Rande die Jordanquellen hervorsprudelten (Antiq. XV 10, 3; Bell. jud. I 21, 3; III 10, 7; man nannte sie *τὸ Πάνειον* (*σπήλαιον* oder *ἄντρον*) und die Stadt *Πανεάς* oder *Πανιάς* (vollständig *ἡ Π. κώμη, πόλις*). Auch der über der Höhle sich erhebende Berg war nach dem Pan benannt (Euseb., Hist. eccl. VII 17), Neben der Grotte erbaute Herodes der Große einen stattlichen Tempel (Jos., Antiq. XV 10, 3; Bell. jud. I 21, 3), den Ort baute sein Sohn Philippus in den ersten Jahren seiner Regierung zu einer ansehnlichen Stadt um, die er zu Ehren des Augustus Cäsarea (*Καισάρεια*) nannte Antiq. XVIII 2, 1; Bell. jud. II 9, 1. Agrippa II. erweiterte sie und nannte sie zu Ehren Neros Neronias Antiq. XX 9, 4. Doch hielt sich dieser Name nicht. In den Evangelien und bei Josephus heißt sie *Καισάρεα ἡ Φιλίππου*, auf Inschriften aus dem 2. Jarhundert und bei Ptolemäus *Καισάρεια Πανιάς*, bei Eusebius Onom. *Πανεάς*. Offenbar war das die volkstümliche Bezeichnung des Ortes; denn im Talmud findet sich der Name פמייס (פניאס), daneben freilich קסריין „Klein-Cäsarea“, und heute noch lautet er Bānijās, Bānjās. Seine jetzigen Türme und Mauern stammen aus dem Mittelalter; an seiner Stelle erhob sich vermutlich die Burg der alten Stadt, während diese selbst wohl etwas tiefer und südlicher lag. Die Bevölkerung der Stadt war überwiegend heidnisch (Jos. Vita 13); Vespasian und Titus liebten es, sich hier von den Strapazen des Krieges zu erholen (Bell. jud. III 9, 7; VII 2, 1). Die erste sichere Kunde von der Grotte des Pan giebt Polybius XVI, 18; XXVIII, 1, der den hier 198 v. Chr. erfochtenen Sieg Antiochus des Großen über den ägyptischen Feldherrn Skopas erwähnt.

Von den Orten im Innern der G. kennen wir nur wenige. Die heutige Ruinenstätte Selūkije, von der Baḥrat el-Ḥūle landeinwärts nach Südosten zu, entspricht ohne Zweifel dem alten Seleucia, das sich anfangs dem jüdischen Aufstand von 66 angeschlossen hatte. Nach Josephus lag sie am See Semechonitis Bell. jud. IV 1, 1 und scheint nicht zur G. gerechnet zu werden. Da aber Bell. jud. II, 20, 6 vgl. Vita 37 jeden Zweifel daran ausschließt, so liegt an jener Stelle wohl ein Versehen vor. Die zugleich genannte Festung Sogane läßt sich nicht nachweisen. Über die Lage der starken Festung Gamala kann eine völlig sichere Auskunft noch nicht gegeben werden. Seitdem man sie nicht mehr in Kalʿat el-Ḥöṣn sucht, hat man dem Dorfe Dschamli, dessen Namen schon Seetzen (Reisen I, 321. 323) hörte, und das Schumacher am Ostrande der tiefen Schlucht des Nahr er-Rukkād nachgewiesen hat, seine Aufmerksamkeit zugewandt.

Furrer hat zuerst die Vermutung ausgesprochen, daß der zwischen Dschamli und dem Rukkād steil anstehende Rās el-Hal oder Tell el-Ehdēb die schwer zugängliche Höhe sei, die einst die Stadt Gamala getragen habe, und van Kasteren hat 1890 an Ort und Stelle diese Vermutung geprüft. Nach seinem Bericht läßt sich die Schilderung, die 5 Josephus Bell. jud. IV 1, 1 von Gamala entwirft, in mehreren wichtigen Punkten von dieser Höhe besser verstehen als von Kalʿat el-Hösn. Da der Name des heutigen Dorfes ohne Zweifel derselbe ist und auch dort sich Reste von uralten Grundmauern finden, so wird man vorläufig bei dieser Vermutung sich begnügen und abwarten müssen, bis eine genauere Untersuchung des Berges ihr Recht oder Unrecht erwiesen hat. Die Mischna 10 (Arachin IX, 6) zählt Gamala zu den Orten, die angeblich seit Josuas Zeit mit Mauern umgeben waren. Alexander Jannäus eroberte es (Jos., Antiq. XIII 15, 3 f.; Bell. jud. I 4, 8); die ebendort erwähnte Antiochusschlucht ist vielleicht das untere Thal des Nahr er-Rukkād. Von Josephus neu befestigt, hielt sie die Belagerung durch Truppen Agrippas II. sieben Monate lang aus, wurde aber von den Römern unter Vespasian 15 nach einmonatlicher Belagerung erobert Bell. jud. IV 1, 1 ff. Die Bevölkerung war überwiegend jüdisch. Gamala war der Mittelpunkt eines Bezirkes (τοπαρχία) der unteren G. Bell. jud. III 3, 5 (vgl. oben). Auch Antiq. XVIII 5, 1 scheint ein Gamala erwähnt zu sein; vielleicht ist der von Schumacher entdeckte Ort Dschamli im ʿAdschlūn gemeint (MuNdPV 1897, 86). Der Ort Bathyra, den sich die von Herodes dem Großen 20 herbeigezogenen babylonischen Juden in Batanäa erbauten Antiq. XVII 2, 1 f., ist wahrscheinlich das heutige Bēt Erī südlich von Dschamle.

Im zweiten Jahrhundert nach Chr. drangen südarabische Stämme, die Selihiden und Gefniden oder Ghassāniden in die G. ein. Sie stellten sich unter die Herrschaft der Römer und hoben durch ihre Bauten und Anlagen die Kultur des Landes. Auf sie 25 sind die eigentümlichen Bauten des Hauran zurückzuführen. Sie gingen später zum Christentum über. Vgl. d. A. Trachonitis. **Guthe.**

Gaunilo s. Bd I S. 568, 55 ff.

Gaussen, Ludwig, gest. 1863. — v. der Goltz, Die reformierte Kirche Genfs im 19. Jahrh., 1862 bes. S. 103, 289, 467.

30 Ludwig Gaussen ist ein Abkömmling einer alten Familie aus Languedoc, die zur Zeit der Protestantenverfolgung nach der Schweiz übergesiedelt war. Sein Vater, Georg Markus Gaussen, war in Genf Mitglied des Rates der Zweihundert. Der Sohn wurde am 25. August 1790 geboren, absolvierte alle seine Studien in Genf, wurde 1814 Kandidat und bereits 1816 Pfarrer in Satigny, nahe bei Genf, bald darauf (1817) trat er in 35 die Ehe mit Karoline Lullin. Sein Vorfahr im Amte, Pfarrer Cellerier, einer der wenigen Männer, die in jener Zeit am Bekenntnis der Heilswahrheiten mutig festhielten, war Gaussen schon längst bekannt und hatte Einfluß auf die Bildung seiner theologischen Überzeugung. Schon im Jahre 1818 verlor er seine Frau, nachdem sie ihm eine Tochter geboren hatte. Dieser Riß in sein Leben fiel gerade zusammen mit den Anfängen der Er- 40 weckung in der französischen Schweiz. Diese Erweckung, die sich zum Teil an die Wirksamkeit der beiden schottischen Theologen Gebrüder Haldane knüpft, rief von seiten der Geistlichkeit (Vénérable Compagnie des pasteurs) die Verordnung vom 7. Mai 1817 hervor, welche faktisch das Predigen wesentlicher Heilswahrheiten verbot, die Wirkung davon war eine Dissidenz, welche in zwei separierte Kirchen, die vom Bourg de Four, unter Guers 45 und Empeytaz, die Eglise du témoignage unter der Leitung von Malan, ausmündete. Gaussen war befreundet mit mehreren Dissidenten und teilte überhaupt ihre theologische Richtung. In Verbindung mit Cellerier protestierte er zu Anfang des Jahres 1819 thatsächlich gegen jene Verordnung vom 7. Mai 1817 durch die neue französische Ausgabe der helvetischen Konfession, welche in Genf schon seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts 50 abgeschafft worden war. Die beiden Herausgeber erklärten in der Vorrede, daß eine Kirche ein Glaubensbekenntnis haben müsse und daß die zweite helvetische Konfession der Ausdruck ihrer persönlichen Überzeugung sei. Als Pfarrer in Satigny wirkte er mit unermüdlichem Eifer; besondere Verdienste erwarb er sich um Wiederbelebung der Katechisationen. Zugleich hielt er des Abends in seinem Hause und in der Stadt im Hause seiner Mutter 55 besondere religiöse Versammlungen, doch ohne die Trennung von der Nationalkirche zu empfehlen. Sein Streben war vielmehr darauf gerichtet, an der Wiederbelebung der vaterländischen Kirche zu arbeiten. Unter seinen schriftstellerischen Arbeiten aus dieser Zeit ver-

dient eine Sammlung von Predigten Erwähnung. Gaussen kommt nicht entfernt Vinet oder A. Monod gleich, aber seine Beredsamkeit hatte eine Eigenschaft, welche bei jenen ausgezeichneten Kanzelrednern weniger hervortritt. Er ist populärer im edelsten Sinne des Wortes und wirkt mehr auf das Gemüt. Unterdessen wurde Genf selbst mehr und mehr ein Wirkungskreis für ihn. Er rief daselbst die Stiftung einer Missionsgesellschaft hervor, 5 welche nach Basel ihre Beiträge sandte und zuerst in einem Privathause, später in einer Kirche ihre Versammlungen hielt. Als im Jahre 1828 durch den Einfluß der Vénérable Compagnie einige Männer in das Komitee gewählt wurden, deren Ansichten Gaussen als heterodoxe verwarf, trat er aus demselben aus. Dieser erste Konflikt mit der Genfer Geistlichkeit war der Vorläufer künftiger Stürme, die auf die fernere Wendung seines 10 Lebens entscheidend wirkten.

Diese Stürme entstanden bei Anlaß derjenigen Pastoralfunktion, die Gaussen mit besonderem Eifer betrieb, wofür er die größte Begabung besaß, bei den Katechisationen. Der Katechismus von Calvin hatte lange als Grundlage des Jugendunterrichts gedient. Im Laufe des 18. Jahrhundert hatte man ihn beseitigt und durch einen anderen ersetzt. Derselbe war der Ausdruck eines ziemlich blassen Supernaturalismus. Gaussen, der ihn zuerst 15 seinen Katechesen zu Grunde gelegt hatte, kam zuletzt dahin, ihn bei seite zu legen. Er begnügte sich, seinen Katechumenen die Bibel auszulegen. Wer hätte geglaubt, daß die Genfer Geistlichkeit, deren Stichwort „die Bibel und die Toleranz" war, dies zum Gegenstande einer Klage wider ihn machen würde? und doch trat dieser Fall ein. Die Kompagnie befahl ihm, in seinem Unterrichte den gebräuchlichen Katechismus zu benützen. Er 20 antwortete in zwei Briefen, worin er bewies, daß der Katechismus keinen gesetzmäßigen Charakter habe und daß die in Religionsangelegenheiten proklamierte Freiheit ihm erlaube, denselben nicht zu gebrauchen. Man suchte vergeblich nach einem Reglement, welches den Gebrauch befiehlt, man fand aber nur Artikel, die, wie es schien, die Geistlichen verpflichteten, nicht sowohl die im Katechismus enthaltene Lehre vorzutragen, als vielmehr in 25 ihrem Unterrichte dieselbe Ordnung der Materien, die im Katechismus herrscht, zu befolgen. Gaussen unterwarf sich sogleich dieser Anordnung, welche er mit seiner Ueberzeugung verträglich hielt; aber die Kompagnie hatte bereits eine neue Forderung an ihn gestellt. Sie wollte, daß er seine Briefe zurückziehe. Gaussen weigerte sich dessen im Namen seines Gewissens und der Wahrheit. Darauf wurde er durch einen Beschluß der Kompagnie 30 „censuré" d. h. auf ein Jahr seines Rechtes, an den Sitzungen derselben teilzunehmen, beraubt. Die auf diese Sache bezüglichen Dokumente wurden dem Publikum vorgelegt in zwei Schriften, wovon die eine von Gaussen, die andere von der Kompagnie herrührte: Lettres de Mr. le Pasteur Gaussen à la Vénérable Compagnie des pasteurs de Genève, 1831; Exposé historique des discussions élevées entre la Compagnie des pasteurs de Genève et Mr. Gaussen, 1831. Doch damit war der Kon- 35 flikt nicht zu Ende. Gaussen und seine Freunde, worunter Merle d'Aubigné und Galland, hatten sich, nachdem sie eine Zeit lang in Privathäusern religiöse Versammlungen gehalten, entschlossen, sich als „Evangelische Gesellschaft" zu konstituieren, zum Zwecke der Verbreitung der Bibel und religiöser Traktate und um das Publikum für die Sache der Heidenmission 40 zu interessieren. Kaum war diese Gesellschaft gestiftet, als von einem angesehenen Mitgliede der Genfer Akademie, dem Professor der Dogmatik Chenevière, in Druckschriften die Gottheit Christi und die Erbsünde geleugnet wurde. Dadurch fand sich die Gesellschaft zur Gründung einer Schule bewogen, worin die evangelische Lehre vorgetragen werden sollte. Dieser Entschluß wurde dem Staatsrat von Genf sowie den auswärtigen Kirchen 45 in Zirkularschreiben mitgeteilt, die von drei Geistlichen der Nationalkirche unterschrieben waren, von Galland, Merle d'Aubigné und Gaussen; sie brachten für letzteren sowie für die beiden anderen Männer die Entscheidung. Am 30. September 1831 beschloß die Kompagnie, ohne die drei Geistlichen angehört zu haben, dem Konsistorium (bestehend aus der Kompagnie selbst und 15 Laien) anzuzeigen, daß sie es für nötig erachte, Gaussen ab- 50 zusetzen und den Herren Galland und Merle die Kanzel zu verbieten. Das Konsistorium bestätigte diesen Beschluß und unterbreitete ihn der Sanktion des Staatsrates. Der letztere ließ sechs Wochen verstreichen, ehe er ein Urteil fällte. Gaussen übergab ihm in dieser Zeit zwei seitdem veröffentlichte Denkschriften, worin er zu beweisen suchte, daß man nicht nur in Behandlung seiner Sache alle Formen der Gerechtigkeit mit Füßen getreten habe, 55 sondern auch, daß der Staatsrat im Begriff sei, zu entscheiden, ob die Kirche von Genf sich fernerhin zur Orthodoxie oder zum Arianismus bekenne. Diese Schriften bekundeten die Rechtschaffenheit seiner Ansichten und die Festigkeit seines Glaubens. Aber der Staatsrat bestätigte die Beschlüsse des Konsistoriums und der Kompagnie, jedoch nicht ohne dieser

beiden Behörden wegen ihres in dieser Sache beobachteten Verfahrens einen ziemlich deutlichen Verweis zu geben.

Das sind die Ereignisse, welche Gaussen von seiner Gemeinde trennten. Er verließ mit gutem Gewissen aber ungern den Ort, wo er vierzehn Jahre lang mit Segen gewirkt hatte. Persönlich hatte er nichts zu fürchten. Seine Vermögensumstände ließen in ihm keine irdischen Sorgen aufkommen. Allein es schmerzte ihn, nicht bloß seine Gemeinde zu verlassen, sondern auch Zeuge zu sein, wie die Genfer Kirche diejenigen, welche die Heilslehre verkündigten, mit Entschiedenheit aus ihrer Mitte vertrieb. Während jener ernsten Verhandlungen hatte er die Bewunderung aller erregt, welche ihn in der Nähe gesehen. Sanft und fest zugleich, voll Entschlossenheit, aber ohne Gereiztheit, ohne Bitterkeit und Herbheit, sich selbst vergessend, nur um die Sache des Evangeliums ins Auge zu fassen, litt er denn doch und fühlte sich körperlich sehr angegriffen. Mehrere Jahre der Pflege und Ruhe reichten nicht hin, seine Gesundheit gänzlich wieder herzustellen. Damals bereiste er Italien und England, in welchem letzteren Lande seine Sache schon längst die innigste Sympathie erweckt hatte. In Rom machte alles, was er sah, auf ihn den Eindruck, daß der Papst der Antichrist sei.

Erst im Jahre 1834 entschloß er sich, an der neugestifteten theologischen Schule eine Lehrstelle und zwar die der Dogmatik anzunehmen. Seine Richtung war die der strengsten reformierten Orthodoxie; nur in der Lehre von der Prädestination erlaubte er sich eine Abweichung davon. Ohne sich bestimmt über diesen wichtigen Punkt auszusprechen, ließ er doch so viel merken, daß er nur an die Gnadenwahl glaubte; die streng calvinistische (supralapsarische) Lehrweise nahm er nicht an. Seine Lehrart war nicht ohne Leben. Seine Persönlichkeit, die das Gepräge des Gebetes, der Gewißheit des Gnadenstandes trug, übte großen Einfluß aus; er war zwar ohne philosophischen Geist, aber die Macht seines Gefühls verlieh seinem Denken eine gewisse Originalität und Tiefe.

Drei Punkte der evangelischen Theologie sind es, die ihn hauptsächlich beschäftigten und die er mit sichtbarer Vorliebe behandelte, nicht bloß für die Studierenden, sondern auch für das größere Publikum, die Gottheit Christi, die Weissagungen und die göttliche Autorität der Schrift. Zuerst behandelte er die Gottheit Christi, weil diese zunächst Gegenstand der Angriffe war. Hernach, als die Schriftautorität mehr und mehr angefochten wurde, übernahm er deren Verteidigung. Er widmete derselben seine besten Kräfte; seine zwei Hauptschriften betreffen diesen Gegenstand. In der „Theopneustie“ (erste Ausgabe 1840, zweite Ausgabe 1842) hat er den Satz verteidigt, daß alle Schriften des A und NTs wörtlich inspiriert sind; er stellte den Satz Turretinis: „Quaeritur, an, in scribendo, ita acti et inspirati fuerint a spiritu sancto, et quoad res ipsas et quoad verba, ut ab omni errore immunes fuerint; adversarii negant, nos affirmamus“ an die Spitze seiner Schrift. Diese Schrift hatte ungeheuren Erfolg in Ländern englischer Zunge und in Frankreich selbst, wo zwei Auflagen bald vergriffen waren. Der Erfolg erklärt sich aus der Kühnheit der These und ihrer inneren Wichtigkeit, aus dem unbestreitbaren Werte vieler vom Verfasser ausgesprochener Gedanken, endlich aus dem litterarischen Werte der Schrift und aus der Erbauung, die sie vielen Lesern gewährte. In der That hat in Frankreich niemand von der heil. Schrift mit so inniger Liebe gesprochen, niemand hat die Schönheiten derselben so herrlich und prachtvoll beschrieben. Einige Stellen dieser Schrift sind in aller Erinnerung, und ungeachtet aller Reservationen, Einwendungen und Zweifel, die der Leser in Beziehung auf die volle Haltbarkeit der These und der Argumentation erheben mag, wird er doch das Buch nicht zu Ende lesen ohne heilige Gemütserregung.

Gaussen sah übrigens seine Arbeit bald als unzureichend an. Als sich gegen seine Fassung der Inspirationslehre innerhalb der eigenen theologischen Schule später von seiten Edmund Scherers entschiedener Widerspruch erhob, faßte G. in der glänzend geschriebenen Schrift Le canon des Saintes Ecritures au double point de vue de la science et de la foi in zwei Bänden Lausanne 1860 alles zusammen, was sich an direkten und indirekten Beweisgründen für den streng orthodoxen Begriff des Kanon sagen läßt.

Man begreift, daß Gaussen mit besonderer Vorliebe diejenigen Bücher der Schrift erforscht hat, welche im höchsten Grade den Offenbarungscharakter an sich tragen, d. h. die prophetischen Bücher. Hier sind zu nennen „Leçons sur Daniel“ in drei Bänden, ein unvollendetes Werk, entstanden aus seinen Katechisationen, die er neben dem Professorate beibehalten hatte. Gaussen hat in diesem Bande nichts gerade neues gegeben; er giebt die Resultate der altreformierten Auslegung; aber nirgends lernt man die Persönlichkeit des Verfassers besser kennen. Sie bekunden die Mannigfaltigkeit seiner Kenntnisse, die

Macht seiner Rede, die Zärtlichkeit seines Herzens; zugleich zeigt sich darin eine gewisse Heiterkeit, ein Anflug von Humor, der dem Verfasser wohl ansteht und zum vertraulichen Charakter des Unterrichts gut paßt. Eine andere Schrift, die aus seinen Katechisationen entstand, ist betitelt: „Das erste Kapitel der Genesis, für Kinder erklärt". Nach seinem Tode sind noch andere Schriften aus seinen Kinderlehren erschienen; besonders „Les premiers chapitres de l'Exode"; „Le prophète Jonas". Das Manuskript wurde nicht von ihm revidiert. Man findet auch in diesen Büchern die Herzenswärme, Klarheit der Darlegung und tiefe Liebe für die heilige Schrift, die Gaussen ganz besonders ausgezeichnet haben. Er war ja ein reich begabter Katechet, und die Eindrücke, die er seinen jungen Zuhörern eingeprägt hat, leben noch heutzutage und können nicht vergehen. Sie werden, wenn wir nicht irren, viel mehr erzielen als die besten dogmatischen Beweisführungen des seligen Professors. — Was das Dogma von der Gottheit Christi betrifft, so ist Gaussen, so sehr ihm dieses Dogma am Herzen lag, keineswegs in spekulative Erörterung desselben eingetreten. Den Blick auf die Schrift ausschließlich richtend, hat er sie befragt über die Gottheit Christi, und gefunden, daß sie ihm göttliche Namen, Vollkommenheiten und Eigenschaften beilegen, und daraus hat er auf die Gottheit Christi geschlossen, und er hat sie verteidigt gegen die Arianer und Semiarianer seiner Zeit.

Diese Charakteristik seiner Schriften giebt einen klaren Begriff von der theologischen Richtung des Mannes. Er stellt sich uns dar als einer der Heroen des 16. oder 17. Jahrh. mitten in die heutigen theologischen Verhandlungen versetzt. Sein Stil hat einige der Eigenschaften der großen Epoche der französischen Litteratur; Gaussen selbst war beseelt vom strengen Glauben der Märtyrer aus der Reformationszeit. Calvin, der ältere Turretini, Pictet und die alten Theologen der reformierten Kirche waren, nebst einigen neueren englischen Theologen, seine Lieblingsschriftsteller. Seine Theologie konzentrierte sich auf das Studium der Schrift. Er ist es auch, der den Verein ins Leben rief, welcher sich mit genauer wörtlicher Übersetzung der Schrift beschäftigt und woran er sich mit Eifer beteiligte. Zugleich nahm er lebhaften Anteil an den allgemeinen Angelegenheiten der evangelischen Gesellschaft. So ist er es, der in einem beredten Vortrage die Notwendigkeit darlegte, das Werk der Evangelisation in Frankreich zu betreiben. Er besuchte mehrmals die infolge dieser Anregung gestifteten Gemeinden.

Es ist mehrfach davon die Rede gewesen, daß Gaussen am Ende seiner Laufbahn, seine streng orthodoxen Ansichten über die Inspirationslehre geändert hatte, und seine „Theopneustie" anders verfassen würde, wenn eine neue Auflage des Werkes nötig geworden wäre. Es ist immer schwer über solche Fragen zu entscheiden, und wir haben ja kaum das Recht uns hineinzumischen. Eins bleibt aber gewiß. Nie hat Gaussen, unseres Wissens, seine Behauptungen zurückgenommen. Es kann sehr wohl sein, daß er diesem oder jenem Gedanken irgend eine andere Form hätte geben wollen. Im Grunde aber ist er bei dem geblieben, was er jahrelang als das Centrum seines Glaubens geäußert und gepredigt hatte. — Es sei aber auch dabei bemerkt, daß er stets in seiner Polemik die feinste, ja freundlichste christliche Anmut und Höflichkeit bewiesen hat. Sogar in jenen heißen Tagen, wo das Auftreten Scherers soviel Bewegung verursachte und die Parteien so schroff auseinander reißen sollte, blieb Gaussens Art und Weise eine freundliche, die seine heftigsten Gegner anerkennen müßten. Und auch dies war, wie seine Kinderlehren, eine überaus wohlthuende Predigt.

In der reizenden Villa Les Grottes, vor den Thoren von Genf gelegen, umgeben von einem schönen Garten, erlosch Gaussens Leben sanft und schmerzlos am 18. Juni 1863; er hinterließ eine Tochter, die ihn nie verlassen hatte. Er verdient es, daß die Kirchen Frankreichs und Genfs sein Andenken segnen. **Pronier † (Barde).**

Gauzbert s. Bd I S. 575, 38 ff.

Gebal. — Zu 1. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern 1893, S. 188 ff.; H. Winckler, Die Thontafeln von Tell-el-Amarna. Keilschriftliche Bibliothek, Bd V, 1896; E. Renan, Mission de Phénicie (Paris 1864), 174 ff.; Corpus Inscr. Sem. I, 1, 1 ff.; Ritter, Erdkunde XVII, 2, 60 ff. 571 ff.; R. Pietschmann, Gesch. der Phönizier, 46. — Zu 2. Ad. Neubauer, La Géographie du Talmud (Paris 1868), 65 ff.; Onomastica sacra ed. P. de Lagarde 1887; Guy le Strange, Palestine onder the Moslems, London 1890; J. L. Burckhardts Reisen (ed. Gesenius) II, 674. 1066; U. J. Seetzens Reisen I, 414 f. 418; Ed. Robinson, Palästina III, 103 f.; J. D. Michaelis, Supplem. ad Lex. hebr. (1792), 254; Ritter, Erdkunde XVII, 1, 40 ff.; Buhl, Die Edomiter (1896), 3. 32.

Gebal heißt im AT 1. eine Stadt (גְּבַל), deren Häupter und Meister als Schiffs zimmerleute im Dienste von Tyrus stehen Ez 27, 9. Es ist ein alter von Sagen um wobener Ort. Schon um 1500 v. Chr. hat er Verkehr mit Ägypten, dessen Denkmäle ihn Kupn nennen. Im Papyrus Anastasi I. wird er als die „Mysterienstadt" bezeichne d. h. als Mittelpunkt des religiösen Lebens und der religiösen Litteratur. Der assyrisch Name ist Gubal oder Gubla; in den Amarna-Briefen beklagt sich Rib-Addi, der Beherr scher von G., bitter darüber, daß die Ägypter ihn gegen die Rebellen im Stich lassen. Di Griechen nannten die Stadt Byblos, den von dort bezogenen Papyrus *βίβλος*. Die be kannte Inschrift des Königs Jehawmelek (3. Jahrhundert vor Chr.) stammt aus G Ferner war G. die Heimat des Phöniziers Philo, der uns die Fragmente des Sanchunia thon überliefert hat. Es ist wahrscheinlich, daß seit dem 9. oder 8. Jahrhundert Tyru die Vorherrschaft über die anderen phönizischen Städte ausübte. Auf ein solches Abhängig keitsverhältnis deutet die angeführte Stelle des Propheten Ezechiel. Der Name laute heute Dschebeil und eignet einem unbedeutenden Städtchen nahe am Strande zwische Batrūn (Botrys) im Norden und Beirūt im Süden. Wie der Name vermuten läß hat der älteste Ort höher auf einem Vorsprung des Libanongebirges gelegen. Die Rest aus dem Altertum, Mauerwerk, Gräber, Säulen u. s. w. sind durch Renan untersuch worden. Das Nomen gentile גִּבְלִי findet sich Jos 13, 5; 1 Kg 5, 32, doch ist a beiden Stellen der Text nicht sicher.

2. Eine Landschaft (גְּבָל), die Ps 83, 6 neben Edom, Ismaelitern, Moab, Hagriter Ammon und Amalek genannt wird. Sie ist demnach im Süden des Ostjordanlandes z suchen. Daraus, daß der Name nur in diesem offenbar jungen Psalm, in den ältere Schriften des AT gar nicht vorkommt, von Josephus an aber immer häufiger gebrauch wird, hat man mit Recht geschlossen, daß er erst in den letzten Jahrhunderten vor Ch den Juden bekannt geworden ist. Er ist arabisch = ed-Dschibāl, das Bergland (plu von Dschebel, Berg), und ist durch die nach Norden vordringenden Araber an den Grenze Palästinas heimisch geworden. Josephus bezeichnet Antiqu. II 1, 2 mit Gobolitis ein Gegend in Idumäa, nennt sie III 2, 1 neben Petra und IX 9, 1 die Gabaliter nebe den Amalekitern und Idumäern. Die Thargume und die samaritanische Übersetzun geben Seïr Gen 14, 6; Dt 33, 2; Gen 33, 14. 16 durch גבלא, גבלה wieder, un Eusebius bezeichnet im Onom. 264 die Gegend um Petra als Gebalene und bemerk häufig (211. 241), daß Idumäa jetzt Gebalene genannt werde. Bei den arabischen Ge graphen (vgl. auch ZdPV IV. VI. VII) ist ed-Dschibāl der nördliche Teil des Lande im Osten des Wādi el-ʿAraba, esch-Scharā der südliche Teil; jenes mit der Haupt stadt Rarandel, dieses mit der Hauptstadt ʿAdrūḥ. Doch wird auch ed-Dschibāl i weiteren Sinne für beide Teile gebraucht. Neuere Reisende bezeichnen den Wādi el-Hes (el-Aḥsā) als die Nordgrenze des Bezirkes ed-Dschibāl. Guthe.

Gebet. — Alles Gebet will Anrede an Gott sein. Das ist in der Regel ein sel verständlicher Vorgang. Wenn auch nicht alle Menschen zugeben werden, daß die Not b beten lehre, so werden doch alle es begreiflich finden, daß Menschen in ihrer Bedrängni versuchen, die Hilfe einer jenseitigen Macht für sich zu gewinnen. Die meisten Freund sowohl wie Gegner des Gebetes sehen in ihm einen solchen Versuch. Gäbe es nun wirkli kein anderes Gebet, so hätte es keine Schwierigkeit, darüber zu reden. Wer einig Menschenkenntnis besitzt, würde dann dem Gebet bis auf den Grund sehen und es al einen Ausdruck menschlicher Ohnmacht entschuldigen können. Das wirkliche Gebet ist abe etwas ganz anderes als ein solcher ins Ungewisse hinausdringender Notschrei. Es ist wirk liche Anrede an Gott. Der Mensch, der den Weg dazu gefunden hat, wird zu seine Reden mit Gott auch durch seine Bedürftigkeit angeregt, aber nicht dazu befähigt.

Sobald aber das Gebet wirkliche Anrede an Gott ist, und in dieser Kraft de Wahrheit sich darstellt, wird es für den Menschen, der Gott nicht kennt, zu einer Reih von Widersprüchen. Deshalb ist oft bemerkt, daß es schwer sei, die Worte Jesu über da Gebet zusammenzureimen. Wie diese Widersprüche aufzulösen seien, brauchte Jesus de Jüngern nicht besonders zu zeigen. Denn vor dem wirklich auf Gott gerichteten Geist lösen sie sich auf. Anderen dagegen konnte er auf keine Weise ein Verständnis der Sach eröffnen. Wenn uns der Gott, zu dem Jesus betete, nicht gegenwärtig ist, so können wi uns von dem Verkehr mit diesem Gott nur falsche Gedanken machen. Dann würde auc eine noch so umfassende und sorgfältige Belehrung immer nur dazu dienen können, unser Irrtümer zu nähren.

Soll das Gebet wirkliche Anrede an Gott sein, so ist das Erste im Gebet, daß Gott dem Menschen gegenwärtig ist. Wir müssen irgend etwas kennen, woran wir der Wirklichkeit Gottes innewurden. Ein Mensch, der gar keine Offenbarung Gottes empfangen hätte, würde auch nicht beten können. Können wir uns aber in dem Gedanken an ein solches Erlebnis sammeln, so müssen wir das thun, um zum Gebet zu kommen. Indem wir uns 5 darauf als auf etwas Unvergleichliches richten, werden wir andächtig. Solche Andacht (vgl. Bd I S. 497) ist eine Spannung der eigenen geistigen Kraft, aber zugleich setzt sich darin das Erlebnis fort, in welchem uns das Eingreifen Gottes in unser Leben klar wurde. Können wir uns an eine solche Erinnerung festsaugen, so quillt uns daraus die Zuversicht, daß Gott uns gegenwärtig ist. Dann ist die Anrede in Wahrheit möglich, dann ist 10 sie aber auch notwendig, wenn wir nicht schweren Schaden leiden sollen. Der Wirklichkeit Gottes innewerden und ihn doch nicht anreden, das eröffnet einen Zwiespalt im Menschen, der zur Auflösung des inneren Lebens führen muß. Denn wenn wir wirklich vor Gott stehen, sind wir ganz Unterwerfung; wenn wir aber den uns gegenwärtigen Gott nicht anreden, so zeigen wir Nichtachtung. Dieser unbegreifliche Selbstwiderspruch ist ein 15 Symptom der Vernichtung. Ihm steht das Gebet gegenüber als die gesunde Aeußerung des Lebens und als Lebenserhöhung.

Wir dürfen aber, wenn wir Menschen zum Beten auffordern, nie die Vorstellung erregen, es stehe allein in ihrer Willkür, ob sie zum Gebet kommen. Die Aufforderung selbst muß aus dem Gebet hervorgehen, wenn sie etwas nützen soll. Nur der hat ein 20 Recht, mit einer solchen Zumutung an einen andern Menschen heranzutreten, der selbst davon durchdrungen ist, daß er vor Gott stehe. Indem er fordert, muß er geben können. Ohne solche Hilfe kommt niemand zum Gebet. Niemand kann beten, wenn durch seine Schuld die Erinnerung, daß Gott ihn einmal angerufen hat, in ihm begraben ist. Ein wunderbar anschauliches Beispiel dafür ist Hamlets Stiefvater. Er fühlt seine 25 grauenvolle Lage und erinnert sich auch der Forderung, man solle in der Not Gott anrufen. Aber weder diese Forderung noch seine Not lehrt ihn wirklich beten. Er hat zwar Gedanken über Gott. Aber die Erquickung bleibt ihm versagt, unter dem Eindruck der Thatsache, daß er einmal die Offenbarung Gottes erlebt hat, sich selbst entfliehen und sich Gott zuwenden zu können vgl. Hbr 12, 18. So dringend Jesus zum Gebet auffordert, 30 so ist doch sicherlich nicht seine Meinung, daß jeder Mensch aus der inneren Verfassung heraus, in der er sich befindet, beten soll. Denn er hat gewiß nicht ein Gebet gewollt, bei dem das Herz fern von Gott ist. Er richtet seine dringende Mahnung an solche Menschen, von denen er weiß, wie sie dessen bewußt werden können, daß ihnen Gott gegenwärtig ist. Aus allem Drängen zum Gebet müssen wir deutlich vernehmen, daß wir 35 zu uns selbst kommen und uns auf die Offenbarung werfen sollen, die wir für uns selbst empfangen haben. Wenn wir uns nur durch das allgemeine Gebot und durch allgemeine Verheißungen drängen lassen, kommen wir zu bloßem Lippendienst. Kraft und Leben kann das Gebet nur haben, wenn das Gebot und die Verheißung, denen wir folgen, durch die Erinnerung an die Thatsachen ausgelegt werden, an denen wir selbst Offenbarung Gottes 40 erlebt haben und erleben. Es ist wahr, daß in der christlichen Gemeinde nicht dringend genug zum Gebet gemahnt werden kann. Denn alles wahrhaft Förderliche, das Christen vollbringen dürfen, stammt aus dem Gebet. Aber durch die Mahnung zum Gebet werden die Menschen oft nur zu einer bequemen Verrichtung oder zu einer Seelenmarter angeleitet werden, wenn sie systematisch von der Erkenntnis abgesperrt werden, daß die Offenbarung 45 Gottes für jeden Einzelnen sein eigenes Erlebnis sein muß, das durch keine Lehre über Gott ersetzt werden kann. Die Mißformen des Gebets, die wir in ihrem katholischen Gewande so oft abgewiesen haben, werden auch bei uns gepflegt, so lange verkannt wird, daß wir nur zu dem Gott beten können, der uns gegenwärtig ist. Gegenwärtig ist uns aber nur der Gott, den wir in unserem eigenen Leben gefunden haben. Das dürfen wir dem 50 Menschen getrost sagen, der von dem strömenden Leben der christlichen Überlieferung umfaßt und getragen ist. Für den, der außerhalb dieser geschichtlichen Bewegung steht, haben wir keine andere Hilfe, als daß wir ihn durch Erweisungen dienender Liebe hineinzuziehen suchen. Den aber, der darin steht, müssen wir dahin zu bringen suchen, daß er sich auf sich selbst besinnt. Denn die Offenbarung Gottes, die wirklich ihm gilt, ist etwas durchaus Indi- 55 viduelles. Gott ist ein Gott der Lebendigen. Innerhalb der christlichen Gemeinde aber ist dafür gesorgt, daß jeder, der in sich geht, doch aus ihrer Überlieferung die Offenbarung Gottes empfängt, die ihn im Innersten trifft. Zur Offenbarung Gottes wird ihm immer das ihm da entgegentretende von Gott genährte persönliche Leben, schließlich Jesus selbst. 60

Also das Gebet ist Anrede des Gottes, der jedem Menschen nur in einer von ihm selbst erlebten Offenbarung gegenwärtig ist. Es knüpft daher immer an solche Erlebnisse an. Indem sich der Mensch in der Erinnerung an diese Momente sammelt, kehrt er sich zu Gott. Es wäre doch aber etwas völlig Sinnloses, Gott anreden zu wollen, ohne daß man sich ihm zuwendet, und ohne daß man ihn gegenwärtig hat. Daß das Gebet, wie Luther sagt, eine Kunst ist, zeigt sich sogleich in den ersten Anfängen. Bei dem Versuch, zu beten, kann der Mensch etwas völlig Nichtiges treiben, wenn er nicht daran denkt, daß er nur den Gott anreden kann, der sich ihm selbst offenbart hat; oder wenn die Spuren dieser Offenbarung Gottes in ihm verschüttet sind.

Geht es recht bei dem Gebet zu, so erreicht es um so mehr den Charakter wirklicher Anrede Gottes, je mehr der Mensch erfahren hat, daß Gott ihm nahe gekommen ist. Wir sind aber im Innersten von Gott getroffen, wenn er sich uns enthüllt als persönliches Leben, von dem das unsere stammt, zu dem es emporgezogen wird in seinen sittlich klaren Idealen, und aus dem ihm die Lebenskraft eines unendlichen Vertrauens zufließt. Diese Offenbarung Gottes finden wir Christen in Jesus Christus. Unter dem Eindruck seiner Person merken wir, daß eine solche geistige Macht uns berührt. Wenn wir sie anreden, so reden wir den Vater an. Es bedarf dann keiner Belehrung mehr, daß Gott unser Vater sein wolle. Der Gott, dessen die Jünger unter der Gewalt der Person Jesu inne werden, ist ihnen väterliche Liebe und legt ihnen durch das, was er ihnen erweist, den wahren Sinn väterlicher Liebe aus. Aber unsere Erhebung zu dem wirklichen Gott können wir nie in einem einzigen Gedanken aussprechen und nicht in einem ungemischten Gefühl durchleben. Zieht das Vertrauen bei uns ein, daß Gott uns als Vater nahe ist, so überkommt uns zugleich die Ehrfurcht, in der uns bewußt wird, wie fern wir ihm sind. In seinem Frieden und seiner Kraft ist der Himmel, wir aber sind in Unruhe und Ohnmacht. Je näher er uns kommt, desto klarer wird uns, wie hoch er über uns ist. Wir sagen dann doch schließlich nicht: Vater unser, der du bei uns bist, sondern wir sprechen so, wie es Jesus seine Jünger gelehrt hat.

Daß er Gott anreden kann, ist für den Menschen Eingang in eine neue Wirklichkeit und Ausblick in eine unermeßliche Zukunft. Nichts kann ihm eine tiefere Freude geben als diese Atemzüge eines neuen Lebens. Insofern darf man mit Luther sagen, das Vaterunser, also jedes rechte christliche Gebet beginne mit Dank und Lob. Aber wenn die Anrede an Gott sich vollkommen entfaltet hat als Anrufen des Vaters im Himmel, wird das Gebet notwendig Bitte. Es giebt einen Glauben an Gott, bei welchem erst das Bewußtsein eines bestimmten irdischen Bedürfnisses den Menschen zur Bitte drängt. Bei dem Christen ist es nicht so. Bei ihm entsteht die Bitte schon daraus, daß er überhaupt Gottes innewird. Gott haben heißt für uns Gott suchen. Wenn es bei uns nie dahinkommt, daß das Verlangen nach Gott alles andere Begehren zurückdrängt, so haben wir den Gott, der sich in Christus offenbart, noch nicht gefunden. Wir haben erfahren, daß die Kraft dieses Geistes in dem Menschen, der unter seine Herrschaft gerät, die Ahnung unerschöpflichen Lebens entzündete. Dadurch werden wir unablässig zu ihm gezogen. Wenn auch oft tief verborgen, lebt doch die Sehnsucht, ihm in allen Beziehungen ihrer Existenz zu begegnen, in allen fort, denen einmal die Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi aufgegangen ist. Das soll der beständige Keim zur Bitte, das unablässige Gebet des Christen werden. Die ersten Bitten des Vaterunsers sprechen das aus. Sie sind nicht eine Erklärung des Christen, daß er Gottes Angelegenheiten für wichtiger halten wolle als seine eigenen. Sie sind der Ausdruck für die dringenste Angelegenheit des Christen selbst. Wir sind noch nicht Kinder Gottes, wenn wir nicht vor allem andern, was unser Herz gefangen nehmen will, nach der Nähe des Vaters verlangen. Aber um das zu können, müssen wir ihn kennen. Nun haben wir aber auch erfahren, daß der Geist, der uns davon überzeugt hat, daß er der Herr über alles sei, uns in einem einzigen besonderen Faktum völlig klar und überzeugend angesprochen hat. Wir erfahren daneben immer wieder, wie leicht die wundervolle Fülle dieser Welt uns Jesus Christus verhüllen oder zu einem unter vielen machen kann. Wir geraten in eine grenzenlose Nacht, wenn wir Gott im Unbestimmten suchen, sei es in unsern aus unbekannten Quellen empordringenden Gefühlen, sei es in der unendlichen Welt, und nicht bei dem einen, der uns zur Besinnung bringt und dadurch zur Heimkehr. Deshalb ist unser erstes Anliegen, daß uns der Name, in dem sich uns Gott geoffenbart hat, heilig sei, und daß uns damit die Thür zum Vater offen bleibe.

Jesus hat die stärksten Worte gebraucht, um den Seinen ans Herz zu legen, daß sie Gott so dringend wie möglich bitten sollen. Sie sollen fest überzeugt sein, daß der Vater sie hört und mit der Hilfe nicht säumen wird. Nur wenige Worte wie Mt 6, 31—34,

Lc 11, 13, sodann die Hinweisungen auf das Bitten in seinem Namen klingen wie eine Hemmung des Eifers im Bitten, indem sie zu einer Überlegung über Inhalt und Grund der Bitte anregen. Hat Jesus aber in der Regel ohne alle Einschränkung dringendes und zuversichtliches Bitten gefordert, so zeigt sich darin die Art aller Unterweisungen Jesu. Sie sind immer auf eine Selbstständigkeit berechnet, die unter seinem Einfluß heranreifen soll. Sie werden daher immer mißverstanden, wenn ein Mensch sich nach ihnen richten will, der noch nicht so beschaffen ist, daß er von sich selbst aus solche Worte sprechen könnte.

Jene Worte über das Gebet und seine Erhörung können so verstanden werden, als handele es sich um „die Nachgiebigkeit der spielenden Macht gegen die ebenso spielende Selbstsucht ihrer Lieblinge". Sie müssen sogar so verstanden werden, wenn ein Mensch auf sie hört, der von einem Verlangen nach Gott selbst nichts weiß. Da Christen eifrig bitten sollen, so meint er durch eifriges Bitten sich als Christ zu bewähren. Wenn ein solcher Christ um eine Änderung seiner äußeren Lage bittet, so würde es in den meisten Fällen nutzlos sein, ihm zu sagen, er bitte wie ein Heide und müsse seinen Sinn auf höhere Dinge richten. Ist sein Herz ganz von irdischer Sorge erfüllt, so kann sich auch nichts anderes in seinem Gebet finden. Es soll auch nicht anders sein. Denn er soll doch im Gebet die Wahrheit sagen. Also darf er gewiß nicht das, was andere bitten würden, als sein Gebet vorbringen, sondern seine eigenen Anliegen. Wir können sicher sein, daß wir damit die Meinung Jesu treffen. Nichts kann er mehr gehaßt haben als ein unaufrichtiges Gebet.

Aber wäre denn das ein aufrichtiges Gebet, das nichts weiter enthielte als erstens den brennenden Wunsch des Menschen, der sich an ein irdisches Ding heftet, und zweitens die durch ein energisches Wollen immer wieder aufgerichtete Vorstellung, es gebe eine Macht, die sich durch anhaltendes Bitten zur Erfüllung des Wunsches bewegen lasse? Offenbar würde der Mensch dabei nur scheinbar beten. Denn er wendet sich zwar angeblich an Gott. Aber die Vorstellung von Gott, die er dabei allein hat, ist nach ihrem ganzen Inhalt eine Erweiterung seines Wunsches. Er beschäftigt sich nur mit sich selbst. Der Kraft seines Begehrens traut er die Hilfe zu, Gott nicht. Sein Gebet ist nicht ein Anrufen Gottes, sondern ein Versuch, aus sich selbst etwas zu machen, was er nicht ist und nicht sein kann. So kommen alle, die der Mahnung Jesu zur dringenden Bitte äußerlich folgen wollen, zu einer Selbstpeinigung, durch die sie innerlich um so mehr ruiniert werden, je mehr sie sich durch den Gang der Dinge von einem Erfolg ihrer Bemühungen überzeugen lassen. Bei den Jüngern Jesu soll die Bitte mit der vollen Zuversicht der Erhörung verbunden sein. Es ist ein Vorrecht der Kinder Gottes, davon durchdrungen zu sein, der Vater höre sie allezeit, und werde in seinem Wirken durch ihre Bitten bestimmt. Aber wenn ein Mensch den Zweifel an dem Erfolg nur durch den Wunsch unterdrückt, die Bitte auf solche Weise wirksam zu machen, so ist das kein christliches Gebet, sondern Zauberei.

Ebensowenig kommt ein wirkliches Gebet dadurch zu stande, daß man die Worte Jesu zu befolgen sucht, in denen er die Zuversicht der Bitte einschränkt. Für den Menschen, der sich nicht in der innern Verfassung befindet, die sich in diesen Worten ausdrückt, muß es unfaßlich sein, wie man ernstlich bitten könne, wenn man sich sagt, daß der Vater im Himmel auch ohne unser Bitten unser Bedürfnis kennt und berücksichtigt; oder wenn man mit der Bitte die Bereitschaft zum Verzicht aussprechen soll. Diese Worte Jesu lassen jeden ratlos, der sie nur als Vorschriften nimmt, die er befolgen möchte, und nicht verstehen kann, daß sie der Ausdruck von Erfahrungen sind, die in dem wahrhaftigen Gebet gemacht werden.

Ueber alle diese Schwierigkeiten sind wir hinweg, wenn wir zu der Zahl derer gehören, zu denen Jesus solche Worte geredet hat. Sind uns unter seiner Macht die Augen dafür aufgegangen, daß das Wirkende in allem Wirklichen ein persönliches Leben ist, das selbst jenseits unserer Bedrängnisse steht, aber uns mit väterlicher Liebe umgiebt: so sehnen wir uns nach diesem Gott. Dieses Verlangen ist das wahrhaft lebendige in uns, es zu entwickeln unsere einzige und unerschöpfliche Aufgabe. Mit jeder Situation, die wir mit Bewußtsein durchleben, sollen wir so ins Reine zu kommen suchen, daß wir diesen Gott in ihr finden und seine Verheißungen vernehmen. Erst wenn wir aus eigener Erfahrung dieses Anklopfen bei Gott kennen, das beständig sein kann, dieses Gebet, das unablässig sein kann, werden wir uns in allen anderen Formen des christlichen Gebets zurecht finden können. Wir verstehen dann die von der vollen Zuversicht der Erhörung durchdrungene Bitte um äußere Dinge, die sich doch mit der Bereitschaft zum Verzicht verbindet. Ein Mensch, der so zu Gott steht, kann sich bisweilen so bedrängt fühlen, daß

nur Schmerz und Sorge, aber nicht die Freude an der Allmacht Gottes in ihm aufkommt. Dann kann er nicht anders, als um eine Änderung der Verhältnisse zu bitten, die er als eine Schranke zwischen ihm und Gott empfindet. Es wäre dann nicht richtig, wenn er nur im allgemeinen bitten wollte, er möchte wieder die Nähe Gottes merken dürfen 5 und Kraft von Oben empfangen. So lange es ihm vollkommen deutlich ist, daß diese bestimmte Not ihn von Gott scheidet und ihn innerlich lähmt, muß er das, wonach er unzweifelhaft im Stillen verlangt, auch in seiner Bitte laut werden lassen. Da er die unzweifelhafte Erweisung der väterlichen Liebe Gottes erfahren hat, so kann er auch nicht zweifeln, daß für Gott dieses Suchen seines Kindes die Richtung darstellt, in der er 10 die Weltentwickelung weiter führt. Um eines Gebetes willen, daß sich nicht im Irdischen verliert, sondern wirklich zu ihm empordringt, läßt Gott etwas Bestimmtes geschehen. Den in die Zukunft drängenden Trieb der Weltentwickelung hat Gott in das auf ihn gerichtete Verlangen seiner Kinder gelegt, also in ihre sittliche Arbeit und ihr Gebet.

Aber dasselbe Gebet, in dem sich die volle Zuversicht der Erhörung ausspricht, 15 kann bei dem Christen eine Wendung nehmen, worin er selbst zwar die Erfüllung der Bitte sieht, worin aber ein anderer, der das Gebet nur von außen kennt und es selbst vielleicht als einen Versuch zum Zaubern unternehmen möchte, nur ein Scheitern des Versuchs erblicken kann. Obgleich der Christ die Not, die ihn zur Bitte treibt, als eine Schranke zwischen Gott und ihm empfindet, so ist er doch eben in dem Vertrauen, daß 20 Gott ihn hört, mit ihm verbunden geblieben. Aus diesem Bewußtsein der Gegenwart Gottes kann während des Gebetes die Erkenntnis entstehen, daß Gottes guter und gnädiger Wille auch in der Not ist, gegen die der gesunde Trieb nach Wohlsein sich auflehnte. Dann ist durch Gottes Einwirkung die Bereitschaft zum Verzicht auf das Erbetene und zugleich die Kraft zum Überwinden in dem Christen erzeugt. Dann kann es also dahin 25 kommen, daß die stürmische Bitte in der Stille vor Gott verklingt! Es muß aber, wenn dieser Punkt ins Auge gefaßt wird, etwas anderes um so bestimmter ausgesprochen werden, was leider in meinem Buche „der Verkehr des Christen mit Gott" 3. Aufl. S. 280 bis 281 nicht ausgesprochen ist. Eine solche christliche Ergebung kann nur dann in uns entstehen, wenn durch unser Gebet von Anfang bis zu Ende als das rechte Lebensblut die 30 Zuversicht strömt, daß der Vater, der sich uns offenbart hat, durch unsere Bitte sich bewegen läßt, dem Weltlauf eine neue Zukunft zu öffnen.

Die in neuerer Zeit viel verhandelte Frage, ob das christliche Gebet in erster Linie Dank oder Bitte sei, ist falsch gestellt. Denn eine Bitte an Gott, die nicht Dank wäre, also nicht im tiefsten Grunde den Sinn hätte, ihm zu sagen, daß man von ihm nicht 35 lassen wolle, wäre kein christliches Gebet, sondern Zauberei. Und ein Dank, der nicht Bitte wäre, hätte überhaupt keinen Sinn. Denn dadurch allein danken wir dem Wohlthäter, daß wir ihn merken lassen, es sei uns an seiner Person, d. h. an der Gemeinschaft mit ihm etwas gelegen. Indem wir ihn aber das merken lassen, bitten wir ihn.

Dagegen ist in der Gegenwart die Frage dringend und unabweisbar, ob Gott um 40 unserer Gebete willen etwas geschehen läßt, was sonst nicht geschehen wäre. In den letzten drei Jahrhunderten hat das klarer werdende Bewußtsein von der nachweisbaren Wirklichkeit, in der wir stehen, den Glauben an eine solche Erhörbarkeit des Gebetes aufs Tiefste erschüttert. Gerade die beiden Männer, die unserm Jahrhundert wohl das reichste Bild christlichen Lebens in ihren Predigten gegeben haben, Schleiermacher und Fr. W. Robertson, 45 sind nie darüber hinweggekommen, daß die Gesetzmäßigkeit alles nachweisbar Wirklichen, die innere Unendlichkeit, die das kleinste Ereignis in seiner Bedingtheit durch alle anderen hat, es unmöglich mache, daß der Weltlauf sich deshalb ändere, weil ein Mensch sich in das Schicksal nicht ergeben will, das sich aus den Verhältnissen der gegenwärtigen Weltlage zusammenwebt, vgl. Schleiermacher, Predigten Bd I, S. 32, 34, 35, Bd III, S. 66 bis 50 67; und Fr. W. Robertson, Sermons, Leipzig 1866 Vol. IV, 25. In diesen Predigten der großen Männer finden sich einige der tiefsten Worte, die je über das Gebet gesprochen sind. Aber was sie über die Erhörbarkeit der Bitte sagen, zeigt, wie schwer es dem christlichen Glauben geworden ist, in der durch die Entstehung der Wissenschaft geschaffenen geistigen Situation sich ungetrübt zu behaupten. Wenn sich bei uns die Vorstellung fest55 setzt, daß unser Gebet zwar uns selbst erwärmen könne, aber außer uns alles in seinem früheren Gang lasse, so muß die Energie des Glaubens da, wo sie sich am unmittelbarsten äußern soll, gelähmt werden. Gewiß soll unser Glaube uns selbst neu machen. Aber die Kraft, den Menschen auf eine höhere Lebensstufe zu heben, hat der Glaube nur dann, wenn er sich ungehindert zu der Zuversicht entwickelt, daß sein verborgener Verkehr mit 60 dem jenseitigen Gott der Wirklichkeit gegenüber, die wir leiden müssen, eine Macht ist.

Vielleicht dürfen wir annehmen, daß in dieser Beziehung sich eine Wendung der Denkweise vorbereitet, die dem Glauben eine Fessel, die er lange getragen hat, abnehmen wird.

Für uns hat der Grundgedanke der Wissenschaft, der Gedanke der Naturordnung nicht mehr eine so hohe Bedeutung wie für Schleiermacher und die Theologen, in denen sich seine geistige Haltung fortsetzte. Diese Männer haben einen gewaltigen Eindruck von der religiös befreienden Macht jener Erkenntnis empfangen. Vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus wird man es als ihren geschichtlichen Beruf anzusehen haben, daß sie der christlichen Gemeinde in dem durch die Wissenschaft bestimmten geistigen Leben Raum schafften. Das konnten sie, weil sie an sich selbst erfuhren, daß die Wahrheit der Wissenschaft, die so viele fromme Herzen ängstigte, ihrem Glauben eine Befreiung und Bereicherung brachte. Die Wirklichkeit, in der wir arbeiten, denken wir notwendig als einen gesetzmäßigen Zusammenhang von Dingen und Ereignissen oder als Natur. Sobald das klar wird, ist es mit dem angeblich frommen Spiel, das Gebet als Arbeitsmittel zu benutzen, vorbei. Wie sie sich freuten, die Last dieses Kultus los zu werden, ist aus den Worten jener Männer deutlich zu hören. Sie durften sich aber dessen freuen, weil sie daneben das Gebet als einen wirklichen Verkehr mit Gott festhalten konnten. Was für andere wie eine Einschränkung des Gebetes aussah, wurde daher für sie eine Wiederherstellung des Gebetes zu seiner ursprünglichen Art und Macht. Aber schließlich ist dann doch der Gedanke der Natur, dem sie eine religiöse Befreiung verdankten, für sie zu einem Hemmnis geworden. Hingenommen von seiner Wahrheit und seiner religiösen Bedeutung, sind sie dem Gedanken der Natur auch da gefolgt, wo es galt, für unser Verhältnis zu Gott die Worte zu finden, die seiner Offenbarung entsprechen. Daher ist bei ihnen die Vorstellung verkümmert, daß das Gebet des Christen, wenn es wirklich ein Suchen und Finden Gottes ist, allerdings in der von Gott geleiteten Welt als eine die Zukunft gestaltende Macht wirken muß.

Hat ein persönliches Leben, das sich uns offenbart hat, so auf uns gewirkt, daß wir ihm uns selbst anvertrauen und ihm die Macht über alles zutrauen, so hat sich für unsere persönliche Überzeugung eine von der Natur unterschiedene Wirklichkeit eröffnet. Wir meinen es zu erleben, wie wir zu dieser Wirklichkeit, die jenseit der Natur liegt, den Zugang finden. Durch sittliche Arbeit und durch wahrhaftiges Gebet, das wirklich Gott selbst sucht, kommen wir ihm näher. Aber eben diese Vorstellung, in der sich das Leben unseres Glaubens vollzieht, die Vorstellung, daß Gott uns aufthut, wenn wir anklopfen, oder daß wir ihm näher kommen durch unser Gebet, wird aufgelöst, wenn wir die Erhörbarkeit einer Bitte für unmöglich halten, die auf die Änderung einer Situation geht, damit eine Schranke zwischen uns und Gott überwunden werde. Wer das für unmöglich hält, ist eben damit im Innersten von Gott geschieden. Denn Gott ist ihm dann nicht mehr der persönliche Geist, der ihm antwortet, und dem er etwas bedeutet, sondern die unveränderliche Kraft der Ordnung, die sich in dem gegenwärtig Wirklichen darstellt. Wir fangen an, die Religion selbst für Illusion zu halten, wenn wir uns der Meinung überlassen, es sei unmöglich, daß Gott um unserer Bitte willen die Wirklichkeit, in der wir gegenwärtig stehen, ändere. Denn die Auskunft hält nicht lange vor, daß Gott sich in unserer inneren Entwickelung als der lebendige erweise, während unsere äußeren Schicksale die unveränderlichen Ergebnisse des Naturzusammenhangs seien. Erstens haben wir kein Recht, psychische Vorgänge in einen solchen Gegensatz zur Natur zu stellen. Die gesamte Wirklichkeit, auf die wir zurückblicken können, erhält für unser Bewußtsein nur dadurch die Festigkeit des zweifellos Wirklichen, daß wir den Gedanken der Naturordnung darauf anwenden. Das gilt von psychischen Erscheinungen nicht minder wie von räumlichen. Wenn also der Gedanke der Natur an der Überzeugung hindern soll, daß ein Gott, der auf unsere Bitten hört, unsere Schicksale in unserm äußeren Ergehen gestalte, so müßten wir auch in Bezug auf unser inneres Geschick die Vorstellung des religiösen Glaubens fahren lassen. Zweitens wird unvermeidlich der aus solchem Grunde auf das innere Leben beschränkte Erfolg des Gebetes uns nicht als ein Werk Gottes erscheinen, durch das er auf unsere Bitte antwortet, sondern als die direkte Wirkung des Gebetes in dem Zusammenhang unserer inneren Zustände. Daß diese Auffassung möglich ist, leugnen wir nicht; aber daß das nicht die Vorstellung ist, in der sich das Gebet selbst als Anrede an den als gegenwärtig gedachten Gott bewegt, ist ebenso klar.

Der Gedanke der Natur wird immer die Kraft haben, die Zuversichtlichkeit des scheinbaren Gebetes zu erschüttern, das ein bloßer Ausdruck menschlicher Wünsche ist. Gegen das wirkliche Gebet, das Ergriffenheit von Gott und Verlangen nach Gott ist, vermag er nichts. Denn in diesem kann der Gedanke der Natur oder der durchgängigen Gesetz-

mäßigkeit des nachweisbar Wirklichen jederzeit Raum finden. Es wird nur behauptet, daß wir in diesem Gedanken nicht die ganze Wirklichkeit vorstellen, sondern nur die nachweisbare oder den Sinnen faßbare. Von dieser Natur wird ferner behauptet, daß sie, das räumlich und zeitlich Grenzenlose, die Schöpfung eines Gottes ist, dessen Wirklichkeit niemandem nachgewiesen werden kann, aber von denen erlebt wird, denen er sich offenbart. Es darf kein Versuch gemacht werden, diese Behauptungen zu beweisen. Aber es bedarf keines Beweises, daß jeder, der auf dem Standpunkt dieser Behauptungen steht, bei voller Anerkennung des Gedankens der Natur an die Erhörung seiner Bitten glauben kann. Er wird es, sofern er auf Grund der von ihm selbst erlebten Offenbarung überzeugt sein kann, daß Gott zu ihm mit väterlicher Liebe steht. Denn dann muß er sich sagen, daß die gesamte Wirklichkeit, die er leiden muß, ihm dazu dienen soll, daß er mit dem Gott inniger verbunden werde, den er leugnen kann. Dann ist ihm auch der Gedanke erreichbar, daß sinnlich faßbare Ereignisse geschehen infolge seiner Bitte als eine Antwort Gottes auf sein Verlangen nach ihm. In dieser Zuversicht braucht uns die Erinnerung an die grenzenlose Bedingtheit alles nachweisbaren Geschehens nicht zu stören. Das soll uns vielmehr darauf hinweisen, daß Gott als der Allmächtige jedes seiner Wunder durch die Welt thut, die für ihn ein Ganzes ist, während wir in ihr als in einem Grenzenlosen stehen.

Die Wissenschaft kann uns daher das Gebet nicht verwehren oder verkümmern. Ihre Erkenntnis kann nur dazu dienen, uns den inneren Vorgang des Gebetes zu bereichern. Denn es wird uns leichter, den Gedanken der überweltlichen Macht Gottes durchzuführen, wenn uns der Gedanke der Natur in seiner unausweichlichen Wahrheit gegenwärtig ist. Wir können beten, wenn der jenseitige Gott sich uns selbst in einem individuellen Erlebnis offenbart hat. Wir beten wirklich, wenn wir Gott anreden, um ihm selbst näher zu kommen. Diesem wirklichen Gebet, in dem sich die verborgene Tendenz aller sittlichen Arbeit ausspricht, hat Gott die Macht gegeben, dem Menschen und der Welt die Zukunft zu gestalten. Alle menschlichen Bemühungen, die nicht die Tendenz zu dem wahrhaftigen Gebet haben, lassen im Grunde alles beim Alten. Das machtvolle Gebet ist aber nie der energische und immer wiederholte Wunsch, eine bestimmte Änderung irdischer Verhältnisse durchzusetzen, sondern das Verlangen nach Gott. In dieses Verlangen werden gerade dann, wenn es aufrichtig ist, Bitten um bestimmte irdische Dinge verflochten. Denn je mehr wir im Gedanken an Gott zur Selbstbesinnung kommen, desto deutlicher wird uns, wie viele Sorgen und Aufgaben uns so in Anspruch nehmen, daß wir uns dadurch zunächst von Gott geschieden fühlen.

Aber wir können es uns nicht ernst genug sagen, daß wir das alles nur dann zu einem wirklichen und wirksamen Gebet zusammenfassen, wenn es aufgenommen wird in das Trachten nach dem Einen, daß Gott uns aufthue und uns erquicken möge, indem er in uns mächtig wird. Wer diese Erquickung nicht kennt, kann noch nicht christlich beten. Kähler (in der reichhaltigsten Ausführung über das Gebet, die wir besitzen) erinnert daran, Jesus habe gewiß nicht vorschreiben wollen, daß das Gebet seiner Jünger immer mit den ersten Bitten des Vaterunsers beginnen solle (Dogmatische Zeitfragen 1. Heft 1898 S. 202–205, vgl. aber auch hier die Einschränkung „Und doch, zum Gebete wird die Not um die sittliche Ohnmacht und um das böse Gewissen keinem, der nicht zu dem zu kommen weiß, der zu uns in seinem Reich und in seinem Namen kommt und uns dadurch über die Not der Brotsorge hinaushebt, während die andere Not zur schwersten wird"). Ohne Zweifel hat Jesus den Seinen nie Gebote zu dem Zwecke gegeben, daß sie sich nicht mehr selbst zu fragen brauchten, was sie in jedem Moment zu thun hätten. Denn er hat unser Leben nicht einengen, sondern erlösen wollen. Für die individuelle Bethätigung läßt auch das Vaterunser weiten Raum. Aber es soll doch Menschen, die beten können, von den Irrtümern einer überlieferten Gebetspraxis befreien, indem es ihnen die Art des rechten Gebets deutlich macht. An dem falschen Gebet rügt Jesus, daß es unwahr ist. Es ist gar nicht wirkliche Anrede Gottes. Der Mensch ist dabei auf Anderes gerichtet, Gott selbst sucht er nicht. Die entgegengesetzte Art des rechten Gebetes ist im Vaterunser nur dadurch angedeutet, daß die ersten Bitten voranstehen. Es ist nun freilich nicht nötig, daß sie in jedem Gebet eines Christen in Worten voranstehen oder überhaupt ausgesprochen werden. Aber alle anderen Bitten, auch die folgenden des Vaterunsers sind nur dann wirkliches Gebet, wenn eben in ihnen jene ersten laut werden.

Wenn wir es uns nicht nehmen lassen, daß das Gebet des Christen, der sich durch viele Hemmnisse zu Gott durchkämpfen muß, leer wird, wenn er nicht um irdische Dinge zu bitten wagt, so müssen wir um so ernstlicher uns selbst sagen, daß wir überhaupt nicht

beten, wenn nicht alle unsere Bitten den Sinn des Verlangens haben, daß Gott in uns herrsche. Es ist nicht richtig, wenn wir den strengen Ernst dieser Wahrheit verdecken aus Rücksicht auf die Schwachen. Wenn sie nicht die Wahrheit hören, werden sie immer schwächer. Das stärkste Hindernis des Gebets unter uns ist nicht der Naturalismus sondern unsere Geneigheit, sogenannte kindliche Bitten bei uns und andern als wirkliche Gebete gelten zu lassen, obgleich in ihnen kein Trachten nach dem Reiche Gottes ist. In der christlichen Gemeinde hält man nicht mit der Zumutung zurück, Gedanken zu bekennen, die nur ein reich entwickelter Glaube haben kann. Wie man auch über diese Praxis denken mag, so sollten doch darin alle einig sein, daß es sinnlos ist, daneben den Schwachen das Einfachste vorzuenthalten, was es heiße, sich nach Gott selbst sehnen, und daß darin allein das wirkliche und wirksame Gebet anfange und endige. **W. Herrmann.**

Gebet des Herrn s. Vater unser.

Gebet im Alten Testamente. — Keil, Handbuch der bibl. Archäologie[2] 362 ff.; Benzinger, Hebräische Archäologie 462 ff.; Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie 2, 259 ff.; Handwörterbuch des biblischen Alterthums[2], 1, 484 ff.; Smend, Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte 351.

Das Gebet begegnet uns im AT häufig mit anderen religiösen Handlungen verbunden, z. B. mit Opfern, mit Gelübden (s. d. A.), mit Fasten (s. d. A. Bd. V, 768, 19), mit Trauerceremonien wie Zerreißen der Kleider, Anlegung von Trauergewand (Esr 9, 5; Jud 4, 12) u. s. w. Hier haben wir aber das Gebet an und für sich und daneben nur das äußere Verhalten beim gewöhnlichen Gebete zu betrachten.

„Beten“ heißt im Hebräischen עתר oder הֶעְתִּיר, ein Verbum, das im Arabischen „opfern“ bedeutet, und also von Anfang an kultische Bedeutung gehabt hat. Es findet sich in den älteren Quellen des Pentateuchs und Ri 13, 8, aber auch Hi 22, 27; 33, 26 (vgl. das Niphal, das „erhören“ bedeutet, in der Chronik). Häufiger ist der Ausdruck הִתְפַּלֵּל (von einer Wzl. פלל spalten, wonach Wellhausen unter Hinweis auf 1 Kg 18, 28 „Einschnitte machen“ als Grundbedeutung vermutet; vgl. כלה im Syrischen). Es findet sich, wie das entsprechende Substantivum תְּפִלָּה, sowohl in älteren als in jüngeren Schriften. Die Inbrunst des Gebetes wird durch die Redensart: seine Seele (1 Sa 1, 15; Ps 42, 5) oder sein Herz (Ps 62, 9; Thr 2, 19) oder seine Klage (Ps 102, 1; 142, 3) ausschütten (שׁפך) ausgedrückt. Das laute Anrufen Gottes heißt קרא oder stärker זעק.

Bestimmte äußere Ceremonien oder Körperbewegungen beim Gebete, wie bei den späteren Juden und den Muhammedanern, sind im AT nicht vorgeschrieben. Namentlich läßt sich die spätere, durch eine massive Auffassung von Ex 13, 16; Dt 6, 8; 11, 8 hervorgerufene Benutzung der Totaphoth oder Tephillin in den alttestamentlichen Schriften nicht nachweisen. Der Betende stand beim Gebete, 1 Sa 1, 26; 1 Kg 8, 22; Jer 18, 20, oder er kniete 1 Kg 8, 54; Esr 9, 5; Jes 45, 23; Da 6, 11, oder er warf sich zur Erde, wie der Unterthan vor seinem Könige, Gen 24, 26; 1 Sa 1, 15; Neh 8, 6, vgl. auch die eigentümliche Stellung Eljas 1 Kg 18, 42. Die ausgebreiteten Hände, die die Unbeflecktheit des Betenden ausdrücken sollten, erhob man gen Himmel Jes 1, 15; Ex 9, 29; 17, 11; 1 Kg 8, 22; Esr 9, 5; Thr 2, 19, oder zum Heiligtum Ps 28, 2; 134, 2. Ein Gebet konnte als die freieste Äußerung des religiösen Lebens überall verrichtet werden, Gen 24, 26; Esr 9, 5 ff.; aber natürlich war das Heiligtum der besonders geeignete Ort 1 Sa 1, 9; Jes 1, 15, vgl. 2 Sa 12, 16. Schon in alten Zeiten begleitete das Gebet das dargebrachte Opfer, Gen 12, 8; 26, 25, vgl. Spr 15, 8; später wird das Gebet ausdrücklich als integrierender Bestandteil des täglichen Gottesdienstes erwähnt, teils als Funktion der Leviten 1 Chr 23, 30, teils als Mitwirkung des Volkes Si 50, 17 ff., vgl. Ps 5, 8. Für die private Andacht benutzte man in späteren Zeiten gern die einsamen und ungestörten Räume der Obergemächer auf dem Dache, Da 6, 11; Tob 3, 12, vgl. Jud 8, 12. Wie man im Heiligtume sein Angesicht gegen das eigentliche Tempelgebäude richtete Ps 5, 8; Si 51, 14; Ps 28, 2; 134, 2, so wandte, wer von Jerusalem entfernt war, sein Angesicht beim Gebete nach der heiligen Stadt und dem Tempel 1 Kg 8, 38; 2 Chr 6, 34; 6, 11 (vgl. die Kibla der Muhammedaner). Von bestimmten Gebetszeiten (dreimal täglich) hören wir erst Da 6, 11, während Ps 55, 18 wohl nur eine rhythmische Umschreibung des Begriffes: unaufhörlich, enthält.

Das Gebet wird im AT als eine so selbstverständliche Äußerungsform des religiösen Lebens betrachtet, daß es nirgends als Gebot auftritt. Ebenso wenig wird die Wortform

vorgeschrieben, sondern der Inspiration des Augenblicks überlassen. Formulierte Gebete, wie das bei der Darbringung der Erstlinge zu sprechende Dt 26, 5ff. — eigentlich ein in Gebetsform ausklingendes Bekenntnis — sind äußerst selten. Dagegen gewannen die im Psalter enthaltenen Gebete als Gemeindelieder natürlich bleibende Bedeutung. Das Gebet wird durch die verschiedensten Stimmungen hervorgerufen. Es kann ein Ausdruck des Dankes für empfangene Gaben sein, vgl. Gen 32, 11; Dt 26, 5ff.; 2 Sa 7, 18; häufiger aber drückt es ein Bitten aus, sei es um äußeres Wohlergehen, Errettung aus der Not, Sündenvergebung oder wie z. B. Si 51, 13ff. um Weisheit. Häufig berührt es sich mit dem Segen oder dem Fluch, hat aber nicht dieselbe selbstverständliche objektive Giltigkeit wie diese Formen. Es bezieht sich bald auf das Heil des ganzen Volkes oder der Gemeinde, z. B. 1 Kg 8, 23ff.; Jes 63, 15; Da 3, 4ff; Esr 9, 6ff., bald auf rein persönliche Verhältnisse, z. B. Gen 25, 21; Ri 13, 8; 1 Sa 1, 10ff. Eine hervorragende Bedeutung hat das Gebet eines Propheten, wenn es sich auf die Erfüllung des göttlichen Wortes und die Manifestationen des wahren Gottes bezieht, z. B. 1 Kg 18, 36ff. Vor allem ist Jeremias in dieser Beziehung das große Vorbild, wenn er auch öfters offen mitteilt, wie sein ungeduldiges Gebet von Gott mit einem ermahnenden Hinweis auf die Erhabenheit des göttlichen Ratschlusses beantwortet worden ist, vgl. Jer 12, 1ff.; 15, 15ff. Wie Jeremias' Beispiel in dieser Beziehung befruchtend gewirkt hat, lehren die Psalmen, die zum größten Teile in Bitten um eine entscheidende Selbstoffenbarung Gottes bestehen. Endlich ist noch an die im AT häufig auftretende Fürbitte zu erinnern, die von solchen Männern, die Gott nahe stehen und bei ihm Gehör finden, eingelegt wird. Auch für diesen Begriff werden die Verba עתר und התפלל, meistens in Verbindung mit der Präposition בעד, gebraucht. So legt Abraham als Prophet Fürbitte für andere ein, Gen 18, 23ff.; 20, 7. Hiob rettet seine Freunde durch seine Fürbitte, Hi 42, 8. Mose und Ahron beten für Pharao Ex 8, 4ff. Moses betet für Ahron Dt 9, 20 und für das Volk Ex 17, 11. 32, 32; Nu 11, 2. Ebenso Samuel 1 Sa 7, 9 und die späteren Propheten Am 7, 2. 5; Jer 18, 20, vgl. das Verbot Jer 7, 16. 11, 14. Als besonders hervorragende Fürbitter werden Jer 15, 1 Mose und Samuel genannt, vgl. Ps 99, 6.

Wie tief und innig das Gebet der israelitischen Frommen sein konnte, zeigt schon die Erzählung 1 Sa 1, 12ff., wo Eli glaubt, daß die im Gebete versunkene Hanna trunken sei. Vgl. auch die Auffassung des Ringkampfes Jakobs, die wenigstens Ho 12, 5 deutlich vorliegt. Aus späteren Zeiten haben wir häufig den Wortlaut der Gebete vor uns (vgl. 1 Kg 8, 23ff.; Jes 63, 15ff.; Esr 9, 6ff.; Da 9, 4ff., die angeführten Stellen aus Jeremias und die Psalmen) und können daraus ersehen, mit welcher Kraft und Reinheit die alttestamentlichen Frommen gebetet haben. Erst in den späteren nachexilischen Zeiten begann man das Gebet als eine verdienstliche Leistung oder Übung zu betrachten (vgl. z. B. To 12, 8: etwas Gutes ist Gebet mit Fasten und Barmherzigkeit und Gerechtigkeit), was dann im Pharisäismus weiter entwickelt wurde (s. d. A. Gottesdienst der Synagoge).

F. Buhl.

Gebetsriemen s. Phylakterien.

Gebetsstunden s. Bd III S. 393, 51ff.

Gebetsverbindungen s. Bd III S. 434, 25ff.

Gebetsverhör. Litteratur: H. F. Jakobson: 1. Ueber die sogenannten Gebetverhöre in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1855, H. 43—45; 2. Das ev. Kirchenrecht des Preußischen Staates, Abtl. II S. 608 (Halle 1866).

Seitdem die christliche Kirche sich zu einer objektiven, organisierten Institution gestaltet hat, ist die Aufnahme in ihre Gemeinschaft nicht bloß an die Zustimmung der sie Begehrenden zum Evangelium, sondern auch an die Aneignung gewisser formularischer Bezeugungen des kirchlichen Glaubenslebens von seiten derselben geknüpft worden. Die Kirche ist ferner, so lange und soweit sie eine vormundschaftliche Pädagogie über das Leben des christlichen Volkes auszuüben vermocht hat, ebensowohl darauf bedacht gewesen, durch Predigt, Unterricht und Seelsorge auf die Bewahrung, Befestigung und Entwickelung der Heilserkenntnis in demselben hinzuwirken, als auch durch Prüfungen von dem Erfolg dieser Thätigkeiten sich zu überzeugen und von ihrem Ergebnis die Zulassung zu kirchlichen Ehrenstellungen und Segnungen, ja auch wohl die Spendung der Sakramente abhängig zu machen.

Derartigen Prüfungen wurden im Mittelalter die Paten unterworfen. Sie mußten sich darüber ausweisen, daß sie sich wenigstens das Symbolum und das Vater-Unser angeeignet hätten (vgl. Hartzheim, Concilia Germaniae, T. I, fol. 74; MG SS I p. 87, 88, 106). Objekt der Prüfung waren ferner die Beichtenden, denn die Beichte diente auch den Zwecken des kirchlichen Unterrichts. Daß auch die Brautpaare sich einer kirchlichen Prüfung unterziehen sollten, war eine Forderung, die zuerst auf lutherischem Gebiet erhoben und durchgesetzt wurde (vgl. Kliefoth, Liturg. Abhandl., Bd I, I. 2. Aufl. S. 122). Die Entstehung dieser Institution des Brautexamens scheint zwiefach bedingt gewesen zu sein; einmal hatte sie eine Voraussetzung in der Sitte, die Eheschließung mit vorhergehender oder nachfolgender Kommunionfeier, also auch mit der Beichte, zu verbinden, sodann war sie durch die Prüfung der zu schließenden Ehen in Beziehung auf ihre sittlich-rechtliche Zulässigkeit vorbereitet. Diese beiden Vorbedingungen des Brautexamens lassen sich schon in der alten Kirche aufweisen. Ferner schreiben die protestantischen Kirchenordnungen von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an vor, daß die Jugend und das Gesinde öffentlich geprüft werden sollen. Und diese Verhöre sind keineswegs identisch mit den Katechismusprüfungen der Konfirmation. Die Pommersche KO von 1563 bestimmt dazu in jedem Vierteljahr einen Sonntag Nachmittag (Richter II, 235). Nach der Brandenburger Agende von 1572 sollen die Pfarrer oder Küster auf den Dörfern alle Sonntage um 12 Uhr den Katechismus den Leuten in der Kirche vorlesen und zuweilen von einem oder mehr, was sie darinnen studieret, erforschen (a. a. O. 348). Ähnlich äußert sich die brandenburgische Visitations- und Konsistorial-Ordnung von 1573 (a. a. O. S. 364). Die kursächsische KO von 1580 setzt zu diesen Prüfungen die Fasten-Sonntage fest (a. a. O. 435). Diese katechetischen Institutionen vernichtete der dreißigjährige Krieg. Und nicht leicht konnten sie nach Rückkehr des Friedens wieder hergestellt werden. In Sachsen waren es nur die Fastenexamina, die beobachtet wurden. „Das Volk fürchtete sich allezeit sehr davor, denn es wußte wenig, und die Prediger waren zum Teil selbst darinnen ungeübt und fragten oft hohe, auch ungereimte Dinge" (Gerber, Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen, Dresden und Leipzig 1732, S. 647). Es war vor allem der Pietismus, der diese Katechisationen neu belebte. „Als in Dresden der selige Herr D. Spener seine Examina anfing, so kamen viel erwachsene Cavaliers, auch Dames hinein, es mit anzuhören, schickten aber auch junge Herren und Fräuleins mit hin, daß sie sich mußten examinieren lassen, wie mir denn dieses von einem großen Staatsminister erzählet worden, daß er auch dazumal mit dabei gewesen und von Herrn D. Spenern gefraget worden" (Gerber a. a. O., S. 657).

Endlich gehören hierhin auch Prüfungen, die von den Pfarrern in den einzelnen Häusern mit den Gliedern derselben abgehalten wurden. Freilich ist diese katechetische Institution nur sehr vereinzelt zur Entwickelung gelangt. Wir finden sie als alten Brauch in Rostock, wo jeder Diakonus, gewöhnlich der zuletzt ins Amt gekommene, an jedem Jahresanfang gehalten war, jedes einzelne Haus zu besuchen, die Hausleute zusammenzurufen und zu fragen, welche Fortschritte sie im Christentum im letzten Jahre gemacht, die Trägen zu tadeln, zu fragen, ob Zwist in der Ehe u. s. w. Und der Superintendent in Lüneburg, Wilh. Scharff („Die lünische Regierung, vorstellend die Pflichten des Predigers und seiner Zuhörer", 1696) berichtet, daß er zu jedem Hausvater in sein Haus komme und sich mit ihm, wie auch mit Kindern und Gesinde, bespreche. „Dann lieset auf mein Begehren gewöhnlich ein jeder nach geendigtem Gebet auch seine Lektion aus der hl. Schrift her, und zwar vom Kleinsten an bis zu dem Größesten, daraus dann nötige Fragen formiret werden, damit ein jeder seine Lektion, und was ihm seiner Christenpflicht nach obliegt, wohl verstehen möge: worauf auch die Prüfungen angestellet werden, ob die Kinder, Knechte und Mägde dem Worte des Herrn sich gemäß bezeigen. Hat man mit Vater und Mutter in specie zu reden, so müssen die Kinder und Gesinde indes abtreten, und wird alles nachmalen mit einem Gebet, wenn die Vermahnung, ja auch etwa die Verwarnung geschehen, beschlossen". Freilich ist es fraglich, ob Scharff hier schlechthin aus eigener Initiative handelte, oder ob eine wenn auch nicht gesetzlich fixierte Sitte von ihm befestigt wurde, da er erklärte: „Es ist zwar nicht ohne, daß mir niemand eigentlich befohlen, Haussuchungen anzustellen, aber ich weiß gewiß, daß es Gottes Wort gemäß" (vgl. Tholuck, Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts, zweite Abteilung, Berlin 1862, S. 103—104).

Dieser letzteren Kategorie katechetischer Institutionen gehören die sogenannten Gebetsverhöre an, welche wir, durch Gesetz und Sitte bestimmt und eigentümlich gestaltet, in Schweden und Ostpreußen finden. In Schweden wurden durch das Kirchengesetz vom Jahre 1686

Prüfungen der Gemeinde in großem Umfange angeordnet; es wurden 1. Predigtverhöre (predikoförhör) an kommunionlosen Sonntagen gehalten, deren Inhalt die eben vernommene Predigt bildete. Es antwortete, wer die Frage zu beantworten wußte. Die Unterredung dauerte 1/2 bis 3/4 Stunden. 2. Verlobtenverhöre (giftoförhör oder lysningsförhör), die vor 5 dem Aufgebot stattfanden und sich auf die Kenntnis des kleinen Katechismus Luthers bezogen. 3. Kirchenverhöre (kyrkoförhör). Dieselben waren teils außerordentliche, bei Gelegenheit von Visitationen, und ihr Objekt war der Katechismus, teils ordentliche. Letztere waren a) die Katechismusverhöre, welche sich an Katechismuspredigten anschlossen; b) die Fastenverhöre, welche den Fastenpredigten zu folgen pflegten, und die Passionsgeschichte, 10 sowie die Lehre von der Erlösung zum Gegenstand hatten; c) die Frühpredigtverhöre, welche in Städten während der dunkleren Jahreszeit an Stelle der Frühgottesdienste traten und im Katechismus prüften. 4. Hausverhör (husförhör). Die Gemeinde war dazu in Abteilungen (rotar) gegliedert, und jede nahm einmal jährlich teil. Die Größe derselben schwankt zwischen vierzig bis hundertundfünfzig Seelen. Jung und alt, Eltern und Kinder, 15 Herren und Knechte, Reiche und Arme unterzogen sich dem Verhör. Der Katechismus, einzelne Schriftworte, der Lebenswandel der Anwesenden war der Gegenstand der Besprechung. Fragen und Antworten wechselten mit belehrenden und mahnenden Ansprachen. Gesänge und Gebete umfaßten das Ganze, eine kleine Rede des Geistlichen leitete das Verhör ein. Das Resultat des letzteren wurde in Beziehung auf jeden einzelnen in das 20 Husförhörbuch eingezeichnet, welches zugleich Urkunde der äußeren Lebensverhältnisse aller Parochianen bildete. Das Verhör dauerte 5 bis 8 Stunden. Nach Beendigung folgte eine einfache Bewirtung, früher schlossen sich Schmausereien an mit Tanz, doch wurde dieser Mißbrauch meist abgestellt. Diese Hausverhöre wurden auf dem Lande sehr geschätzt, und es entzog sich ihnen niemand, während sie in den Städten, zumal von den Vor- 25 nehmen, wenig besucht wurden, doch wurde streng darauf gehalten, daß jeder Hausvater schriftlich den Bestand seiner Familie an Hausgenossen und Dienstboten mitteilte. 5. Flyttningsförhör. Jeder, der ein Kirchspiel verließ, mußte einen Predigerschein an den neuen Wohnort mitbringen. Derselbe wurde erst nach vorhergegangener Katechismusprüfung erteilt und bezeugte das Resultat derselben. Eine gleiche Prüfung pflegte im neuen Kirch- 30 spiel abgehalten zu werden. Vgl. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen, 2 Bde, Greifswald 1821; Knös, Die vornehmsten Eigentümlichkeiten der schwedischen Kirchenverfassung, Stuttgart 1852. Wie ich aus einer gütigen Mitteilung des Herrn Bischofs von Wisby, D. A. H. Gez von Scheele, entnehme, bestehen diese Katechesen in der angegebenen Weise größtenteils nicht mehr; doch haben sie sich in anderen Formen 35 noch erhalten. Die schwedische Agende vom Jahre 1894 giebt die Vorschrift, daß die Beichte gehalten werden solle, nachdem das Kommunion-Verhör, soweit es geschehen könne, vor oder in Zusammenhang mit der Meldung zum heiligen Abendmahl stattgefunden habe. Dieses Verhör wird gewöhnlich in der Form eines Gespräches über einen passenden Bibelabschnitt gehalten. Doch wird in den südlichen und westlichen Teilen Schwedens die Ver- 40 hörsform der Katechisation streng beobachtet. Bibelunterredungen in freierer Weise sind weit verbreitet; so finden sie in Wisby an jedem Freitag des Abends vom September bis Mai statt. Am wirksamsten sind die Hausverhöre.

Was Ostpreußen anlangt, so hat die Entwickelung hier mehrere Stadien durchlaufen. Das erste charakterisiert die Verordnung des Markgrafen Albrecht vom 1. Februar 1543, 45 nach welcher der Pfarrer in jedem Orte seines Kirchspiels wenigstens alle Vierteljahre einmal alle Parochianen examinieren und unterweisen soll. Das zweite Stadium stellt der Rezeß von 1633 dar, welcher bestimmt, daß die Gebetsverhöre jährlich, und zwar im Hause des Schulzen, wohin alle Gemeindeglieder zu berufen seien, abgehalten werden sollen. Eingehend berücksichtigt die Gebetsverhöre der „Recessus generalis der Kirchenvisitation 50 Insterburgischer und anderer Littawischer Embter im Herzogtumb Preußen“ von 1638, in welchem auch festgesetzt wird, daß die Ergebnisse der Prüfungen in einem besonderen Buche aufgezeichnet werden sollen. In den Städten sollte nach der kurfürstlichen Deklaration vom 14. Oktober 1662 das Gebetsverhör in den Kirchen stattfinden. Ein drittes Stadium fällt in das 18. Jahrhundert, in dessen Verlauf die Institution häufig fallen gelassen 55 wurde, sodaß sie nur noch sporadisch sich erhielt.

Seit der Mitte dieses Jahrhunderts sind die Gebetsverhöre wieder mehr in Aufnahme gekommen. Das Verfahren ist folgendes: der Pfarrer begiebt sich jährlich einmal, gewöhnlich in der Herbstzeit, in jedes zu seinem Sprengel gehörige Dorf, wozu dasselbe die Fuhre zu stellen und sonst Erforderliches zu leisten hat. Die Dorfbewohner haben die 60 Verpflichtung, nach der Reihe, in ihrem Hause das Gebetverhör abhalten zu lassen und

eine frugale Bewirtung zu gewähren. Observanzmäßig wird auch eine kleine Kalende (Abgabe in Geld und Naturalien) entrichtet. Alt und jung, Verheiratete und Unverheiratete, die Wirte und ihre Dienenden erscheinen in der Versammlung, welche durch Gebet, Gesang, Katechisation u. s. w. erbaut wird. Außerdem wird von dem Pfarrer nach der sich darbietenden Gelegenheit durch Krankenbesuch, Krankenkommunion u. s. w. spezielle Seelsorge geübt.

Gegenwärtig befinden sich die Gebetverhöre in einer Krisis. Immer häufiger werden die Weigerungen, dem Pfarrer die Fuhre zu stellen, und man trägt Bedenken, hier die gesetzlich zulässigen Zwangsmaßregeln anzuwenden. Sodann hat auch die Neigung, ausgedehnte Schmausereien folgen zu lassen, deren auch die Verordnungen früherer Jahrhunderte abmahnend gedenken, die Sympathie vieler Geistlicher den Gebetsverhören entzogen. Infolgedessen sind die Gebetsverhöre zu einem großen Teile in Außengottesdienste d. h. Gottesdienste, die in einer der Kirche entbehrenden Ortschaft gehalten werden, verwandelt worden. Diese Außengottesdienste haben sich als eine vorzüglich geeignete Veranstaltung, den sektiererischen Bewegungen entgegenzuwirken, bewährt. **H. Jacoby (H. F. Jacobson †)**

Gebhard II., Kurfürst von Köln, gest. 1601; die Gegenreformation am Niederrhein. — Ennen, Gesch. von Köln, V (1880); Lossen, Der Kölnische Krieg I (1882), II (1897); Ritter, Deutsche Geschichte im ZA der Gegenref. und des 30j. Krieges I (1889), II (1895); Keller, Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein, II (1887); Hansen, Nuntiaturberichte aus Deutschland III, 1 (1892), 2 (1894); ders., Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542—1582 (1896); Stieve, Religionsbeschwerden der Protestanten zu Köln 1594 (Ztschr. d. Berg. Gesch.-V. 14); Unkel, die Coadjutorie des Herzogs Ferdinand von Bayern im Erzstift Köln (HJ 8); ders., Die Finanzlage im Erzstifte Köln unter Kf. Ernst 1589—94 (ebd. 10).

Eigenartig hat sich die Gegenreformation am Niederrhein durchgesetzt: hier war es nicht eine schroff eingreifende landesherrliche Gewalt, keine von ihr beschützte erfolgreiche Arbeit der Jesuiten —, hier fiel im offenen Kampfe der Waffen die Entscheidung zu Gunsten des Katholicismus. Eine Entscheidung von höchster Bedeutung für die Verhältnisse des Reichs: in dem Streite um die kölnische Kurwürde handelte es sich um Erhaltung oder Zerstörung eines großen zusammenhängenden katholischen Gebietes im Nordwesten des Reichs (Mainz, Trier, Lüttich, Köln, Jülich-Kleve, Münster, Paderborn, Osnabrück), um den scheinbar nicht zu verhindernden Fortgang der Säkularisation der geistlichen Fürstentümer, ja in letzter Linie um das entscheidende Übergewicht der einen oder der anderen Religionspartei im Reich, um die Mehrheit im Kurfürstenkolleg, um ein protestantisches oder katholisches Kaisertum. Freilich war es ein Kampf mit ungleicher Macht: die gesammelten Kräfte der europäischen Gegenreformation stießen hier unter bairischer Führung mit nur einzelnen Teilen des ungeeinten deutschen Protestantismus zusammen; der Ausgang konnte nicht zweifelhaft sein.

Die Reformation war in den Gegenden des Niederrheins nirgends vollständig durchgedrungen. Kleinere Gemeinden kämpften wohl hier und da, besonders in den jülich-klevischen Gebieten und erfolgreicher im kurkölnischen Herzogtum Westfalen, um ein bescheidenes Dasein und ein Teil des Adels zeigte sich den neuen Lehren geneigt, aber die Städte traten der neuen Bewegung nicht bei. In den beiden mächtigsten Reichsstädten dieser Gegenden, in Köln und Aachen, blieb das katholische Übergewicht in Rat und Bürgerschaft durchaus, — in Aachen hatte das Aufstreben der Protestanten 1560 mit einer Neubefestigung des Katholicismus geendet. Erst nach dem eigentlichen Zeitalter der Reformation kam in diesen Gegenden der stärkste Anstoß zum Abfall von der alten Kirche: die niederländischen Unruhen trieben unzählige Flüchtlinge in die benachbarten Gebiete des Niederrheins und die Folge war seit Ende der 60er Jahre die Gründung zahlreicher reformierter Gemeinden im Herzogtum Jülich und Kleve, im Kurfürstentum und in der Stadt Köln. Wesel wurde ein Hauptsitz der neuen Propaganda. In Aachen begannen die Protestanten seit 1574 von neuem um die Herrschaft in der Stadt zu kämpfen. Bereits 1571 kam es zu einer festen Organisation aller dieser „niederländischen“ Gemeinden, die viele der einheimischen Protestanten an sich zogen und sittliche Kräfte lebendig machten. Trotz zeitweiligen Einschreitens der Obrigkeiten erfreuten sich die Gemeinden im ganzen stillschweigender Duldung, — in der Stadt Köln wirkte dabei die Rücksicht auf die niederländischen Handelsbeziehungen mit, in Jülich strebte sogar am Hofe eine protestantische Partei nach dem maßgebenden Einfluß auf den kranken und schwankenden Herzog Wilhelm IV. War demnach die Reformation in diesen Gebieten nirgends zur Herrschaft oder auch nur zu einer

festen Stellung gekommen, so waren doch gegen Ende der 70er Jahre des 16. Jahrhunderts überall protestantische Elemente vorhanden, die eine verspätete kirchliche Bewegung gegebenen Falles tragen konnten. Und ihnen gegenüber gab es damals noch keine gegenreformatorische Strömung. So frühe die Jesuiten in Köln ihre Thätigkeit begonnen hatten
5 — gleich nach der Ordensgründung — und so stark sie auch von dort aus bald auf das übrige Deutschland durch Aussendung von Ordensmitgliedern und durch litterarisches Schaffen einwirkten, so wenig brachten sie es in Köln selber zu einer gesicherten und erfolgreichen Thätigkeit; sie blieben 40 Jahre lang fast wirkungslos und in gedrückter Lage, ohne ein eignes Kolleg und ohne den erstrebten Einfluß auf Universität und Obrig-
10 keiten. Hier fehlte eine landesherrliche Gewalt, die ihnen die Möglichkeit zu unbeschränkter Thätigkeit eröffnet hätte: die Kurfürsten zeigten keine Teilnahme für den Orden, der Rat der Stadt, der Klerus, die Universität bereiteten ihm Hindernisse, die seine Schritte vielfach hemmten, so offenkundig auch der Verfall des katholischen Kirchenwesens, so notwendig die angebotene Abhilfe auch sein mochte. Brachten die Jesuiten den Rat wohl auch ein-
15 mal dazu, gegen die zahlreicher werdenden Protestanten einzuschreiten (1570—1573), so blieben das doch immer augenblickliche, rasch wieder aufgehobene Erfolge.

Man sieht, die kirchliche Lage am Niederrhein gewährte noch beide Möglichkeiten: für das Durchdringen der Reformation sowohl wie für das Einsetzen der Gegenreformation waren mannigfache Vorbedingungen vorhanden, — der offiziell-katholische Charakter dieser
20 Gebiete bot allein noch keine sichere Gewähr für den Bestand der katholischen Kirche. Der Sieg, den hier schließlich die Gegenreformation errang, wurde durch das Hinzutreten fremder, dynastischer Interessen bedingt. Die einheimischen Kräfte des Katholicismus hätten wohl kaum dazu ausgereicht; die baierische Politik hat den Hauptanteil an diesem Erfolg der katholischen Sache.

25 Herzog Albrecht V. von Baiern hatte seinen dritten und jüngsten Sohn Ernst (geb. 1554) zum geistlichen Stande bestimmt; im Sommer 1565 wurde derselbe Kanonikus in Salzburg, bald nachher (1565—1567) auch in Köln, Trier und Würzburg und schon im Herbste 1565 auch Bischof von Freising. Die weiteren Wünsche Herzog Albrechts richteten sich zunächst wohl am stärksten auf das benachbarte Erzbistum Salzburg; 1569 aber, als
30 Kurfürst Salentin von Köln wegen Nichtanerkennung des Tridentinums Schwierigkeiten bei der Kurie fand und auf Resignation dachte, wurde Ernst von seinem Vater, unterstützt von der spanischen Regierung zu Brüssel, dem Kurfürsten als Nachfolger vorgeschlagen. Auf dem Reichstag zu Speier 1570 gediehen die Verhandlungen mit Salentin so weit, daß Ernst im November nach Köln ging und dort bis zum Mai 1571 seine erste Resi-
35 denz als Kanonikus — die Vorbedingung einer Wahl — abhielt. Aber der Rücktritt Salentins zog sich noch lange hinaus; 1573 unterwarf er sich sogar dem Tridentinum und wurde darauf von der Kurie, unter Dispens von der Priesterweihe, als Erzbischof bestätigt, — die Lage der katholischen Kirche in Niederdeutschland war derart, daß so außerordentliche Maßregeln ihre Rechtfertigung finden konnten. Dennoch hielt Salentin an dem
40 Gedanken seines Rücktrittes fest, — große politische Kombinationen, wie der Beitritt zu einem Bunde des Hauses Nassau, Frankreichs und des Kurfürsten von der Pfalz gegen die spanische Herrschaft in den Niederlanden ebenso wie die Verwandlung des Erzbistums Köln in ein weltliches Kurfürstentum, veränderten nur zeitweilig seine Pläne. Sie nahmen eine bestimmtere Richtung an, als 1575 durch den Tod des jülichschen Prinzen Karl Friedrich
45 der einzige jüngere Bruder Johann Wilhelm, der Administrator des Bistums Münster, für die geistliche Laufbahn nicht weiter in Betracht kommen konnte; während man an dem bistumshungrigen Münchner Hofe mit jülichscher Hilfe jetzt Münster für Herzog Ernst zu erwerben hoffte, plante Salentin die Übertragung dieses Bistums an den ihm befreundeten Erzbischof Heinrich von Bremen, Kölns dagegen gleichsam zur Entschädigung an den
50 baierischen Prinzen. Aber darauf wollte man in München nicht eingehen: Münster schien gewiß, der Rücktritt Salentins noch immer ungewiß. Erst nachdem sich die baierischen Aussichten auf Münster anfangs 1577 ganz zerschlagen hatten — der junge Herzog von Jülich blieb deshalb noch länger Administrator, um die sonst nicht zu verhindernde Wahl Erzbischof Heinrichs zu vereiteln — wurden die Bemühungen um Köln von neuem und
55 eifriger als zuvor aufgenommen. Jetzt steigerte zudem die Unterstützung der Kurie die Hoffnung auf Erfolg. Herzog Ernst, der 1572 eine Zeit lang durch plötzlich hervortretende Abneigung vor dem geistlichen Stande beinahe alle Pläne seines Vaters durchkreuzt hatte, war zum Lohn für die Unterwerfung unter den väterlichen Willen im Frühjahr 1574 auf fast zwei Jahre nach Rom geschickt worden. Dort hatte er sich, trotz seiner
60 von neuem hervortretenden weltlichen Neigungen — entfloh er doch sogar einmal seinen

strengen Erziehern — das besondere Wohlwollen des Papstes erworben; Gregor XIII. beschloß, Ernsts Einsetzung zum Koadjutor Salentins mit allen Kräften zu unterstützen, — schien doch eine Beförderung der baierischen Familieninteressen die einzige Möglichkeit, in Niederdeutschland wieder festeren Boden für die katholische Kirche zu gewinnen. Die Position, die 1573 durch Ernsts Wahl zum Bischof des kleinen Stiftes Hildesheim gewonnen worden war, konnte für sich allein noch keinen sicheren Stützpunkt abgeben. 5

Aber gegen den gemeinsamen Plan Kurfürst Salentins, der Kurie und des baierischen Hofes zeigte sich Widerstreben im Kölner Kapitel: nicht nur, daß sich Salentin, trotz vortrefflicher Verwaltung des Stiftes, durch schroffes Auftreten bei den Kapitularen so verhaßt gemacht hatte, daß man auf seine, ungeschickterweise sogar mit Drohungen gegebene Empfehlung des baierischen Prinzen nicht eingehen wollte, — auch die protestantische Gesinnung mehrerer Kapitularen stellte sich dem Plane entgegen. Unterstützt von der begierig ausspähenden Freistellungspartei des Reiches, von Kurpfalz und von den wetterauischen Grafen, beschloß das Kapitel im Januar 1577, einer Koadjutorie in keinem Falle zuzustimmen. Zwar gelang es im April, bei Abwesenheit mehrerer Gegner, dem jungen Herzog Ernst einen erledigten Platz im Kapitel zu verschaffen — er kam deshalb im Monat darauf nach Köln und ließ sich dort im Juni zum Priester weihen —, aber gegenüber dem Widerstande des Kapitels und der nicht ganz zuverlässigen Haltung des Kaisers, der die Versorgung eines seiner Brüder mit Köln wohl gern als die beste Lösung angesehen hätte, blieb schließlich doch nichts Anderes übrig, als daß Salentin dem Kapitel freie Wahl zusicherte; dann resignierte er im September 1577. Am 5. Dezember kam es zur Neuwahl: Herzog Ernst unterlag, mit zwei Stimmen zurückbleibend, dem Gegenkandidaten Gebhard Truchseß, der von den Protestanten und den lauen Katholiken des Kapitels gewählt wurde. Herzog Albrecht sowohl wie der päpstliche Nuntius Portia erhoben Einspruch gegen die Wahl; aber für Gebhard trat der Kaiser samt den Kurfürsten ein, und da er für gut katholisch galt, sich im März 1578 zum Priester weihen ließ und das Tridentinum beschwor, so lehnte die Kurie den durch Sendung Herzog Ernsts nach Rom (September 1578) verstärkten baierischen Einspruch ab und bestätigte im März 1580 die Wahl. Damals war Herzog Albrecht gestorben, sein Nachfolger Wilhelm V. zum Einlenken bereit; Ernst erhielt 1581 mit dem reichen Bistum Lüttich eine Entschädigung. 10 15 20 25 30

Die Wahl des Gebhard Truchseß in Köln war ein Erfolg der Freistellungspartei, obwohl der Gewählte als katholisch galt und bald durch seine Haltung das Mißfallen der Protestanten erregte; immerhin war durch seine Wahl die streng katholische Richtung zurückgedrängt und vielleicht für längere Zeit an irgendwelcher größeren Thätigkeit in den niederrheinischen Gebieten gehindert. Noch blieben alle Möglichkeiten offen, denn ein Mann der Gegenreformation war Gebhard nicht. Vielleicht hoffte die Freistellungspartei sogar aus ihm mit der Zeit ein Werkzeug ihrer Absichten bilden zu können, — doch liegt bisher kein Zeugnis vor, daß solche Hoffnungen in der Haltung Gebhards einen Grund hätten finden können. Gebhard — geboren am 10. November 1547 — stammte aus dem alten schwäbischen Geschlechte der Truchsessen von Waldburg; sein Vater war der kaiserliche Rat Wilhelm Truchseß, sein Oheim Kardinal Otto von Augsburg. Eine sorgfältige Erziehung war ihm zu teil geworden, da er schon frühzeitig zum geistlichen Stande bestimmt wurde. Er besuchte, wie berichtet wird, die Universitäten Dillingen, Ingolstadt und am längsten Löwen und schloß dann mit einem Aufenthalt in Italien 1567 seine Studien ab. Seine geistliche Laufbahn begann 1560 mit Erwerbung einer Domherrenstelle in Augsburg; 1561 wurde er Kanonikus in Köln, 1567 Kapitular in Straßburg und 1568 an Stelle des neugewählten Kurfürsten Salentin Kapitular in Köln. Aus dem Jahre 1569 wissen wir, daß Gebhard in Augsburg ein anstößiges Leben führte; auf Bitten Kardinal Ottos legte sich Herzog Albrecht V. mit Ermahnungen ins Mittel, die Besserung herbeigeführt zu haben scheinen. 1574 wurde er Domdechant in Straßburg, 1576 durch päpstliche Ernennung Dompropst in Augsburg, — seine kirchliche Haltung muß also doch — wenn sie sich auch nicht gerade günstig abhob von derjenigen der meisten deutschen Domherren der Zeit — eine unverdächtige gewesen sein; die Kurie war deshalb auch bereit, seine Wahl zum Kurfürsten von Köln zu bestätigen. 35 40 45 50

Soviel wir sehen, war es nun auch ein neuer und äußerlicher Anlaß, der den Kurfürsten einige Jahre nach seiner Wahl in den Strudel des kirchlichen Kampfes hineinzog und die scheinbar aussichtslos gewordenen baierischen Hoffnungen von neuem aufleben ließ. Ohne sich durch seine geistliche Stellung gehemmt zu fühlen, hatte Gebhard (etwa 1580) mit der Gräfin Agnes von Mansfeld, einer Stiftsdame des Klosters Gerresheim, eine Liebschaft angeknüpft. Auf das Andrängen der Verwandten der Entehrten faßte Gebhard 55

den Entschluß, sie zu heiraten. Ursprünglich dachte er wohl nicht anders als für diesen Fall das Amt und den geistlichen Stand aufzugeben; dieselben Freunde aber, die für seine Wahl im Interesse der Freistellung thätig gewesen — wetterauische Grafen und unter ihnen besonders Graf Johann von Nassau — bestimmten ihn jetzt, das Erzstift trotz der Heirat zu behalten, — die Unterstützung der Protestanten im Stifte wie im Reich erschien als gewiß und als eine Bürgschaft des Erfolgs. Nach längeren, aber freilich keineswegs genügenden Vorbereitungen und nach Festsetzung in der damit nichts weniger als einverstandenen Stadt Bonn gab der Kurfürst — die bereits umlaufenden Gerüchte damit bestätigend — im Dezember 1582 und im Januar 1583 öffentlich bekannt, daß er die Ausübung der beiden Bekenntnisse, des alten wie des neuen, im Erzstifte freistelle und daß er selber zur Augsb. Konfession übertreten, Erzbischof bleiben und heiraten wolle. Die Kurzsichtigkeit Gebhards zeigte sich darin, daß er bei der öffentlichen Kundgabe seines Vorhabens noch keine Gewißheit hatte, ob er genügenden Anhang im Stifte selbst, ob er den Beistand der deutschen Protestanten und etwa auch Oraniens und der Generalstaaten finden werde, — nur die wetterauischen Grafen und Pfalzgraf Johann Casimir zeigten bis dahin sich hilfsbereit; Gebhard selber hatte weder Geld noch Truppen, als er mit seinem überraschen Vorgehen in die schwierigsten Verwickelungen hineintrieb. Blieb eine allgemeine protestantische Hilfe aus — und dies geschah infolge der verständnislos zurückhaltenden Politik des Kurfürsten August von Sachsen — so war der unglückliche Ausgang dieses Freistellungsversuches von Anfang an unabwendbar.

Noch ehe Gebhard seine Absichten öffentlich kundgegeben hatte, waren seine Gegner in Bewegung (seit Herbst 1582): das Kölner Domkapitel — in seiner Mehrheit aus kirchlichen und aus persönlichen Gründen gegen die Säkularisation des Erzstiftes — traf Maßregeln zum Widerstand und knüpfte mit dem Generalstatthalter der Niederlande, Alexander von Parma, an; es berief für den Januar 1583 die Landstände des Stiftes und diese erklärten sich ebenfalls gegen das Vorhaben Gebhards. Das einflußreichste Mitglied des Kapitels, der Chorbischof Herzog Friedrich von Sachsen-Lauenburg, begann sogar auf eigene Faust den offenen Kampf zur Abwehr der Neuerung. Auch die Stadt Köln nahm Stellung gegen den Kurfürsten; der Kaiser mahnte ab und die Kurie schickte sich zum Prozesse gegen den Abtrünnigen an: April 1583 wurde Gebhard exkommuniziert und seiner Würde entsetzt. Die baierische Politik war sofort in neue Bewegung geraten: jetzt schien die Zeit gekommen, Herzog Ernst zum Siege zu verhelfen, — die Kurie wie die Gegner Gebhards im Kölner Kapitel sahen jetzt in ihm den einzig möglichen Gegenbewerber, nachdem ein Versuch Erzherzog Ferdinands von Tirol, seinen Sohn Andreas nach Köln zu bringen, sich als aussichtslos herausgestellt hatte. Nach einigem Zögern — eine Liebschaft fesselte ihn an Freising — war Ernst anfangs März in Köln erschienen; bei der auf den 23. Mai ausgeschriebenen Neuwahl wurde er einstimmig zum Erzbischof gewählt, — vier Anhänger Gebhards waren allerdings vorher durch den päpstlichen Nuntius von der Wahlhandlung ausgeschlossen worden. Ernst und Gebhard standen sich nun sowohl als Vorkämpfer verschiedener Prinzipien wie als Vertreter persönlicher Interessen gegenüber; Gebhard war nicht gewillt zurückzuweichen. Ernst sammelte, unterstützt von seinem Bruder Herzog Wilhelm V., von der spanischen Regierung zu Brüssel und von der Kurie, sogleich nach seiner Wahl ein Heer, um den Gegner unschädlich zu machen; im Stifte Lüttich und in Oberdeutschland wurden Truppen geworben und der ältere Bruder Herzog Ferdinand von Baiern schließlich im Sommer 1583 zum Feldhauptmann ernannt; spanische Regimenter waren zudem zur Hilfe bereit, denn es wäre eine neue Bedrohung der erschütterten spanischen Herrschaft in den Niederlanden gewesen, wenn das Kurfürstentum Köln in protestantische Hände gefallen wäre. Wie stand es demgegenüber mit den kriegerischen Kräften Gebhards? Von den Unterthanen des Erzstiftes hatten sich nur die Stände des Herzogtums Westfalen für ihn erklärt; aber in den rheinischen Gebieten des Kurfürstentums, wo der bevorstehende Kampf voraussichtlich den entscheidenden Austrag finden mußte, hatte Gebhard bei Beginn des Krieges nur wenige feste Punkte in seiner Hand. Bonn im Süden, — Bedbur, Berk und Ürdingen im Norden; im Süden kämpfte für ihn sein Bruder Karl Truchseß, im Norden sein geschicktester Parteigänger Graf Adolf von Neuenar, beide freilich mit geringer Truppenmacht. Zwar zog im Sommer 1583 der Pfalzgraf Johann Casimir — der einzige protestantische Fürst, der wirkliche Hilfe zu bringen versuchte — mit 7000 Mann zur Unterstützung heran, aber sein von Anfang an untüchtiges und von ihm selbst keineswegs gut geführtes Heer war nach zweimonatigem erfolglosen Umherziehen am rechten Rheinufer und bei dem bald eintretenden Mangel an Sold der Auflösung bereits nahe, als Johann Casimir im Oktober durch den Tod seines Bruders, des Kurfürsten

Ludwig, zur Übernahme der Regentschaft vom Kriegsschauplatz nach Heidelberg abgerufen wurde, Der Mangel an Geld und die daraus entstandenen Zerwürfnisse mit Gebhard, auch die vom Kaiser angedrohte Reichsacht trugen das ihre zum Scheitern dieser Hilfsaktion bei. Da Verhandlungen mit den Generalstaaten zu keinem Ergebnis führten, so blieb Gebhard dem viel stärkeren Widersacher gegenüber auf sich allein angewiesen. Trotzdem dauerte es noch ein 5 halbes Jahr, bis das Übergewicht des neuen Kurfürsten sich durchsetzte; langsam fiel im Erzstift und dann auch in Westfalen eine Stadt und ein Schloß nach dem anderen, — einige kleinere Erfolge Gebhards konnten an diesem Ausgang nichts mehr ändern. Bonn wurde im Januar 1584 von den gegen Karl Truchseß meuternden Truppen den Belagerern übergeben; Bedbur fiel im März und die westfälischen Städte unterwarfen sich beim Heran- 10 nahen des baierischen Heeres im Frühjahr meist ohne Gegenwehr. Gebhard suchte in den Niederlanden eine Zuflucht, — die jetzt ihm zu teil werdende Hilfe der Generalstaaten konnte seine Sache nicht mehr retten. Aber Graf Adolf von Neuenar gab, obwohl die Hauptentscheidung unverkennbar gefallen war, von den Generalstaaten unterstützt den Kampf nicht auf: so überrumpelte er im Mai 1585 Neuß, das dann erst im Juli 1586 15 durch Alexander von Parma für Kurfürst Ernst zurückerobert werden konnte. Noch lange dauerte der Parteigängerkrieg fort: Bonn wurde 1587 ebenfalls durch Überfall den Gegnern wieder entrissen und erst nach langer Belagerung durch ein spanisches Heer im September 1588 zurückerobert. Berk, die letzte Stadt im Besitze der Anhänger Gebhards, wurde ihnen erst 1590 abgenommen, ohne daß damit der kleine Krieg beendigt gewesen 20 wäre; er setzte sich fort, gleichsam als eine Nebenerscheinung des spanisch-niederländischen Krieges.

Der Kampf um die Kurwürde und um die Freistellung war freilich seit 1584 entschieden; durch die Aufnahme ins Kurfürstenkolleg (anfangs 1585) — Kurfürst August hatte sich zum vollständigen Fallenlassen Gebhards bestimmen lassen — hatte sich Ernst 25 die rechtliche Anerkennung des Reiches erworben.

Es ist unzweifelhaft, daß Gebhard selber einen großen Teil der Schuld an dem Mißlingen seiner Pläne trug, er war den Ereignissen, die er hervorrief, in keiner Weise gewachsen. Ihn trieb weder eine große Idee, noch besaß er in starker Thatkraft das Recht oder doch wenigstens die Entschuldigung für hochstrebenden Ehrgeiz. Ein Mann ohne 30 irgendwelche hervorragende Eigenschaften, der es zwar ehrlich meinte, sowohl zuerst als Katholik als auch später als Protestant, dem aber Tiefe und Nachhaltigkeit fehlte. Hatte er früher trotz der Verpflichtungen des geistlichen Standes den niedrigsten Lebensgenuß nicht entbehren können, so zog ihn auch die später selbstgestellte große Aufgabe nicht empor: wie er die Ausführung lässig und ihres Ernstes sich nicht bewußt vorbereitete, so blieb er 35 mitten im Sturm von den kleinlichen Neigungen seiner Natur abhängig, — beinahe tägliche Trinkgelage durften nicht fehlen, mit Jähzorn wollte er entscheiden, wo ruhiges Überlegen notwendig war, sein Hang zur Verschwendung entzog der Kriegführung einen wichtigen Faktor des Erfolgs, die Täuschung über jeden kleinen Erfolg ließ ihn immer die Kräfte des Gegners unterschätzen. Vielseitige Kenntnisse, Gutmütigkeit und Leutseligkeit 40 konnten die Fehler dieser Natur nicht ausgleichen. Freilich der siegreiche Gegner war ihm persönlich in keiner Weise überlegen; Herzog Ernst besaß fast dieselben guten und schlechten Eigenschaften und lebte so wenig geistlich wie sein Vorgänger, — „er ist ein großer Sünder, aber man muß den Rock nach dem Leibe schneiden", sagte der päpstliche Nuntius von ihm. Aber die Persönlichkeit Ernsts war beinahe gleichgiltig für den Erfolg; ihn trug die 45 aufsteigende Welle der Gegenreformation an seinen Platz. Die Kurie, Baiern und Spanien siegten gegen Gebhard, der allein stand. Wäre auch er nur der zufällige Erkorene einer Partei gewesen, so würden seine Fehler nicht so ausschlaggebend für das Mißlingen des Unternehmens gewesen sein; daß alles schließlich von seiner Persönlichkeit abhing, war die Schuld der politischen Führer des deutschen Protestantismus, — hier wie immer vor allem 50 des Kurfürsten August. Ohne Verständnis für die Tragweite der Fragen, die in diesem Streite, gleichviel wie es mit Recht oder Unrecht stand, zur Entscheidung gebracht werden mußten, vertrat der Kurfürst auch diesmal die Politik friedfertiger Zurückhaltung und nachgiebiger Verständigung — das theoretisch mit der Deklaration Kaiser Ferdinands begründete Recht auf die Freistellung war in der Wirklichkeit fallen gelassen. Gebhards Nieder- 55 lage wurde dadurch zu einer der schwersten Niederlagen des Protestantismus.

Gebhard hat das Glück nicht weiter zu versuchen gestrebt; nachdem er einige Jahre in den Niederlanden verbracht — für seine privaten Bedürfnisse vom Grafen Leicester unterstützt, aber in allen Hoffnungen auf weitergehende Hilfe enttäuscht — ging er 1589 nach Straßburg, wo er als Dombechant bis zum 21. Mai a. St. 1601 lebte, vielfach

heimgesucht von Krankheit und durch die Schulden der Kriegsjahre unablässig gedrückt. Über das Schicksal seiner Gattin fehlen alle weiteren Nachrichten.

Das Prinzip der Gegenreformation hatte im kölnischen Kriege gesiegt; ein allseitiges Durchdringen der Reformation war in den niederrheinischen Gebieten nicht mehr möglich, — hielt doch das baierische Fürstenhaus die schwer errungene Beute so fest, daß fortan für zwei Jahrhunderte ein Wittelsbacher den andern in der kölnischen Kurwürde ablöste. Die kirchlichen Kräfte der Gegenreformation begannen sich jetzt zu entfalten, nachdem die politische Arbeit gethan war: die Jesuiten und die päpstlichen Nuntien machten sich daran, das Feld zu bestellen. Im rheinischen Teile des Stiftes und in Westfalen wurde der Protestantismus energisch bekämpft; durch die Erwerbung von Münster, wo Kurfürst Ernst 1585 doch noch gewählt wurde, durch die unter baierischem Einfluß erfolgende Besetzung der Bistümer Osnabrück, Paderborn und Minden mit zuverlässigen Katholiken schien sich die Möglichkeit eines einheitlich katholischen Nordwestdeutschlands wieder zu verwirklichen. Aber die protestantischen Gemeinden kämpften doch überall hartnäckig um ihr Dasein; in der Stadt Köln nahmen sie gegen Ende des 16. Jahrhunderts trotz aller Bedrängung noch immer zu und im Kurfürstentum lagen die größten Hemmnisse einer vollständigen Reaktion in der Persönlichkeit des Kurfürsten. Seine weltlichen Neigungen waren so wenig mit den Wünschen der Kurie in Einklang zu bringen, daß der päpstliche Nuntius schon 1588 eine Koadjutorie anregte, um dadurch neuen Gefahren zuvorzukommen. Als Verwaltung und Finanzen immer mehr in Verfall kamen, der Kurfürst durch Jagdlust und weltliche Kleidung, Umgehung der Kirchengebote und leichtfertiges Leben immer stärkeres Ärgernis erregte, wurde die Einsetzung eines Koadjutors ernstlich betrieben und im April 1595 mit Zustimmung des Kurfürsten sein Neffe Herzog Ferdinand von Baiern vom Kapitel dazu erwählt. Die Tilgung der aufgehäuften Schulden wurde nun in Angriff genommen und eine Visitation und kirchliche Reform des ganzen Erzstifts durchgeführt.

Wurden nun auch das Kurfürstentum Köln und die benachbarten bischöflichen Gebiete von neuem fest an die katholische Kirche angeschlossen — auch die Reichsstadt Aachen fiel nach langem Widerstreben 1598 der Gegenreformation zum Opfer —, so gelang es doch nicht, den ganzen Nordwesten wieder der katholischen Kirche zu unterwerfen; nicht nur daß die im Kampfe gegen Spanien siegreichen niederländischen Provinzen ein starkes protestantisches Gegengewicht bildeten, — auch in den jülich-klevischen Gebieten erhielten sich ungeachtet vielfacher Beschränkungen die protestantischen Gemeinden, ja sie nahmen fortwährend zu, so daß sie in Kleve und in der Mark sogar das Übergewicht erhielten, und als 1609 Brandenburg und Pfalz-Neuburg die Erbschaft des jülichschen Hauses antraten, kam für sie die Zeit vollkommenster Bewegungsfreiheit. Die Herstellung eines geschlossen katholischen Gebietes am Niederrhein und in Westfalen war dadurch für immer vereitelt. Aber daß die katholische Kirche in jenen Gegenden sich überhaupt wieder stärken und gefährdeten Besitz sich wieder sichern konnte, dankte sie hauptsächlich dem dynastischen Ehrgeiz des baierischen Fürstenhauses, das seine Interessen klug mit denen der Kirche zu verbinden wußte. **Walter Goetz.**

Gebote der Kirche. — Für die römische Kirche: A. von Schepers, KKL[2] V, 161 ff., A. „Katechismus“ von Knecht, ebenda VII, 288 ff.; Jak. Schmitt, Erklärung des mittleren Deharbeschen Katechismus, 2. Bd 1874, S. 404 ff.; O. Braunsberger, Entstehung und erste Entwickelung der Katechismen des sel. Petr. Canisius, 1893. — Für die griechische Kirche: Gaß, Symbolik der griech. Kirche, 1872, S. 379 ff.; Kattenbusch, Lehrb. d. vergleich. Confessionskunde I, 1891, S. 510 ff.

Unter obigem Titel wird in der römischen Kirche ein Katechismusstück verstanden, welches jedoch erst seit Canisius in Aufnahme gekommen ist. Die mittelalterliche Kirche kannte es im Jugend- oder Volksunterricht noch nicht, aber auch die älteren Katechismen des 16. Jahrhunderts (s. außer dem A. von Knecht auch Moufang, Kathol. Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache, 1881) bieten nichts Entsprechendes. Zwar kannte man mandata oder praecepta ecclesiae neben den Geboten Gottes, aber das war ein ganz unbestimmter Titel. Was alles darunter zu verstehen sei, wußte man nicht, ist übrigens auch bis heute nicht abschließend definiert. Das Tridentinische Konzil nimmt gelegentlich darauf Bedacht, auch jene Gebote unter seinen Schutz zu stellen. So lautet Can. 22 der Sessio VI, de justificatione: Si quis hominem justificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observationem mandatorum Dei et ecclesiae . . . anathema sit. In Sess. XXII sanktioniert das Konzil mit strengem Nachdruck eine Reihe von frommen Bräuchen (Anrufung der Heiligen, Verehrung

ihrer Reliquien und Bilder) vorwiegend unter dem Gesichtspunkte, daß die Kirche sie seit alters empfohlen und verordnet habe. Die oben citierten römischen Autoren verweisen zum Teil noch auf gewisse Sätze Alexanders VII. (Propositiones damnatae die 24 Sept. 1665, Nr. 23) und Innocenz' XI. (Prop. damn. die 2. Mart. 1679, Nr. 52), die sich auf die kirchlichen Gebote bezüglich des Fastens bez. der Feste erstrecken und ihre 5 Nichtbeobachtung als Todsünde qualifizieren (s. diese Propositiones u. a. bei Denzinger, Enchiridion symb. et definit. quae de rebus fidei et morum a conc. oec. et summis pontific. emanarunt, 7. ed. von Stahl 1895, Nr. 994 u. 1069). Eine allgemeine Lehrentscheidung über das besondere Wesen oder gar den Umfang der „Kirchengebote" steht noch aus und wird schwerlich je erfließen. Es gehört zu den Merkmalen 10 der Volkstümlichkeit und Geschicklichkeit des Canisius, daß er den Kirchengeboten eine Stelle im Katechismus zuwies und kurz präzisierte, was darunter zu verstehen sei. So weit ich sehe, ist er dabei ganz selbstständig verfahren. Offenbar hat er sich die Frage vorgelegt, welche mandata ecclesiae die im praktischen Leben wichtigsten, die Volkssitte am stärksten bestimmenden seien. Er formulierte fünf, die geblieben sind. So sogleich in der ersten 15 Ausgabe seines großen Katechismus (1555, nicht wie immer noch irrtümlich gesagt wird, z. B. auch in A. „Canisius" dieses Werks, 1554; s. darüber Braunsberger) und demnächst in dem jetzt als sein „kleinster" bezeichneten (zuerst 1556) und im „kleinen" (zuerst Ende 1558 oder vielleicht Anfangs 1559; diese chronologischen Daten sind durch Braunsberger geordnet worden). Im kleinsten lauten sie (vgl. z. B. die deutsche Ausgabe, die Moufang 20 S. 613 ff. abdruckt; daß er auch das einzige erhaltene Exemplar des ersten Druckes derselben von 1558 in Händen gehabt hat, ist M. entgangen, so erst hätte er diesen anonymen Druck S. 466 ff. wohl aufgenommen, statt ihn nur flüchtig zu skizzieren): 1. du sollst die bestimmten Feiertage feiern, 2. du sollst alle Sonntage die hl. Messe, dazu die Predigt und den ganzen Gottesdienst andächtig hören, 3. du sollst die verordneten Fasttage halten, 25 4. du sollst alle Jahr zum wenigsten einmal deine Sünden deinem verordneten Priester beichten, 5. du sollst alle Jahr zum wenigsten einmal das Sakrament des Altars empfangen und zwar zu Ostern (ich habe mir erlaubt, die altertümliche Sprachform umzugießen). Daß diese fünf Gebote wirklich von der „Kirche" erlassen sind, unterliegt keinem Zweifel; zum Teil giebt Canisius selbst die Beweise. C. sagt von diesen fünf, daß sie 30 nur „fürnehmlich" genannt würden. Er hat in anderen Zusammenhängen noch vieles, was füglich an sich auch als „Kirchengebot" hätte bezeichnet werden können, zur Sprache gebracht. Also es ist ein Maß von Willkürlichkeit dabei, daß er sich auf diese fünf hier beschränkt. Er hat aber damit alsbald Anklang gefunden. Der Katechismus von Fabri, den Moufang S. 465 ff. mitteilt, hat selbst noch keine Rubrik betreffend die Kirchengebote, 35 aber die zweite Ausgabe, die 1558 erschien, hat bereits einen darauf bezüglichen „Anhang", ganz offenbar aus dem „kleinsten" Katechismus des C. Aus dem Artikel von Knecht kann man zum Teil weiter verfolgen, wie sich das Lehrstück verbreitet hat. In Frankreich schließt sich der berühmte Katechismus von Edmundus Augerius (zuerst 1563) an. Nicht minder hernach der vielverbreitete von Bellarmin (1598, in seinen beiden 40 Formen). Der Catechismus Romanus freilich, der 1566 erschien, hat kein darauf bezügliches Kapitel. Aber er hat besondere Tendenzen und strengeren theologischen Charakter; auf Volkstümlichkeit ist es in ihm nicht abgesehen. Da der Katechismus des Canisius, mindestens in seiner kleinsten Form, in fast alle europäischen Sprachen übersetzt wurde, kann es nicht Wunder nehmen, wenn die Rede von den „fünf Kirchengeboten" stereotyp 45 geworden ist. Gleichwohl geht man zum Teil über die Fünfzahl hinaus. Die rationalistische Zeit hatte Katechismen gezeitigt, die an den „Kirchengeboten" zum Teil vorübergegangen waren. Die Restauration ist ihnen alsbald wieder sehr günstig geworden. Selbst ein so eigenartiger, theologisch tiefgehender, alle Schablone bei seite stellender Katechismus, wie der von Hirscher 1842, (er war lange in der Erzdiöcese Freiburg eingeführt), hat ihnen 50 wieder eine Stelle gegeben. Durch die Deharbeschen Katechismen (seit 1853 mit kleinen Variationen fast in allen deutschen Diöcesen eingeführt) sind sie bei uns jetzt allenthalben dem Volk geläufig. Letztere Katechismen sind auch außerhalb Deutschlands von Einfluß geworden, so besonders für den in Frankreich großenteils rezipierten Katechismus Dupanloups. Doch hat man in außerdeutschen Landen zum Teil ein sechstes Kirchengebot formuliert, 55 nämlich dies: „du sollst nach Vermögen für den Unterhalt der Kirche und der Priester beitragen". So im Katechismus für die Diöcesen der Vereinigten Staaten, Englands, zum Teil auch Frankreichs. In England wird noch hinzugefügt, daß die Kirche eine Eheschließung vor Zeugen und unter ihrem Segen verlange (s. Schepers). Knecht spricht den Wunsch aus, daß ein sechstes Gebot formuliert werden möchte des Inhalts: „du sollst 60

keiner verbotenen Gesellschaft beitreten". Er bemerkt: „Das Umsichgreifen der Freimaurerei und der Sozialdemokratie dürfte diese scheinbare Neuerung vollkommen rechtfertigen, denn was der Mensch nicht von Jugend an als Sünde erkannt hat, das pflegt er im späteren Alter kaum hoch anzuschlagen." Es werden sich vielleicht noch andere Wünsche melden
5 und es dürfte gute Wege haben, ehe die geplante „Einführung eines einförmigen kleinen Katechismus im ganzen Bereich der katholischen Kirche" zum Ziele kommt. In die katholische wissenschaftliche Moral ist die Lehre von den Kirchengeboten in dem technischen Sinn wie in den Katechismus, soviel ich sehe, nicht übergangen. Schepers citiert aus Suarez de legibus ac Deo legislatore (Coimbra 1612) unvollständig einen Satz, der
10 an seinem Orte (Lib. IV, cap. 1 Nr. 10) in der That auf die von Canisius angebahnte populäre Formulierung Bezug hat. Im Gegensatz zu den innumera praecepta legis veteris stellt Suarez die praecepta ecclesiae positiva als an Zahl ganz gering dar: soweit es deren „für die ganze Kirche" gebe, seien es solum quatuor vel quinque, quae solum sunt determinationes quaedam juris divini, moraliter necessaria homi-
15 nibus, ut patet de praecepto annuae confessionis et communionis, de jejuniis et festis diebus ac solvendis decimis. Reliqua enim, fährt er fort, omnia vel pertinent ad particulares status, qui voluntarie ab hominibus sumuntur, vel ad ordinem judicialem. Man kann die letztere Bemerkung des Suarez beanstanden. Um so klarer ist, daß er sich bei der Bezifferung der praecepta universalia an Canisius
20 anschließt, wenn auch frei (wobei die Bezugnahme auf die decima im Hinblick auf die oben schon berührte neuere Fomulierung eines „sechsten" Kirchengebots interessant ist). Zu beachten ist, daß hier immerhin die Tendenz zu Tage tritt, als „Begriff" eines „Kirchengebots" den eines praeceptum pro universali ecclesia zu statuieren. Schepers entnimmt seinerseits aus den Worten des Suarez, daß, was die Kirchengebote vorschreiben,
25 „nicht etwa eine Mehrbelastung des Gläubigen" sei, „sondern nur eine genauere Fixierung und Begrenzung einer allgemeinen Verbindlichkeit." Die modernen Lehrbücher der Moral ziehen es vor, die Materie der Kirchengebote der Katechismen an sachlich angezeigtem Orte einzeln zu beleuchten, statt ihnen ein zusammenfassendes Rubrum zu widmen. So z. B. Jocham, Hirscher, Martin, Simar, Pruner u. a.

30 Auch die griechische Kirche hat eine Lehre von bestimmten Kirchengeboten, jedoch in viel freierer Weise als die römische. Man wird immerhin im allgemeinen einen Einfluß der römischen Kirche auf sie hier annehmen müssen. M. W. tritt eine solche Lehre in ihr erstmals auf in der Confessio orthodoxa des Mogilas, 1638. Das spricht sehr für römische Vermittelung. Doch formuliert M. im einzelnen selbstständig. Er statuiert neun
35 Kirchengebote. In der Auslegung des Symbols, auf Anlaß des Artikels von der Kirche, kommt er auf sie mit einer Wendung zu sprechen, die den Eindruck erwecken könnte, als sei die Rede von diesen Geboten eine längst herkömmliche. Aber auch Herr D. Philipp Meyer teilt mir mit, daß er ein früheres Vorkommen von speziell gezählten *ἐντολαὶ τῆς ἐκκλησίας* nicht kenne. Mogilas giebt, wie auch Canisius, an, daß er nur „vornehmlich"
40 zusammenstelle, was als Kirchengebot gelte. C. O. Pars I, quaest. LXXXVII—XCV (Monumenta fidei eccl. or. ed. Kimmel, I, p. 159 ss. formuliert er also wie folgt: 1. jeder habe an allen Sonn- und Festtagen den Hauptthoren und der Liturgie beizuwohnen, 2. er habe die vier großen Fastenzeiten zu beobachten, 3. dem Klerus, besonders den Beichtvätern, mit Ehrerbietung zu begegnen, 4. viermal jährlich zu beichten (wobei vorbehalten
45 wird, daß Vorgeschrittenere monatlich beichteten, „Einfache" aber auch sich mit einer einmaligen Beichte in der Fastenzeit vor Ostern begnügen könnten), 5. er hat sich vor häretischen Büchern, zumal vor dem Verkehr mit Häretikern, zu hüten, 6. er soll Fürbitte thun für jeden Stand, den Klerus vorab, dann die weltliche Obrigkeit in ihren Abstufungen, zumal für Wohlthäter der Kirche, 7. er wird sich etwa besonders ausgeschriebenen Fasten
50 und Prozessionen nicht entziehen, 8. darauf achten, daß die Kirche nicht in ihrem Einkommen geschädigt werde, Testamente zu ihren Gunsten gern anerkennen &c., 9. an verbotenen Theateraufführungen u. dergl. nicht teilnehmen, auch keine ausländischen Sitten annehmen. Soweit das Ansehen der C. O. reicht, werden auch diese neun Gebote speziell geehrt sein. In die Katechismen sind sie aber doch meist nicht übergegangen und auch
55 nicht in die bekannteren theologischen Lehrbücher der Neuzeit. Der Katechismus für die Kirche des russischen Reichs (Gesch. Rußlands von Philaret, deutsch von Blumenthal, II, 293 ff., auch separat deutsch herausgegeben, z. B. Petersburg 1887, ebenso griechisch, z. B. Odessa 1848), enthält sie nicht. Herr D. Meyer teilt mir mit, daß Nikolaos Bulgaris in seiner *Κατήχησις ἱερά* (1681, noch öfter gedruckt, s. darüber ThLZ 1894, Nr. 8) „fünf Kirchen-
60 gebote" statuiert. Es sind, wie ich aus seinen näheren Angaben über dieselben entnehme,

die gleichen wie die des Canisius, doch so, daß Nr. 1 und 2 zu einem Gebote zusammengezogen sind und dagegen an fünfter Stelle das Gebot erscheint „wir sollen den Kirchen geben, was ihnen zukommt nach dem Brauche des Orts.“ Einige Notizen aus anderen Werken bestätigen, was auch mir entgegengetreten war, daß im allgemeinen von den *ἐντολαὶ τῆς ἐκκλησίας* unbestimmt im gleichen Sinn wie von den *παραδόσεις* geredet wird.

F. Kattenbusch.

Gebote, zehn s. Bd IV S. 559, 23 ff.

Gedalja. — Jer 39, 14; 40, 5—41, 18; 43, 6; 2 Kg 25, 22—26. Vgl. **Köhler,** Lehrb. d. bibl. Gesch. AT II, 2, S. 502—509; Stade, Gesch. d. V. Israel I, S. 696—700; **Kittel,** Gesch. der Hebräer S. 333.

Gedalja, גְּדַלְיָהוּ (Jer 40, 5. 6. 8; 46, 16 גְּדַלְיָה), *Γοδολίας*, war ein Sohn des Achikam, jenes vornehmen Mannes, welcher den Propheten Jeremia rettete, als das Volk ihn wegen der Ankündigung des drohenden Unterganges von Jerusalem töten wollte, Jer 26, 24. Sein Großvater war Schaphan, der Staatsschreiber Josias gewesen, 2 Kg 22, 3 ff. Den Gedalja setzte Nebukadnezar, als er Jerusalem erobert hatte, als Statthalter über Juda. Einen vornehmen Juden nach der Gewohnheit der morgenländischen Großkönige, die unterworfenen Länder von einheimischen Oberen regieren zu lassen, zum Landpfleger in Juda zu bestellen, trug er kein Bedenken, weil die Kraft der Nation völlig gebrochen zu sein schien. Daß seine Wahl auf Gedalja gefallen ist, wird daraus zu erklären sein, daß dieser, gemäß dem Worte Jeremias die Empörung des Zedekia als unrecht, den Widerstand gegen die Babylonier als vergeblich und Unterwerfung als das allein Richtige erkennend, vor der Einnahme der Stadt zu den Babyloniern übergegangen und dadurch zu einem Vertrauensmann derselben geworden war. Er hatte wahrscheinlich auch Mitteilung über Jeremia gemacht und dadurch den König bewogen, nach der Eroberung der Stadt den Befehl zu erteilen, daß der Prophet geschont würde (Jer 39, 11 ff.). Die babylonischen Befehlshaber befreiten den Propheten und vertrauten seine Person dem Gedalja an, der ihn in sein Haus geleitete (Jer 39, 14). Als nachher Jeremia gefesselt unter die zur Wegführung bestimmten Leute nach Rama gebracht worden war (s. d. A. Jeremia), wird es ebenfalls wieder Gedalja gewesen sein, der den Nebusaradan auf ihn aufmerksam machte und ihm die Freiheit wieder verschaffte (Jer 40, 1—6).

Gedalja nahm, jedenfalls auf höheren Befehl, seinen Wohnsitz in Mizpa (2 Kg 25, 23 ff.; Jer 40, 6. 8. 13). Dorthin begab sich auch Jeremia (Jer 40, 1—6). Auch die Anführer jüdischer Freischaren, die noch im Lande umherstreiften, kamen, um mit Gedalja zu beraten, was jetzt zu thun wäre. Gedalja, ein sehr verständiger Mann, der übrigens Jeremias Worten folgte, gab den dringenden Rat, daß man sich ohne weiteren Widerstand in die Lage der Dinge fügen möchte. Er schwur es den etwas besorgten Leuten zu, daß die Babylonier nicht noch einmal einschreiten würden, wenn man sich nur ruhig hielte. Er wäre sicher, meinte er, sie alle genügend gegen die Babylonier vertreten zu können. Er fand mit diesen Ansichten und Vorschlägen Beifall. Viele gaben den Krieg gegen die noch im Lande befindlichen babylonischen Abteilungen auf und richteten sich zu friedlichem Leben ein (Jer 40, 7—10). Nun kamen auch aus den Nachbarländern geflüchtete Juden in ziemlicher Zahl zurück, stellten sich unter Gedaljas Schutz, und es schien, als wollte sich wieder ein kleines jüdisches Gemeinwesen entwickeln, woraus eine Neubildung des Volkes hätte hervorgehen können. Allein so gefiel es doch nicht allen. Der Geist, der manche, besonders wohl einige jener Freischarenführer beseelte, ist aus Ez 33, 24—26 zu erkennen. Sie hielten Unterwerfung, friedliches Leben unter chaldäischer Herrschaft für schimpflich. Obgleich weit von Abrahams Frömmigkeit entfernt, meinten sie doch sich darauf berufen zu können, daß diesem, obwohl er nur einer war, der Besitz des Landes zugefallen wäre. Warum sollte es ihnen, die doch zahlreich wären, nicht gelingen, sich des Landes wieder zu bemächtigen. Der hervorragendste unter diesen Leuten war ein Prinz aus dem Hause Davids, Ismael, der Sohn des Netanja. Sein grimmiges Mißvergnügen an dem Werke des Gedalja benutzte der Ammoniterkönig Baalis, welchem ein ganz verwahrlostes Juda eine angenehmere Nachbarschaft war. Er stachelte Ismael dazu an, den Gedalja zu erschlagen. Die Absicht Ismaels kann dabei kaum eine andere gewesen sein als die, den freien, trotzigen Geist des Judenvolkes an dem Chaldäerknechte Gedalja zu rächen. Dieser ward dringend vor Ismael gewarnt. Ein anderer der Freischarenführer, Jochanan ben Kareach, erbot sich ihm, den Ismael heimlich aus dem Wege zu räumen, damit Gedalja erhalten bliebe. Aber dessen argloser Edelmut erklärte diese

Warnungen für Verleumdung Jsmaels (Jer 40, 13 ff.). Als dieser 3 Monate nach der Eroberung von Jerusalem mit 10 Männern bei ihm erschien, lud er sie zu Tische. Bei der Mahlzeit aber fiel Jsmael mit seinen Leuten über Gedalja her. Sie erschlugen ihn und töteten dann seine ganze aus jüdischen und chaldäischen Leuten bestehende Mannschaft (Jer 41, 1—3).

Auch noch eine große Zahl (gegen 70) von Männern, die von Sichem, Silo und Samarien kamen, um Speisopfer und Weihrauch zum Tempel (gewiß nicht einem in Mizpa errichteten, sondern dem allerdings in Trümmern liegenden zu Jerusalem, wo man aber doch noch opferte) zu bringen, opferte Jsmael seiner Rache (Jer 41. 4—9). Sodann führte er den Überrest der Leute in Mizpa samt den Prinzessinnen, welche die Chaldäer dort gelassen hatten, gefangen fort und zog nach dem Ammoniterland. Bei Gibeon aber ward er von Jochanan ben Kareach und andern jüdischen Anführern, die rechtzeitig Kunde von den Ereignissen in Mizpa erhalten hatten, mit ihrer Mannschaft eingeholt. Er vermochte sich nicht zu wehren und seine Gefangenen nicht zu halten. Mit 8 Männern entfloh er zu den Ammonitern. Die von ihm aus Mizpa weggeführten Männer und Weiber aber kehrten mit Jochanan wieder um. Aber man hatte keinen Mut mehr, die Aufrichtung eines Gemeinwesens in Palästina noch einmal zu unternehmen. Jeremias weissagendes Wort, daß die Chaldäer nicht kommen würden, um wegen der Ermordung Gedaljas Rache zu nehmen, vermochte die Angst nicht zu bannen. Man erklärte Jeremia für einen Betrüger, der den Rest des Volkes ins Verderben bringen wollte, und zog, ihn mitzugehn nötigend, nach Ägypten (Jer 41, 4 — 42, 7). **Wilhelm Lotz.**

Gedichte, altkirchliche, anonym überliefert. — Vgl. im allgemeinen J. F. C. Bähr, Die christl. Dichter und Geschichtschreiber, 2. Aufl., Karlsruhe 1872 (nicht 1873); A. Ebert, Allg. Gesch. d. Litteratur d. Mittelalters im Abendl. 1², Leipzig 1889; M. Manitius, Gesch. d. christl.-latein. Poesie, Stuttg. 1891. Hier und bei Bähr (ältere Ausgaben) sorgfältige Litteraturangaben, die deshalb im Folgenden nur bei Nr. 1 (wegen seines besonderen Interesses) gemacht sind. Unter Fabricius ist G. Fabricius, Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana etc., Basil. 1564 (nicht 1562 oder 1563) zu verstehen; Oehler = F. Oehler, Tertulliani Opp. edit. mai., 2. Bd, Leipzig 1854 (ed. min. ibid.); Hartel = Guil. Hartel, Cypriani Opp., 3. Bd, Vindob. 1871 (CSEL. Vol. III P. III); Peiper = R. Peiper, Cypriani Galli Poetae Heptateuchos (CSEL XXIII, Vindob. 1891).

In der schriftstellerischen Produktion der alten Kirche hat das dichterische Element keine besonders hervorragende Rolle gespielt. Die wenigen wirklichen Dichter sind rasch genannt, und wenn man neben ihnen noch manches anderen Namens (s. die einzelnen Artikel) gedenkt, so geschieht es der litterarischen Vollständigkeit wegen oder in der gutgemeinten Absicht, den christlichen Olymp nach Möglichkeit zu bevölkern. Vollends die anonym überlieferten Gedichte, von denen nachstehend eine kurze encyklopädische Übersicht gegeben werden soll, dürfen in den meisten Fällen keinen Anspruch auf künstlerischen Wert erheben; doch sind sie wenigstens zum Teil aus litterar-, dogmen- und kulturgeschichtlichen Gründen nicht unwichtig. Über die Hymnen s. in besonderem Artikel.

1. Das Carmen adversus Marcionem. Ausgaben: Fabricius 257—286 (nach einer jetzt verlorenen Handschrift); Oehler 781—798 (1190—1208); für das CSEL ist eine Ausgabe von A. Oxé seit Jahren angekündigt. Vgl. Bähr 21 f.; Ebert 312 N. 1; Manitius 148—156. Ferner: E. Hückstädt, Ueber das pseudotertullianische Gedicht adv. M. Leipz. 1875 (dazu A. Harnack in ThLZ 1, 1876, 265 f. und A. Hilgenfeld in ZwTh 19, 1876, 154—159); G. Koffmane, Entstehung und Entw. d. Kirchenlateins, Breslau 1879, 155; ders., de Mario Victorino philos. Christiano, Vratisl. 1880, p. 8; J. Haußleiter, Die Kommentare des Victorinus, Tichonius u. Hieronymus zur Apk, in ZkWL 7, 1886, 254—56; A. Oxé, Prolegomena de Carmine adv. Marcionitas, Leipzig 1888 (dazu A. Harnack in ThLZ 13, 1888, 520—522); M. Manitius in SWA 117, 22 ff.; W. Brandes, zwei Victoringedichte des Vatic. Regin. 582 und das c. a. M., in Wiener Studien 12, 1890, 310—316; A. Oxé, Victorini versus de lege domini, Crefeld 1894; J. Ziehen, Zur Gesch. d. Lehrdichtung in der spätröm. Litt. in N. Jahrbb. f. d. klass. Altert. u. s. w. 1, 1898, 409.

Das in 5 Bücher (vgl. Tertullians Bb. adv. M.) eingeteilte, aus 1302 ungelenken Hexametern bestehende polemische Lehrgedicht adv. Marcionem (so von Fabricius [ob auf Grund der Handschrift?] genannt), richtiger adv. Marcionitas, enthält eine weitläufige Widerlegung des marcionitischen Dualismus. Das erste Buch ergeht sich in Allgemeinheiten gegen die Häresien und gegen den Marcionitismus im besonderen, das zweite legt die Übereinstimmung des AT und NT, das dritte die Einheit der Kirchenlehre mit der Lehre des alten Bundes, Christi und der Apostel dar, das vierte versucht die Lehre Marcions in ihren einzelnen Teilen zu widerlegen, das fünfte behandelt die Antithesen

(Hückst. 13). Die Forschungen nach Zeit und Ort der Abfassung wie nach dem Verfasser haben bisher zu einem befriedigenden Ergebnis nicht geführt. Die Hypothese des ersten Herausgebers, daß das Gedicht von Tertullian herrühren möchte, ist grundlos. Da der Auctor Incertus de XII Scriptor. Eccles. (bei Fabricius, Bibl. Eccles., Hamburg 1718, 2. Abt., 69) Kap. 7 einen Bischof Victorinus als Verfasser eines opusculum adv. Marcionitas in Versen nennt, so hat man unter den Trägern dieses Namens Umschau gehalten: Oehler schloß auf den Rhetor Victorinus von Massilia (um 440); Hückstädt auf Cl. Marius Victorinus Afer; Tillemont (Mém. etc. 5, 313) und Haußleiter auf Victorin von Pettau (s. d. A.). Diese Vermutung wäre ohne weiteres hinfällig, wenn Hückstädt, Harnack, Oxé u. a. mit ihrer Ansetzung des Gedichtes um die Mitte des 4. Jahrhunderts im Rechte wären. Aber Hückstädts Gründe sind, wie Hilgenfeld gezeigt hat, nicht unwiderleglich, und jedenfalls ist es voreilig, aus der Bezeichnung lumen de lumine für den Sohn Gottes (4, 29. 5, 199) kurzer Hand auf nachnicänische Abfassung zu schließen. Ließe sich nachweisen, daß Juvencus benutzt ist (so Oxé 33), so würde jene Zeitbestimmung im Rechte sein. Aber dieser Nachweis ist nicht zwingend. Andererseits scheinen die Theologie des Verfassers und seine Beziehungen zu Commodian (Oxé 40 ff.), dessen Ansetzung in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts zu bezweifeln (s. Harnack, DG.[3] 1, 714) kein Grund vorliegt in das 3. Jahrhundert zu weisen. Haußleiters Nachweis, daß zwischen unserem Gedicht und den echten Bestandteilen des Apokalypsenkommentars des Victorinus von Pettau nahe Verwandtschaft besteht, die für den gleichen Autor zu sprechen scheint, fällt stark ins Gewicht. Aber erst eine kritische Ausgabe kann uns belehren, ob diese Hypothese die Gründe für afrikanischen Ursprung des Gedichtes, die Oxé ins Feld geführt hat, zu schlagen im stande sein wird. Vor allem aber bedürfen wir dieser Ausgabe, um feststellen zu können, was und wie denn der Dichter eigentlich geschrieben hat: denn Fabricius bietet einen entstellten Text (vgl. Oxé 1894, 18 ff.). Die Frage, wie weit bei den Angaben über die Autoren der unter Nr. 6, 10, 11 und 12 aufgeführten Gedichte die Tradition von dem Victorinus Episcopus nachwirkt, ist noch nicht genügend in Erwägung gezogen worden.

2. **Die Carmina de Sodoma und de Jona.** Ausgaben: Guil. Morelius, Paris 1560 (Opp. Cypr. 1564) Sodom; Fr. Juretus, Bibl. Patr. VIII, 1589 (s. auch Bähr 26[14]) Jonas; Fabricius 298—302 Sodom; Oehler 769—773 (1178—82); Hartel 289—301; Peiper 212—226. Vgl. Bähr 23; Ebert 122—124; Manitius 51—54.

In mehreren Handschriften werden Tertullian oder Cyprian zwei poetische Bearbeitungen von Genesis 19 und Jonas (nur Bruchstück) in (166 und 105) Hexametern zugeschrieben, über deren Provenienz sich nur sagen läßt, daß sie wegen Verwendung der Itala kaum später als 400 entstanden sein können. Peiper verlegt beide Carmina nach Zeit und Ort in die Nähe des unter Nr. 3 genannten Cyprian. Der poetische Gehalt der beiden Dichtungen, die möglicherweise Stücke eines größeren Ganzen sind (Manitius), ist verhältnismäßig groß, wenn auch Ebert übertrieben die Sprache „überall geistvoll“ nennt.

3. **C. de Genesi.** Ausgaben: Oehler 774—776 (1183—85); Hartel 283—288; Peiper 1—7. Vgl. Bähr 23. 41; Ebert 118—121; Manitius 167—170; H. Best, de Cypriani quae feruntur metris in heptateuchum, Marb. 1891.

Unter Tertullians und Cyprians Werken druckte man ein Bruchstück einer hexametrischen Bearbeitung der Genesis, die wiederum nur den ersten Teil einer in ein paar Handschriften erhaltenen Umdichtung des Heptateuchs darstellt. Peiper will in dem Verfasser einen zu Anfang des 5. Jahrhunderts lebenden Gallier erblicken, den er der handschriftlichen Überlieferung zuliebe Cyprianus Gallus Poeta getauft und als solchen in das CSEL eingeführt hat. Nach Best sind zwei Verfasser zu unterscheiden (Gen, Ex — Ri).

4. **C. de iudicio domini oder ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum.** Ausgaben: Fabricius 286—294; Oehler 776—781 (1185—90); Hartel 308—325. Vgl. Bähr 23; Manitius 344—48; O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 596.

Das vom ersten Herausgeber dem Tertullian zugeschriebene Gedicht, handschriftlich dem Cyprian zugeteilt, enthält eine ausführliche Schilderung des jüngsten Gerichtes. Es zeigt starke formale Verwandtschaft mit Commodian ([406] überwiegend gereimte Hexameter) und mit dem C. adv. Marc. Isidor v. Sevilla schreibt de vir ill. 7 dem Verecundus von Junca in Byzacene († um 552) ein carmen de resurrectione et iudicio zu, das man mit dem unsrigen zu identifizieren geneigt sein könnte (so Bardenhewer). Dafür spricht, daß zur Zeit König Thrasamunds (496—523) ein gewisser Flavius Felix sich als Dichter

hervorthat (vgl. über ihn Ebert 429 f., Manitius 342. 345. 478). Doch tritt in dem zum Vergleich heranzuziehenden Gedicht des Verecundus de satisfactione poenitentiae (ed. Pitra in Spicil. Solesm. 4, Paris 1858, 138—143) der Reim nur wenig hervor.

5. C. ad Senatorem ex christiana religione ad idola conversum. Ausgaben: Hartel 302—305; Peiper 227—230. Vgl. Bähr 24; Ebert 313 f.; Manitius 130—33; V. Schultze, Gesch. d. Unterg. d. griech.-röm. Heidentums 1, Jena 1887, 290.

Das kurze (85 Hexameter) handschriftlich dem Cyprian zugeschriebene Gedicht wendet sich mit scharfem Spotte gegen einen ins Heidentum zurückgefallenen Senator, von dem der Dichter hofft, daß ihn matura senectus dermaleinst wieder zur Erkenntnis des Wahren zurückführen werde. Schultze setzt die Verse in die Zeit des (vom Dichter der Nr. 9 [s. u.] angegriffenen) Stadtpräfekten Flavianus.

6. C. de pascha. Ausgaben: Fabricius 302—304; Hartel 305—308. Vgl. Bähr 51; Ebert 315 f.; Manitius 116—19.

Das allegorische, aus 69 Hexametern bestehende Gedicht de pascha, auch (und mit größerem Rechte) de cruce oder de ligno vitae genannt, versinnbildlicht „die Entwickelungsgeschichte des Christentums von der Kreuzigung an bis zur Ausrüstung der Apostel mit dem heiligen Geiste“. In den Handschriften wird als Verfasser unrichtig Cyprian genannt; auch dem Victorinus Afer scheint es nicht zu gehören (Ebert 316 N. 1), vielmehr aus dem 5. Jahrhundert zu stammen.

7. C. de passione domini. Ausgaben: Venet. 1501; Fabricius 759—762 (unter dem Titel de beneficiis suis Christus); S. Brandt, Opp. Lactantii II, 1 (CSEL 27, 1, Vindob. 1893), 148—151. Vgl. Bähr 35; Manitius 49 f.; Brandt, Ueber das dem Lact. zugeschriebene Gedicht de p. d., in Comm. Woelfflin., Leipz. 1891, 77—84 und in s. Ausgabe XXII bis XXXIII.

Das unter den Werken des Lactanz gedruckte Gedicht (80 Hexameter), in welchem Christus selbst sein Leben, Leiden und Sterben erzählt und unter Hinweis auf den ewigen Lohn zu seiner Nachfolge auffordert, ist sehr wahrscheinlich kein altkirchliches, sondern (Brandt) ein zwischen 1495 und 1500 entstandenes Produkt, dessen Autor mit dem anonymen ersten Herausgeber vermutlich identisch ist.

8. C. de laudibus domini. Ausgaben: G. Morelius (s. zu Nr. 2) 1560; Fabricius 765—768; W. Brandes, Ueber d. frühchristl. Gedicht Laudes Domini, Braunschw. 1887. Vgl. Bähr 43; Ebert 118 N. 3; Manitius 42—44.

Dieser in (148) auffallend reinen Hexametern verfaßte Panegyrikus auf Christus, der in ein Lob des Kaisers Konstantin ausklingt, stammt aus Gallien, wahrscheinlich aus den Jahren 316—323, von einem Zeitgenossen des Juvencus (nicht von diesem selbst), einem Rhetor, der, wie Br. nachgewiesen zu haben glaubt, in Flavia Aedua (Augustodunum, Autun) heimisch war.

9. C. adv. Flavianum. Ausgaben: L. Delisle in Bibliothèque de l'École des Chartes, Sér. 6, Tom. 3, Paris 1867, 297 ff.; Th. Mommsen in Hermes 4, 1869, 350—363. Vgl. Ebert 312 f.; Manitius 146—48; Schultze (s. z. Nr. 5) 288 f.

Cod. Paris. lat. 8084 enthält ein Gedicht in 122 Hexametern ohne Titel, das sich gegen die Vorkämpfer des Heidentums, insbesondere gegen den römischen Stadtpräfekten Flavianus, wendet. Da dessen Fall im Aufstand gegen Theodosius I. schon vorausgesetzt ist, so wird das die Zustände anschaulich schildernde und deshalb nicht unwichtige Gedicht 394 oder kurz nachher verfaßt sein.

10. C. de fratribus septem Macchabaeis interfectis ab Antiocho Epiphane. Ausgaben: Fabricius 443—452; Peiper 240—254 u. 255—269. Vgl. Bähr 50 f.; Ebert 124 f.; Manitius 113—15.

In zwei Rezensionen ist eine Bearbeitung von 2 Mak 7 in 394 (bezw. 389) Hexametern erhalten, welche die Vorlage mit rhetorischem Pathos verballhornt. Für den Verfasser werden Hilarius (von Arles; so Koffmane [s. zu Nr. 1] S. 8) und Victorinus Afer (Manitius) ohne zureichenden Grund gehalten.

11. C. de Jesu Christo et de homine (nicht domino, so Bähr). Ausgaben: Fabricius 761—764. Vgl. Bähr 51 f.; Manitius 115.

Ein unbekannter Autor, nach Fabricius Victorinus, Episcopus Pictaviensis, nach Bähr ein späterer christlicher Grammatiker, besingt in (137) Hexametern die Heilsthätigkeit Christi.

12. C. de lege domini und C. de nativitate, vita, passione et resurrectione domini. Ausgaben: A. Mai, Class. Auct. 5, Rom 1833, 382—385

(de **nat.**); A. Oxé, Victorini versus de lege domini, Cref. 1894. Vgl. Bähr 120 f.; Manitius 477—479; W. Brandes, Zwei Victoringedichte u. s. w. (s. oben zu Nr. 1).

Der **Cod. Vatic.** 582 enthält zwei einem Victorinus zugeschriebene Gedichte. Das eine (106 Hexameter) hat Mai schlecht, das andere (216 Hexameter) Oxé (nach einer Abschrift von Brandes) gut herausgegeben. Sie behandeln das AT und das NT, gehören inhaltlich zusammen und sind ein Cento aus dem **Carmen adv. Marcionitas** (Nr. 1), für dessen Textkritik sie sich als schätzbares Hilfsmittel erweisen. An der Bezeichnung des Autors als Victorinus dürfte die Überlieferung, welche das **C. a. M.** einem V. zuschreibt, einen weiteren Halt gewinnen.

13. **C. de providentia divina.** Gedruckt unter den Werken Prospers von Aquitanien (s. d. A.) MSL 51, 617—638. Vgl. Bähr 124; Ebert 316—320; Manitius 170—180.

Das umfangreiche Lehrgedicht versucht die Zweifel an Gottes Weltregierung zu widerlegen. Es ist in Südgallien um 415 (Ebert 317 N. 3) von einem Geistlichen verfaßt. Die deutlich hervortretende Neigung zum Semipelagianismus macht die Abfassung durch Prosper, dem die Handschriften das Gedicht zuschreiben und mit dessen Ausdrucksweise und Verskunst es in naher Berührung steht, unmöglich (troß Manitius).

14. **Metrum in Genesin. De Evangelio.** Ausgaben: Fabricius 303—308; Peiper 231—39 u. 270—74. Vgl. Bähr 55; Ebert 368 f.; Manitius 189—92.

In **Cod. Laudun.** 273 wird dem Hilarius von Poitiers eine Paraphrase der ersten 9 Kapitel der Genesis in 204 Hexametern, der sich ein gewisser dichterischer Schwung nicht absprechen läßt, zugeschrieben. Da das Gedicht in derselben Handschrift als dem Papste Leo gewidmet bezeichnet wird, so muß Hilarius von Arles gemeint sein, dessen Verfasserschaft (troß Peiper) nicht ausgeschlossen ist. Das Bruchstück **de Evangelio** schreibt Peiper dem gleichen Dichter zu.

Den vorstehenden Dichtungen in lateinischer Sprache schließen wir aus äußeren Gründen ein gleichfalls anonym überliefertes griechisches Gedicht an, den viel genannten und oft bearbeiteten

15. *Χριστὸς πάσχων*, **Christus patiens.** Ausgaben: A. Bladus, Rom 1542; MSG 38,131—338; F. Dübner, Paris 1846; J. G. Brambs, Leipzig 1885 (Teubner); griechisch und deutsch von A. Ellissen, Leipzig 1885 (mit ausführlicher, die ganze frühere Litteratur zusammenfassender Einleitung); deutsch (mit einigen Kürzungen) von E. A. Pullig, Bonn 1893, Vgl. K. Krumbacher, Gesch. d. byzantin. Litt.[2] 1897, 746—748 (genaue Litteraturangaben; richtige Würdigung des Gedichtes).

In zahlreichen Handschriften (**Cod. Paris.** 2875 saec. XIII) ist ein christliches Drama erhalten, das der erste Herausgeber *Χριστὸς πάσχων* genannt hat. Als Verfasser wird in allen Handschriften Gregor von Nazianz (so ist Bd I, 672, 60 [vgl. auch die Berichtigungen zu Bd II] zu lesen) bezeichnet. Daß das zu Unrecht geschieht, ist längst erwiesen und allgemein anerkannt. Wir haben es sicher mit einem byzantinischen Produkt frühestens des 11. Jahrhunderts zu thun. Der Verfasser ist unbekannt. Das aus 2640 jambischen Trimetern bestehende Gedicht ist ein sog. Cento (vgl. den A. Proba), d. h. ein Flickgedicht: es besteht zu einem Drittel aus teils wörtlich verwerteten, teils zweckentsprechend veränderten Versen griechischer Tragiker, hauptsächlich des Euripides; das Übrige ist aus den heiligen Schriften und aus älteren Apokryphen (Protevangelium Jacobi u. a.) zusammengeschnitten. Ein kurzer, von der Maria gesprochener Prolog giebt den Zweck des „Dichters“ an: er will in Versen des Euripides (*κατ' Εὐριπίδην*) des Welterlösers Leiden besingen. Als Personen erscheinen Christus, die Gottesmutter (Hauptrolle), Joseph (von Arimathia), der Theologe (Johannes), Magdalena, Nikodemus, ein Bote, Pilatus, die Hohenpriester, Chor der Jungfrauen, ein Halbchor, Jüngling, die Wache. Das Stück ist ein Buchdrama, an das mit ästhetischem Maßstab heranzutreten schon seine eigentümliche Entstehung abhalten muß. Das religiöse Taktgefühl wird zudem durch die seltsame „Verquickung von zwei so verschiedenen Ideenkreisen“ (Krumbacher) beleidigt. Aber, abgesehen davon, daß solches Taktgefühl nach Zeit und Ort, sogar individuell, verschieden ist, schließt die absolute Geringschätzung, mit der man der Leistung des Verfassers vielfach begegnet ist, über das Ziel hinaus: eine nicht verächtliche Belesenheit, ein nicht unbedeutendes Geschick in der Ausnutzung und Gruppierung des durch die Vorlagen Gebotenen ist nicht zu verkennen. Schilt man von einem höheren Standpunkt gewiß nicht mit Unrecht die Geschmacklosigkeit des Unternehmens als solchen, so darf man doch nicht außer Acht lassen, daß das Stück den einzigen Versuch eines Passionsspieles darstellt, den wir aus der griechisch redenden Christenheit kennen. Man kann lange Abschnitte mit der Em-

pfindung lesen, daß harmlose, ästhetisch und religiös nicht allzu zart und tief veranlagte Gemüter in der Lektüre einen nicht tadelnswerten Genuß haben können, vielleicht sogar eine gewisse Erbauung mit hinwegnehmen werden; und jedenfalls steht dieser Christus patiens weit über den öden Flickereien einer Proba und anderer Centonenfabrikanten.
5 G. Krüger.

Geduld. — Den bewußten und ausdauernden Widerstand der persönlichen Überzeugung gegen Erfahrungen, die ihr widerstreiten, nennen wir Geduld. Wenn wir das, was wir für uns selbst sein wollen, gegenüber Erlebnissen, die uns eines Anderen belehren könnten, behaupten, so ist das noch nicht Geduld. Diesen Charakter erhält das Beharren 10 in der bisherigen Richtung erst dadurch, daß wir uns dessen bewußt werden, was uns gegenwärtig abdrängen könnte. Wenn sich in unserem Dulden Geduld zeigen soll, so muß unser Ausharren nicht bloß Thatsache sondern That sein. Aber das sieghafte Hinwegschreiten über alle Hindernisse werden wir auch nicht Geduld nennen. Wir geben diesen Namen nur der Selbstbehauptung, die mit dem Bewußtsein eines wirklichen Duldens ver- 15 bunden ist. Wer ganz über die Empfindung hinweg wäre, daß er in dem, was er für sich selbst sein möchte, eingeschränkt sei, wäre auch über die Geduld hinweg. Die Seligen sind weder geduldig noch ungeduldig.

Für den Christen bedeutet die Geduld den Tiefpunkt in der Bewegung seines inneren Lebens, wo er zwar an Gott festhält, aber von der Erquickung verlassen ist, die ihm sonst 20 das Bewußtsein der Nähe Gottes gewährt. Wenn Paulus es Rö 5, 4 so darstellt, daß die Hoffnung erst aus der Bewährung in der Geduld erwächst, so meint er, daß in dem Moment der Geduld selbst dem Christen der Trost der Hoffnung fehlt. Es ist aber auch offenbar unmöglich, sich eine Kontinuität des christlichen Lebens vorzustellen, wenn man nicht im stande ist, auch solche Momente in seine Einheit aufzunehmen, in denen man 25 von der Freude des Überwindens verlassen ist. Es können den Christen Schicksale treffen, bei denen er zunächst nichts anderes fühlen kann als Schmerz. Es ist daher nicht ganz richtig, wenn Calvin Instit. III, 8, 10 von den Christen sagt: ita amaritudine punguntur, ut simul perfundantur spirituali gaudio, oder wenn er auch in dem Kommentar zu Rö 5, 3 so redet, als ob das gaudium spirituale nie ganz aus dem Bewußtsein des 30 Gläubigen schwände. Wäre das so, so wäre die Geduld des Christen nicht nur ein ihm selbst noch verborgener Anfang des Überwindens, sondern ein Erleben des Überwindens. Calvin hat aber selbst kurz nach den eingeführten Worten den inneren Vorgang anders dargestellt.

Was die Geduld in dem sittlichen Leben des Christen bedeutet und wie sie entsteht, wird durch den analogen Vorgang in aller sittlichen Entwickelung erläutert. Auch wenn 35 niemals Schicksale über den Christen kämen, in denen er sprechen müßte: meine Seele ist betrübt bis in den Tod, so würde ihn doch sein sittlicher Kampf immer wieder in Situationen führen, in denen er sich nicht als Sieger fühlt, sondern als einer, der sein Leben verliert. Denn in jedem Falle ist unsere Pflicht größer als unsere bisherige Kraft. Sie hat immer die Tendenz, uns aus dem, was wir waren, herauszubringen. Erfüllen wir sie wirklich, 40 so müßten wir, wenn auch noch so kurz, erfahren, daß sie uns als unausweichlich, aber zugleich als unserm Leben fremd und feindlich erscheint. Es ist nun nicht zu verstehen, wie ein Mensch dabei mit dem Guten innerlich verbunden sein soll, wenn er nicht das Gute auch in der Gestalt eines persönlichen Willens kennt, der ihm Autorität ist. Was uns durch die Finsternis der Selbstverleugnung geleitet, ist nicht der in uns selbst entstehende 45 Gedanke des Guten, sondern die Autorität eines guten Willens, zu dem wir mit Vertrauen und Ehrfurcht aufblicken. Der Gedanke des Guten allein kann das nicht. Denn er gewinnt für uns in jedem Moment immer von neuem die Bedeutung, daß wir anders werden sollen als wir sind, uns nicht in unserer Gewohnheit erhalten, sondern uns selbst verleugnen sollen. Er vergegenwärtigt uns also gerade, was über unsere Kraft geht. Was 50 uns durch einen solchen Moment der Selbstverleugnung hindurchträgt, uns sittlich frei macht und fördert, ist immer persönliche Autorität. Aber allerdings sind wir für solche Förderung und Befreiung, ja zum Erfassen der Autorität selbst nur dann qualifiziert, wenn wir selbst einsehen, was gut ist. Ein persönlicher Wille, der durch die Offenbarung seiner sittlichen Güte die Macht über uns gewonnen hat, daß wir mit ihm in Einklang 55 bleiben wollen, ermöglicht uns das Festhalten am sittlich Notwendigen, das wir, allein gelassen, nicht fertig brächten. Dieses willige Leiden, das uns immer in der Forderung der Selbstverleugnung zugemutet wird, ist Geduld.

Es kann aber leicht verkannt werden, daß wir diese Geduld der Selbstverleugnung nur in dem Willen finden, einem Andern nachzufolgen oder im Gehorsam. Denn das

gute thun wir nur in selbstständiger Überzeugung. Was nicht aus dieser Quelle stammt, ist Sünde. Vollzieht sich also das Thun des Guten immer in Selbstverleugnung, so müssen wir auch gerade darin uns innerlich selbstständig wissen. Infolge dieser sehr richtigen Erwägung kommt man leicht dazu, den inneren Vorgang der sittlichen Entscheidung aus der Kraft des eigenen Denkens abzuleiten. Dann hat man aber den Gedanken der Selbstverleugnung wieder aufgegeben. So ist es überall bei dem sittlichen Idealismus außerhalb des Christentums. Das sittliche Thun wird nicht als ein Werk der Geduld angesehen, die etwas noch Unverstandenes auf sich nimmt, sondern als das Ausströmen des inneren Reichtums der sittlichen Begeisterung. Was daran richtig ist, soll in der christlichen Auffassung nicht abgewiesen, aber mit der richtigen Erkenntnis verbunden werden, daß das sittliche Verhalten ein geistiges Wachsen und deshalb Selbstverleugnung und Geduld ist. Dann ist es aber auch Gehorsam, der die Freiheit durchaus nicht ausschließt. Nicht durch den Gehorsam selbst wird unser Verhalten unfrei, sondern dadurch, daß der Autorität, der wir folgen, kein Gehorsam gebührt. Wenn wir im sittlichen Kampfe durch die Erinnerung an Personen aufrecht erhalten werden, deren Achtung und innere Gemeinschaft wir nicht fahren lassen wollen, so üben wir Gehorsam und Geduld. Durch den Gedanken an solche Menschen lassen wir uns etwas auferlegen, was wir selbst nicht auf uns nehmen würden. Wir gehorchen also und üben dabei Geduld. In dem Gehorsam bildet sich die Überzeugung, daß in der schmerzlichen Erfahrung der Gegenwart unser Leben reicher und stärker werden soll. Daß wir in solchem geduldigen Gehorsam anderen Personen unterworfen sind, ist freilich nicht zu leugnen. Aber das Bewußtsein unserer inneren Freiheit oder unser Leben im Guten ist dabei nicht ausgelöscht, wenn wir uns nur sagen können, daß wir in jenem persönlichen Verhältnis sittliche Förderung suchen und auch erwarten können. Also der Grundsatz, daß sittliche Güte Selbstständigkeit bedeutet, darf uns die ebenso wichtige Erkenntnis nicht verdunkeln, daß ein Wachsen in sittlicher Güte nur dadurch möglich wird, daß Gehorsam uns geduldig macht und daß wir dann in Geduld tragen, was wir selbst nicht auf uns nehmen würden und könnten.

Ebenso ist nun auch die Geduld zu verstehen, die in dem Glauben des Christen unter dem Druck seiner Schicksale erzeugt wird. So lange wir im Glauben die Kraft finden, durch das Leiden hindurch die Liebe Gottes zu sehen, ist in uns kein Raum für die Geduld. Andere werden es freilich Geduld nennen, wenn sie wahrnehmen, wie der Christ sich in einem solchen Leiden hält. Er selbst aber wird diesen Namen für Momente vorbehalten, in denen er sich nicht als Sieger fühlt. Wir sind geduldig, wenn wir in völlig dunkeln Erlebnissen nicht die Selbstbeherrschung verlieren, sondern gefaßt und aktionsfähig bleiben in dem Gedanken, daß wir Gott gehorchen müssen. Ein solcher Gehorsam ist der letzte Rest des Vertrauens auf Gott. Wenn dieses Vertrauen geschaffen wird, ist es freie Hingabe des Menschen und zugleich Ueberwältigung des Menschen durch die sich offenbarende Güte Gottes. Aber es kommen Zeiten, in denen von dem zweiten nichts übrig geblieben ist, als die Erinnerung, weil wir aus der Wirklichkeit, in der wir uns augenblicklich vorfinden, nichts von einer auf uns gerichteten Güte Gottes vernehmen können. Dann muß es sich entscheiden ob selbstständiges, von der Welt unabhängiges Leben in uns angefangen hat. Wir können dann unsere Unterwerfung unter Gott durchhalten und vertiefen in dem Gedanken, daß wir ihm auch gehorchen wollen, wo wir ihn nicht verstehen. Diesem Moment im Leben des Glaubens bezeichnet das griechische Wort ὑπομονή ebenso genau, wie Luthers Wort: „das Stillhalten ist Geduld“ (EA 2. Aufl. 15, 38). Solche Geduld ist selbst noch nicht eine das Leid auflösende Freude, aber sie ist der Durchgang dazu. Denn indem das neue Leben des Christen in der Geduld seine Selbstständigkeit bewährt, wächst es. Die Zukunft aber, die in einem solchen Wachsen liegt, erzeugt eine Hoffnung, der zwar diese Wurzel ihrer Kraft verborgen bleibt, die aber doch ihre Rechtfertigung findet, weil nun Christus in seinem Tode wieder als eine offensichtliche Erscheinung der Liebe Gottes vor dem Christen steht (vgl. Rö 5, 5—8). Die christliche Geduld ist also Stärke des Glaubens, die aber der geduldige Christ selbst als Schwäche des Glaubens empfindet. Ohne ein solches Element wäre ein Zusammenhang des christlichen Lebens nicht denkbar. Es geschieht bisweilen, daß das Bewußtsein, zu Gott zu gehören, den Christen zum Herrn über seine Situation macht. In der Zwischenzeit aber ist der Glaube nicht todt, wenn der Christ den Verhältnissen gegenüber, die ihn nur niederdrücken, wenigstens insofern aktiv bleibt, als er in ihnen den Befehl Gottes ehrt.

Calvin hat in dem Kapitel de crucis tolerantia, Inst. III, 8, diesen Charakter der christlichen Geduld, daß sie Gehorsam gegen einen in seinem Zweck nicht verstandenen Befehl Gottes ist, kräftig ausgeführt. Ebenso Luther in der oben angeführten Predigt.

Aber ihre Darstellung darf wohl in zwei Beziehungen ergänzt werden. Erstens ist es wichtig, in der christlichen Geduld nicht bloß eine Kraftprobe des Glaubens zu sehen. Sie ist von viel weiterer Bedeutung. Denn sie ist der innere Vorgang, in dem überhaupt unser persönliches Leben über das, was es bisher war, hinauskommt also wächst. In der sittlichen Freiheit und in der Kraft des Glaubens können wir nur zunehmen, wenn wir uns in stillem geduldigem Gehorsam einer Autorität unterwerfen können. Zweitens ist um so stärker zu betonen, daß wir den Gehorsam, der uns wahrhaft geduldig macht, nur gegenüber einem persönlichen Willen haben können, dessen sittliche Ueberlegenheit wir selbst erkennen. Institutionen irgend welcher Art, die uns nur durch ihre thatsächliche Geltung zwingen, also ihre Autorität uns aufdrängen, erzeugen in uns keinen wirklichen Gehorsam, sondern lassen uns innerlich zügellos. Die Geduld, die dem Christen im Leiden zugemutet wird, ist nun ohne Zweifel eine tief eingreifende Regelung des innern Lebens. Es ist freilich richtig, daß wir es zu einer solchen Geduld nur bringen, indem wir einem Befehl Gottes gehorchen, dessen Zweck uns jetzt noch verborgen ist. Die gegenwärtige Situation, die uns drückt, sollen wir als den Ausdruck eines solchen Befehls ansehen. Das ist dem Christen auch möglich. Aber nur deshalb, weil er, als der Glaube in ihm geboren wurde, erfuhr, daß in der Macht des Wirklichen die Macht des guten Willens auf ihn eindrang und ihn sittlich frei machte. Dabei ist ihm dem Wirklichen gegenüber der Trotz, der Leichtsinn, die Begehrlichkeit vergangen. An die Stelle dieser Regungen trat die Ehrfurcht, die allein den persönlichen Geist dazu bringt, sich in Gehorsam zu beugen. Nur infolge dieser Erfahrung kann der Christ derselben Macht des Wirklichen auch dann gehorchen, wenn sie ihm völlig unverständlich ist, oder wenn er sie nur als Hemmung und Bedrängnis empfindet. Geduldig macht uns daher nur ein Glaube, der einfach das Bewußtsein von der Erfahrung darstellt, daß wir in dem, was uns unleugbar wirklich ist, die sittlich rettende Macht des persönlichen Gottes gefunden haben. Dagegen ein Glaube, der auf das Bemühen hinauskommt, die Gedanken anderer für wahr zu halten, und sich darauf zu verlassen, macht uns sicher ungeduldig. **W. Herrmann.**

Gefängnisse bei den Hebräern s. Gericht und Recht bei den Hebr.

Gefäße, gottesdienstliche, vasa sacra. Im weiteren Sinne werden darunter die Geräte und Gefäße verstanden, welche im Gottesdienste gebraucht werden, im engeren Sinne diejenigen, welche bei der Abendmahlsfeier zur Verwendung kommen.

1. Die erste Stelle nimmt der Kelch (calix, ποτήριον) ein, vom Anfang an im Gebrauch der Kirche. Exemplare aus altchristlicher Zeit lassen sich nicht nachweisen, doch wird durch Bildwerke ausreichend festgestellt, daß, entsprechend der Mannigfaltigkeit der Gefäßformen im Altertume, eine Vielheit der Formen bestand, darunter als die vornehmste der bauchige, doppelhenkelige Cantharus; daneben der einfache Handbecher und die Schale (Vict. Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895 S. 125 f.). Auch war keine Gleichheit des Materials vorhanden. Edele und unedele Metalle, Thon und Glas werden genannt (die Stellen Vict. Schultze a. a. O. S. 126 Anm. 1 und 3). Im Mittelalter bildete sich innerhalb der beiden Kunstperioden eine einheitliche Gestaltung aus. Den Übergang von der altchristlichen zu der romanischen Zeit illustrieren u. a. der jetzt nicht mehr vorhandene Eligiuskelch aus Chelles bei Paris aus dem 7. Jahrh. (R. de Fleury a. anzuführ. O. Bd IV Taf. 288; F. X. Kraus, Gesch. d. christl. Kunst I, Freiburg 1896 S. 516) und der aus Kupfer mit silbernem Zierrat bestehende Thassilokelch in Kremsmünster aus dem 8. Jahrhundert (Jakob von Falke, Geschichte des deutschen Kunstgewerbes, Berlin 1888 S. 22 und farbige Nachbildung). Aus den Schwankungen wächst dann bald der eigentlich romanische Kelch heraus. Auf einem trichterförmigen, kreisrunden Fuße erhebt sich, von einem knollenartigen Knauf (nodus) durchbrochen, ein niedriger Schaft, auf welchem eine halbkugelförmige Schale (cuppa) ruht. Fuß, Schaft und Schale werden gern mit Ornamenten bis zu vollen Bildern bedeckt. Hervorragende Beispiele deutscher romanischer Kelche sind: der Bernwardskelch in der Godehardikirche zu Hildesheim, 12. Jahrhundert, mit alt- und neutestamentlichen Scenen (Fleury, Taf. 321), ein Kelch in Sankt Aposteln zu Köln mit feinem Filigranwerk und Apostelfiguren (Bock, Das heilige Köln, Taf. XXVIII, 92), vor allem der Speisekelch des Stifts Wilten in Tirol, dessen Flächen ganz mit gravierten und nivellierten Bildern und Ornamenten überzogen sind (K. Weiß, Der romanische Speisekelch des Stiftes Wilten in Tirol, Wien 1860; Abbild. auch bei v. Falke a. a. O. S. 54). Vgl. des Nähern das Verzeichnis bei Otte, Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl. Leipzig 1883, I, 215 ff. Die Gotik ersetzt in ihrem

Streben nach Zierlichkeit und vertikalem Aufbau die Halbkugel durch eine kegelförmige Kuppe, bildet den Fuß blätterförmig, gewöhnlich sechsblätterig, den Schaft polygon und schlank und läßt aus ihm übereck gestellte Zapfen (rotuli) heraustreten. Zugleich wird der bildnerische Schmuck eingeschränkt (das Verzeichnis bei Otte a. a. O. S. 227 ff.). Die Renaissance läßt den Kelch höher aufsteigen, giebt der Schale eine ausschweifende Form 5 und bringt ihre Ornamentik reich zur Anwendung. Barock und Rokoko gehen auf diesem Wege der Auflösung weiter. Die protestantischen Kirchen schieden sich und scheiden sich zum Teil noch darin, daß die lutherische Kirche die überlieferten Formen beibehielt oder an der weiteren Entwickelung sich beteiligte, während das Reformiertentum den Kelch zu „apostolischer" Einfachheit, bis herab zum Holzbecher, zurückzubilden unternahm. Die 10 griechische Kirche ist, soviel bekannt, im allgemeinen bei den einfachen Formen etwa um 800 verblieben.

Die mittelalterliche abendländische Kirche unterschied, solange sie die Kommunion unter beiderlei Gestalt hatte, Speisekelche (calix ministerialis) für den Gebrauch der Laien, zur leichteren Handhabung oft mit zwei Henkeln versehen (calix ansatus), und Priesterkelche 15 für die tägliche Vollziehung der Messe. In diesen letzteren pflegte der Wein konsekriert und dann in den größeren, mit nichtkonsekriertem Wein zum Teil schon gefüllten Kelch umgegossen zu werden. Nur bei außergewöhnlichen Gelegenheiten z. B. bei bischöflichen Messen (daher die Bezeichnung Pontifikalkelche), wurden Exemplare gebraucht, die als kostbare Weihgeschenke an die Kirche gekommen waren (Zierkelche). Für den Gebrauch neu 20 Getaufter hatte man wohl auch sog. Taufbecher (calices baptismales). Priesterlichen Personen, besonders Bischöfen, wurde häufig ein Kelch (calix sepulcralis) mit ins Grab gegeben. Die Besorgnis, von dem geweihten Weine zu verschütten, rief schon seit dem 9. Jahrh. den Gebrauch des Saugröhrchen (fistula, pipa) aus edelem Metall oder aus Glas hervor, welches der Diakon an einem Griffe den Kommunicierenden darbot. Bei feierlichen Messen 25 bedient sich heute noch der Papst desselben; in den Kirchen der Reformation haben sie sich vereinzelt länger erhalten (J. Vogt, Historia fistulae eucharisticae, Bremen 1740; J. Chr. Köcher, Apospasmatia historiae fistularum eucharisticarum, Osnabrück 1741; Otte S. 219 Abbildungen).

Für den kirchlichen Gebrauch des Kelchs war eine Weihe erforderlich, die durch ein 30 eingeprägtes Kreuz markiert wurde. Hinsichtlich des Materials erfolgten verschiedentlich kirchliche Verordnungen, welche vor allem dahin zielten, unwürdigen (Holz, Blei) oder zerbrechlichen (Thon, Glas) Stoff auszuschließen (vgl. Hefele, Konziliengeschichte[2] III, 639; IV, 554, 756; V, 688; VI, 491). Als normales Material galten Silber und Gold. Inschriften — Widmungen, alt- und neutestamentliche Sprüche, religiöse und dogmatische 35 Aussagen — wurden nicht selten und zwar mit Vorliebe am Fuße angebracht. — Ausgewählte, besonders romanische Exemplare abgebildet bei Cahier, Nouveaux mélanges d'archéologie. Décoration d'églises, Paris 1875, S. 248 ff.; Seemanns Kulturhistorische Bilderbogen, II Mittelalter, herausgegeben von Essenwein, Tafel 57; das bisher umfangreichste Material zusammengefaßt bei Ch. Rohault de Fleury, La Messe. Études 40 archéologiques sur ses monuments, Paris 1883 ff. 4. Bd mit zahlreichen Tafeln und ausführlichem lehrreichen, wenn auch vereinzelt unkritischen Texte. Die Darbringung des Weines durch die Gemeindeglieder im altchristlichen Gottesdienste erforderte größere Krüge (scyphi, amae) zur Aufnahme desselben, welche in der Regel die Form antiker Mischkrüge gehabt haben mögen (V. Schultze a. a. O. S. 126). Auch nach Erlöschen dieser 45 Sitte blieb, solange die Laien die volle Kommunion erhielten, die Notwendigkeit, den Wein in größeren Gefäßen aus Thon, Stein oder Metall in Bereitschaft zu halten, welche die spätere Legendenbildung öfters zu Krügen von der Hochzeit zu Kana machte (z. B. ein Travertingefäß im Zitter der Quedlinburger Schloßkirche, vgl. Steuerwald und Virgin, Die mittelalterl. Kunstschätze in der Schloßkirche zu Quedlinburg, Quedlinb. 1855 Taf. 1). 50 Mit der Beseitigung des Laienkelchs verkleinerten sie sich naturgemäß und wurden zu Meßkännchen (ampullae, Meßpollen). Die Kunst bemächtigte sich dieser Gegenstände schon früh und schuf in Beziehung auf Material (Silber, Gold, Sardonix, Achat) wie Technik (Email, getriebenes Silber) kostbare Exemplare (Fleury S. 169 ff. und Tafel 328—337; Otte S. 251 ff.). Die Verdoppelung der Gefäße hat ihren Grund in der vorgeschriebenen 55 Mischung des Weines mit Wasser; daher trifft man gegen Ausgang des Mittelalters Meßkännchen, welche durch die Buchstaben V(inum) und A(qua) unterschieden und gekennzeichnet sind.

2. Zur Aufnahme des geweihten Brotes während der Kommunion dient die Patene, **patena**, *πατάνη* d. h. Schüssel, *ὁ ἅγιος δίσκος*. Der Gebrauch gewöhnlichen Brotes in 60

der ältern Abendmahlsfeier bedingte, daß sie eine wirkliche Schüssel von größerem Umfange und Gewicht war; auch im Mittelalter blieb sie anfangs so, weil die Oblatenform bis zum 12./13. Jahrh. eine viel größere war als nachher (vgl. bei Fleury S. 21 ff. den Abschnitt **Le pain eucharistique** und Taf. 264—269). Das Material wird anfänglich
5 Terracotta oder Glas gewesen sein, aber in nachkonstantinischer Zeit hören wir bald von schweren goldenen und silbernen Patenen im Schatze der römischen Bischöfe (Duchesne in seiner Ausgabe des **Liber pontificalis** p. CXLIV) und sonst. Als eine griechische Arbeit des 7. Jahrhunderts wird angesehen die in Sibirien gefundene Patena Stroganoff mit der Darstellung zweier Engel, die ein mächtiges Kreuz begleiten (de Rossi im **Bullet-**
10 **tino di archeologia cristiana** 1871, S. 153 ff. Taf. 9.; Kraus I, 517). Dagegen gehört dem eigentlichen Mittelalter an die von Bischof Konrad 1205 aus Byzanz nach Halberstadt gebrachte prächtige vergoldete Silberschale von 0,41 m Durchmesser im Domschatze daselbst mit reichem ornamentalen und figürlichen Schmuck (E. Hermes, Der Dom zu Halberstadt, Halberstadt 1896 S. 89 f.). Auch ansehnliche Stücke deutscher Herkunft
15 lassen sich aufführen: die Patene zum Kelch des Stifts Wilten (K. Weiß a. a. O.), die Bernwardspatene im Welfenschatz (Der Reliquienschatz des Hauses Braunschweig-Lüneburg, her. von Neumann, Wien 1891 S. 295; Otte S. 233) und die Bernwardspatene in der Godehardikirche zu Hildesheim mit Perlen und Edelsteinen in Filigran (Fleury Taf. 327; Cahier S. 251). Die Mehrzahl dieser Stücke gehört Speisekelchen an (das Verzeichnis bei
20 Otte S. 232 ff. und Fleury Taf. 313. 316. 318. 320. 325—27). In der gotischen Zeit wird die Patene kleiner und schmuckloser. Die Vertiefung ist jetzt nur eine sehr geringe. Nicht selten laufen am Rande Inschriften, die auf die Kommunion eine Beziehung haben. In der griechischen Kirche werden zum Schutze des geweihten Brotes beim Verhüllen desselben zwei im Kreuz verbundene, mit gebogenen Füßen versehene Metallstreifen (*ἀστερίσ-*
25 *κος*) über die Patene (*δίσκος*) gestellt (Abbild. bei Heineccius, Abbildung der alten und neueren griechischen Kirche, Leipzig 1711, III, S. 318 Fig. XVI, 7; Sokolew, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch Berlin 1893 S. 11).

3. Als Behälter des geweihten wie des ungeweihten Brotes, sei es in der Kirche
30 sei es in Vollziehung einer auswärtigen Kommunion, gebrauchte man Gefäße verschiedener Gestaltung und Größe unter der allgemeinen Bezeichnung **pyxis, capsa, arca,** auch **ciborium** und **suspensio** nach der Befestigung unter dem Altarbaldachin (Ciborium). Die einfachste Form stellen vor die cylindrischen Hostienbüchsen mit flachem oder gewölbtem Deckel aus Metall oder Elfenbein, deren eine kleine Anzahl aus dem
35 christlichen Altertum auf uns gekommen ist (doch vgl. V. Schultze, Archäologie S. 274 ff.). Die Verwendung der schwebenden Tauben (**columba**, *περιστερά*), in der Regel aus edelem Metall, zuweilen in Verbindung mit einem kleinen Baldachin (*περιστέριον*, **peristerium**), reicht gleichfalls in das ausgehende christliche Altertum zurück; das älteste Beispiel wohl in S. Nazario in Mailand (Ducange s. v. **columba**; Kraus, Realencykl. des christl.
40 Altert. I, 821 ff.; Gesch. d. christl. Kunst II, S. 467 Fig. 278; Seemanns Kulturhist. Bilderbogen II. Tafel 32, 1, 3; Fleury Bd V, Taf. 375, 376). In der zweiten Hälfte des Mittelalters bildete sich die Pyxis mehr und mehr zu einem zierlichen Aufbau um, der, auf einem Kelchfuße ruhend, die Architektur eines Turmes nachahmte (**turris, turriculum**). Beispiele bei Otte S. 238 ff.; Seemanns Kulturhist. Bilderb. II, Taf. 73, 1;
45 74, 8; Aus'm Weerth, Kunstdenkmäler des christl. Mittelalters in den Rheinlanden I. II, Düsseldorf 1857 ff. Taf. 2, 1; 5, 2; 54, 9, 12; Fleury V Taf. 382 ff. Diese Entwickelung fand im späteren Mittelalter ihren Abschluß in dem, am Nordende des Chors, an der Brotseite des Altars aufgestellten, zuweilen mit bewundernswürdiger Technik ausgeführten Sakramentshäuschen, (Herrgottshäuschen, Fronwalme, Tabernakel) aus Stein oder Metall, wo-
50 für der gotische Turmbau maßgebend war (hervorragende Beispiele im Ulmer Münster, Lorenzkirche in Nürnberg von Adam Krafft, Kilianskirche in Corbach, Dom zu Regensburg, Marienkirche in Lübeck u. s. w. Die Zahl ist überaus groß; siehe das Verzeichnis bei Otte S. 243 ff.; Aus'm Weerth a. a. O. Taf. 6, 5; 16, 4; 31, 1, 5 und sonst). Eine Vorstufe dazu bilden die Sakramentsschränke aus etwas früherer Zeit. Ein vergittertes Gefach umschloß
55 das geweihte Element. Zum Zwecke der öffentlichen Schaustellung der geweihten Hostie und der Umführung in Prozession wurde in Anlehnung an gotische Reliquiarien im 15. Jahrhundert die Monstranz (**monstrantia, ostensorium, custodia**) geschaffen, wobei die Feier des Fronleichnamsfestes kräftig wirksam gewesen ist. Um die in ein Kristallglas eingeschlossene und von einer Zwinge in Halbmondform (**lunula**) getragene Hostie baut
60 sich, pyramidenartig aufsteigend, eine reiche, oft ausschweifende Architektur im Motive des

spätgotischen Turmes auf; das Material ist edeles oder unedeles Metall, selten Holz. Sie haben sich zahlreich erhalten (Aus'm Wert Taf. 1, 1; 4, 7; 16, 3; 22, 7; 29, 1, 7 u. II Taf. 73, 3, 10; 120, 8. Das Verzeichnis bei Otte S. 244 ff.).

4. Die griechische Liturgie schreibt die Überreichung der im Kelch gemischten Elemente vor; dazu bediente man sich seit Alters eines Löffels (λαβίς, λαβίδα) aus Metall, dessen 5 Griff in ein Kreuz endet (Heineccius und Sokolew a. a. O.; eine Anzahl älterer Exemplare im Museum der christl. Altertumsgesellschaft in Athen, vgl. den Katalog I, Athen 1892 Taf. 1). Aber auch abendländische kirchliche Inventare und Schenkungsurkunden führen häufig Löffel (cochlearia) auf, die zum Teil bei der Mischung von Wasser und Wein, zum Teil bei Armenspeisung gedient haben mögen und für jenen Zweck heute 10 noch in Spanien in Gebrauch sind. Die Scheidung zwischen Löffeln profanen und kirchlichen Gebrauchs ist für das christliche Altertum schwierig und mit Vorsicht zu vollziehen (Kraus, Realencyklopädie II, 340 ff.; Fleury IV S. 185 ff. und Taf. 339). Ausschließlich dem griechischen Kultus gehört an die heilige Lanze (ἡ ἁγία λόγχη), mit welcher bei der Zubereitung das Brot zerstückelt wird (Abbild. wie oben; das „eucharistische Messer", 15 früher in Vercelli, jetzt im Archäol. Museum v. Mailand, abgebildet zuletzt bei Beltrami, L'arte negli arredi sacri della Lombardia, Mailand 1897 Taf. 6, ist in Wirklichkeit ein Profangerät). Verschwunden ist aus dem Gebrauche der abendländischen Liturgie das in der ersten Hälfte des Mittelalters vor Beseitigung des Laienkelches vielbenützte colum (colum vinarium, colatorium), ein mit langem Griff versehenes, beim Eingießen 20 des Weines dienendes Sieb (Fleury IV S. 189 f.).

5. Zu den Vasa sacra im weitern Sinne zählen hauptsächlich folgende kurz anzuführende Gegenstände: Gefäße für das heilige Öl (oleum catechumenorum, infirmorum, chrisma) von wechselnder Form, Weihrauchschiffchen zum Aufstellen mit Doppeldeckel und Weihrauchfaß mit Ketten zum Schwingen, zuweilen von schöner architektonischer 25 Ausführung (z. B. Dom zu Trier. Otte S. 256 ff.; Aus'm Weerth Taf. 2, 8; 50, 3; 52, 1; 57, 7, 8; eine größere Zusammenstellung von Abbildungen bei Cahier S. 230 ff.; Fleury V Tafel 622—626), die vom Priester bei der Messe gebrauchten Gießgefäße, gern in Tierform, z. B. eines Löwen, eines Greifen, eines Vogels, und dazu gehörige Becken, endlich Weihwasserkessel (vasa lustralia) in der Form einfacher oder verzierter 30 Eimerchen aus Metall. Die Gesamtheit dieser kleineren und größeren, unter dem Namen heilige Geräte befaßten Gegenstände ist sowohl für die Geschichte des Kultus wie der kirchlichen Kunst lehrreich. Mit der Neuordnung des Gottesdienstes im evangelischen Sinne im 16. Jahrhundert schied folgerichtig das Meiste aus; aber auch in der römischen Kirche ist die spätere Entwickelung zum Teil andere Wege gegangen. 35

Victor Schultze.

Gefangenenfürsorge. — Aus der überaus zahlreichen Litteratur nenne ich nur: Julius, Vorlesungen über die Gefängniskunde, Berlin 1828; Krohne, Lehrbuch der Gefängniskunde, Stuttgart 1889; v. Holtzendorff und von Jagemann, Handbuch des Gefängniswesens, 2 Bde, Hamburg 1888. Namentlich die beiden letzten, stoff- und litteraturreichen Werke bieten 40 den Schlüssel zu dem ganzen Gebiet. Knappste Abrisse im Rahmen der Inneren Mission enthalten: Schäfer, Leitfaden der JM[3], Hamburg 1893, 126 ff.; Wurster, Lehre von der JM, Berlin 1895, 301 ff.

I. Gefangenenfürsorge dünkt uns beim Blick auf Mt 25, 36 ff., wo sie gleicherweise ihren Impuls wie Gnadenlohn empfängt, sowie beim Blick auf die Verhältnisse christlicher Länder 45 in der Gegenwart etwas ganz Selbstverständliches. Die Geschichte lehrt uns die so ganz andersartigen Vorstufen des heutigen Zustandes wie die Persönlichkeiten kennen, welche die Gegenwart geschaffen haben.

Unter den jetzigen Verhältnissen fällt Fürsorge für die Gefangenen mit einer solchen für die Bestraften durchaus zusammen. Denn heutzutage ist Freiheitsentziehung Gefäng- 50 nis, fast die einzige Strafe. Das hat sich erst allmählich herausgebildet. Die Geschichte des Gefängnisses verläuft in drei Perioden:

1. Das Gefängnis ist noch nicht Strafmittel (bis 15. Jahrhundert). Im allgemeinen gilt in dieser Zeit der Satz Ulpians (auch bei Justinian und in der peinlichen Halsgerichtsordnung Karls V. von 1532), „daß Gefängnisse nicht zur Bestrafung, sondern nur 55 zur Bewachung der Menschen dienen". Die Strafen dagegegen waren sehr mannigfaltig: Geldbuße, Ächtung, Tötung (in verschiedenster Weise), Leibesstrafen (an allen Gliedern); Freiheitsstrafe war nur Folge, Begleiterscheinung anderer Strafen.

2. Das Gefängnis wird Strafmittel (16. bis 18. Jahrhundert). Man war allmählich zu einer Unzahl Leibes- und Lebensstrafen gekommen. So brachte der Nürnberger Henker von 1501—1525 nicht weniger als 1159 Personen vom Leben zum Tode. Unter der Regierung Heinrichs VIII. von England wurden 72000 gehängt. Dabei nahmen 5 Verbrechen und Verbrecher immer zu. Man fragte sich, ob das die rechte Strafe sei, bei der solche Thatsachen erwuchsen. Der Gedanke der Besserung (statt Rache und Abschreckung) durch die Strafe gewann Kraft. Beispiele: das Hamburger Werk- und Zuchthaus trägt in seinem Siegel die Inschrift: labore nutrior, labore plector, umfaßte also Arbeitslose und Züchtlinge. Papst Clemens XI. bestimmte 1703 einen Teil des Hospizes San 10 Michele zur Strafanstalt für Jugendliche; in welchem Sinn sagt die Inschrift: parum est coercere improbos poena, nisi probos efficias disciplina. Doch waren fast überall die An- und Absichten besser als die Ausführung. Im allgemeinen waren die Zustände in den Gefängnissen grauenvoll. Nur etwa in den Niederlanden und in den flandrischen Provinzen Österreichs stand es besser.

15 3. Das Gefängnis wird durch Reformen zugleich allgemein auch Besserungsmittel (18. und 19. Jahrhundert). Unter den Reformern ragt vor allen der Engländer John Howard (1724—1790) hervor, der Besserung des Gefängniswesens sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, England und den europäischen Kontinent bereiste, die Verhältnisse erforschte und als ein Herold zur Beseitigung der Mißstände aufrief. Er starb am Gefängnisfieber in der 20 Krim. In die Fußstapfen dieses ernsten Christen puritanischer resp. methodistischer Richtung trat die edle Quäkerin Elisabeth Fry (1780—1845 [s. d. A. oben S. 308,3]). Sie regte auf ihren Reisen in England und dem übrigen Europa hauptsächlich die Frauenwelt, aber auch viele solche Persönlichkeiten zur Hilfe an, welche durch ihre Stellung direkten Einfluß auf die Gefängnisse hatten (Fliedner, Wichern, König Friedrich Wilhelm IV.). Den hier gegebenen persön- 25 lichen Anregungen verlieh der Umstand praktische Durchführbarkeit und einigen Bestand, daß unterdessen auch ein neues Gefängnissystem sich Bahn gebrochen hatte. Die Quäker Pennsylvaniens hatten 1790 Versuche mit Einzelhaft gemacht, im Laufe der Zeit dieselbe verbessert und trotz aller Anfechtungen beibehalten. Der billigeren Herstellung der Gefängnisse wegen versuchte man es in Auburn im Staate New-York 1820 mit einer anderen Weise: 30 man trennte die Gefangenen nur nachts in Schlafzellen, tagsüber aber weilten sie unter strengstem Gebot des Schweigens in gemeinsamen Räumen — wie die Erfahrung gelehrt hat: eine halbe Maßregel ohne rechten Erfolg (Auburnsches Schweigsystem). Doch immer hin war mit alledem das dortige Gefängniswesen auf eine höhere Stufe im Vergleich mit früher gehoben.

35 Aber in Deutschland herrschte noch ganz der alte Zustand: keine Klasseneinteilung der Gefangenen (selbst nicht immer Trennung der Geschlechter), keine Seelsorge, keine Schule, keine Arbeit, schlechtes Personal, überaus mangelhafte Gebäude rc. Der Mann, welcher hier den ersten Anstoß zur Besserung geben sollte, war Pfarrer Theodor Fliedner (1800 bis 1864) in Kaiserswerth a. Rh. (s. d. A. oben S. 108,16). Er besuchte ohne jede amtliche 40 Verpflichtung mit großen persönlichen Opfern drei Jahre lang das Düsseldorfer Gefängnis (wollte sich sogar dort einschließen lassen), gründete 1828 die rheinisch-westfälische Gefängnisgesellschaft, deren Anregung zahlreiche Verbesserungen im Gefängniswesen zu verdanken sind, und richtete das erste Asyl für weibliche Entlassene im Gartenhäuschen zu Kaiserswerth 1833 ein, das Senfkorn aus welchem alle die dortigen Liebesanstalten, voran das Dia- 45 konissenhaus 1836, erwachsen sind. Etwa gleichzeitig wirkte der ursprünglich jüdische, dann katholische Arzt Dr. Julius (1783—1862) durch in Berlin auf Grund eingehender Studien gehaltene, 1828 gedruckte Vorlesungen für Gefängnisreform. Die praktisch wichtigste Frucht seiner Arbeit war, daß er Wicherns Interesse für die Gefängnissache bedeutend anregte und vertiefte.

50 Den mit alledem vorhandenen Samenkörnern wurde aber erst der Boden bereitet durch König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen (1795—1861). Von gekrönten Häuptern hatten sich damals namentlich schon Josef II. von Österreich mit wegen Übereifers geringem Erfolg und König Oskar I. von Schweden (1799—1859), auch litterarisch (Über Strafen und Strafanstalten, Stockholm 1840), in dieser Richtung bethätigt. Friedrich Wilhelm 55 war namentlich durch Elisabeth Fry angeregt und hoffte in J. H. Wichern einen Mann gefunden zu haben, der seine Intentionen in die Praxis umsetzen und die betreffenden staatlichen Formen und Einrichtungen mit christlichem Geiste durchdringen und beleben könne (so das 1844—1849 in Moabit gebaute Musterzellengefängnis). Auch im Zusammenhang mit mancherlei Plänen zur Erneuerung des Kirchen- und Volkslebens 60 wurde Wichern nach Berlin berufen. Aber jene speziellen wie diese allgemeinen Absichten

teilten das tragische Geschick so vieler Unternehmungen des frommen Königs. Es erhob sich eine stürmische Opposition in der Kammer und in der öffentlichen Meinung, welche im Bund mit der Bureaukratie sich namentlich gegen die in Moabit als Gefängnispersonal eingestellte Brüderschaft des Rauhen Hauses wendete oder diese doch zum Vorwand nahm. So blieb Wicherns großartiger Plan in kümmerlichen Anfängen stecken. Jedoch wurde 5 im Laufe der Jahrzehnte gar manches von seinen Gedanken durch andere in die Praxis eingeführt. So ist heute eine breite Strömung zu Gunsten der Einzelhaft vorhanden, wie denn überhaupt den Problemen des Gefängniswesens am Ende des Jahrhunderts eine Beachtung geschenkt wird, von welcher man sich am Anfange desselben nichts träumen ließ. Doch ist immerhin zur zweckmäßigen Gestaltung des Strafvollzugs noch sehr viel zu thun. 10

II. Erst durch die wenn auch noch so lückenhafte geschichtliche Betrachtung ist die Möglichkeit einer richtigen Würdigung der gegenwärtig in Deutschland bestehenden Fürsorge gegeben. Sie teilt sich zwiefach.

1. Die Fürsorge für die Gefangenen während der Dauer der Strafzeit. Die im Rahmen der PRE gemeinte Fürsorge muß die allgemein bautechnische, hygienische, verwal- 15 tungsmäßige Fürsorge, wie sie in den Räumen des Gefängnisses und in dem korrekten Funktionieren der Verwaltungsmaschine sich darstellt, ebenso voraussetzen, wie die juristische, strafrechtliche Grundlage. Hier handelt es sich um die spezielle christliche und kirchliche Fürsorge, wie sie sich dem Rahmen jener allgemeinen staatlichen einfügt.

Der Gefängnisgeistliche ist dabei zuerst zu nennen. Er ist Diener der Kirche und Beamter 20 des Staats. Größere Gefängnisse haben einen eigenen Geistlichen oder deren mehrere; kleinere sind einem Ortsgeistlichen im Nebenamt überwiesen. Derselbe hat den sonntäglichen (resp. Wochen-)Gottesdienst zu halten. Die Predigt ist keine andere als in der freien Gemeinde: „Im Gottesdienste sind die Gefangenen nicht Sträflinge, sondern, wie die Glieder der freien Gemeinde, sündige Menschenkinder, die zur Buße ermahnt, zur Besserung 25 geführt und der Vergebung gewiß gemacht werden sollen“ (Krohne 465). Der Besuch des Gottesdienstes ist obligatorisch. Die Feier des hl. Abendmahls ist freiwillig. Gegebenenfalls ist Taufe, Konfirmation, Leichenfeier zu vollziehen. Daneben ist die Einzelseelsorge von besonderer Bedeutung. „Die Geister unterscheiden“ und „Niemand aufgeben“ dürften hierbei die wichtigsten Gesichtspunkte sein. Im Religionsunterricht, den der Geistliche erteilt, ist 30 zu berücksichtigen, daß die Schüler Kinder an Wissen, gereifte Menschen an Lebenserfahrung sind. Deshalb darf stofflich nicht über das Elementare hinausgegangen, aber es muß stets aufs Leben Bezug genommen werden. Die Seelsorge bei den Weibern ist mit ganz eigentümlichen Schwierigkeiten belastet.

Der Lehrer hat in den gewöhnlichen Elementargegenständen zu unterrichten. In der 35 Verbrecherwelt besteht eine ganz erstaunliche Unwissenheit in Bezug auf Schulkenntnisse. Dieser Mangel ist nicht Ursache der Verbrechen, aber Symptom der sozialen Situation der Verbrecher. So ist auch der Unterricht kein direktes Mittel gegen die Rückfälle; wohl aber ein indirektes, indem Unterricht wirtschaftlich hebt, vor der Gedankenlosigkeit, dem blinden Trieb — der Ursache so vieler Verbrechen — bewahrt, und der Abstumpfung während der Zeit der Ge- 40 fangenschaft wehrt. Nur Jüngere, etwa bis zum 30. Jahre, sind zu unterrichten in wöchentlich 4—12 Stunden. — Meist hat der Lehrer auch die Verwaltung der Gefangenenbibliothek. Er schlägt dem Direktor geeignete Bücher, welche zur Unterhaltung und Belehrung für alle Bildungsstufen dienen können, vor; der Geistliche hat natürlich auch Einfluß darauf. Die Verteilung fordert viel Urteil und liebevolle Sorgfalt. 45

Das Aufsichtspersonal ist für das Gelingen des Besserungszwecks von entscheidender Bedeutung. Die besten Absichten und Instruktionen helfen nichts, wenn sie nicht gewissenhaft und im rechten Sinn und Geist ausgeführt werden. In Deutschland ist der Militäranwärter der Erstberechtigte für den Posten des Gefängnisaufsehers. Diesem Stand fehlen aber häufig gewisse gerade dazu nötige Eigenschaften oder sind doch nur zufällig vorhanden. 50 Deshalb strebte Wichern vor allem darnach, Diakonen aus seiner Brüderanstalt an den Platz zu stellen. Die Ausbreitung dieser Maßregel wurde durch den oben erwähnten Ansturm vereitelt. In den Weibergefängnissen resp. -Abteilungen würde man eher ein christlich gesinntes eigens vorgebildetes Personal anstellen können, weil für diese Thätigkeit der Militäranwärter wegfällt. So haben einige, meist außerdeutsche, Diakonissenhäuser je einige Schwestern 55 in Gefängnissen stationiert: die Diakonissenhäuser zu Paris, St. Loup, Bern, Riehen bei Basel, Stockholm und Ludwigslust in Mecklenburg (letzteres 8 Schwestern). In den letzten Jahren (seit 1891) versucht der Centralausschuß für Innere Mission in Berlin mit gutem Erfolg geeignete weibliche Persönlichkeiten auszubilden, welche dann von den Gefängnisdirektoren gern angestellt werden. 60

2. Die Fürsorge für die Entlassenen nach ihrem Austritt aus dem Gefängnis. Dafür bestehen sog. Schutzvereine und einzelne Anstalten. Man hat diese Thätigkeit den bürgerlichen und kirchlichen Gemeinden zuschieben wollen. Allein es fehlen dafür häufig die persönlichen Kräfte und auch die sonstigen Voraussetzungen. Rühmliche Ausnahmen abgerechnet, ist auf diesem Weg so gut wie nichts erreicht worden. So sind freie Vereine an die Stelle getreten. Legitimierte Mitglieder derselben sollten weit mehr als bisher Zutritt in die Gefängnisse haben und dadurch die Entlassenenpflege vorbereiten. Eine hochnötige Fürsorge wenden sie den Familien der Gefangenen zu. Den Entlassenen selbst sucht man, wenn sie willig sind, Arbeit und Stellung zu verschaffen und sie sonst zu beraten und zu unterstützen. Asyle für Männer giebt es nur einige als Durchgangsstationen; auch die Arbeiterkolonien stehen ihnen offen. Asyl suchende Weiber finden in den Frauenheimen und Magdalenenanstalten den Übergang zum geordneten Leben in der Freiheit. Wiederum löbliche Ausnahmen abgerechnet, besteht in den Schutzvereinen oft wenig Energie. Somit sind auch die Erfolge gering. Das Arbeitsgebiet ist freilich auch ein sehr steriles.

Theodor Schäfer.

Gehenna. — Litteratur: A. Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustande der Seele nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern, JprTh VI (1880) 355—383. 495—523; J. Hamburger, Real-Encykl. für Bibel und Talmud II (1883) A. „Vergeltung“ S. 1252—1257; A. Löwy, Legendary Descriptions of Hell, Proc. Soc. Bibl. Arch. X (1888) 333—342; D. Castelli, The future life in rabbinical literature, Jew. Quart. Rev. I (1889) 314—352; T. K. Cheyne, The Origin and religious Content of the Psalter (1891) 381—452; F. Schwally, Das Leben nach dem Tode (1892) 142—147, 174—177; M. Gaster, Journ. Asiat. Soc. 1893, 571—611; A. Dieterich, *Νέκυια*, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse (1893) 214—224; E. Stave, Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum (1898); F. Weber, Jüdische Theologie² (1897) 341—344; E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi ³II 552 f.; E. Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien (1895); R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus (1893); E. Ménégoz, La Théologie de l'Épitre aux Hébreux (1897); die Lehrbücher der Bibl. Theologie des NT von B. Weiß, W. Beyschlag, J. H. Holtzmann. S. auch die A. „Auferstehung“ Bd II S. 219 ff. und „Hades“ in dieser Encyklopädie.

Das Thal Ben Hinnoms, גֵּיא (גֵּי) בֶן הִנֹּם, wofür 2 Kg 23, 10 גֵּי בְנֵי הִנֹּם, Jos 15, 8; 18, 16, Neh 11, 30 abgekürzt גֵּיא (גֵּי) הִנֹּם, führte diesen Namen nach einer sonst unbekannten Persönlichkeit. Zum Namen הִנֹּם vgl. die Namen Ennams-Aï, Ennams-Sin, F. Hommel, Die Alttest. Ueberlieferung in inschriftl. Beleuchtung (1897) 142. Das Thal bildete die Grenze von Juda und Benjamin nach Jos 15, 8; 18, 16, Neh 11, 30. Nach den im AT mitgeteilten Angaben, sowie nach der genauen Schilderung seiner Lage Hen 26, 1—5 kann kein Zweifel sein, daß das südlich von Jerusalem liegende jetzige Wādi er-rabābi, besonders in seinem östlichen Teile, diesen Namen trug. Dort befand sich am Ende der vorexilischen Zeit eine Stätte des Melech- (Moloch-) Dienstes, welche Josia nach 2 Kg 23, 10 entweihte, aber, wie es nach Jer 7, 31 f.; 19, 2. 6; 32, 35 scheint, ohne dauernden Erfolg. Jeremia hatte zu verkünden, daß man dies Thal künftig „Thal der Tötung“ nennen werde, weil die Feinde die fliehenden Bewohner Jerusalems in demselben töten und ihre Leichname dort unbestattet liegen lassen würden, Jer 7, 32; 19, 6. An diese Ankündigung scheint Jes 66, 24 anzuknüpfen, wonach die Leichname der abtrünnigen Israeliten dereinst vor den Thoren Jerusalems liegen sollen zum Entsetzen für jedermann, indem „ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlöscht“. Damit kann nur gemeint sein, daß der Zerstörungsprozeß ihrer Leiber, sei es, daß er durch Verbrennung oder durch Verwesung sich vollzieht, ohne Ende fortgeht, womit dann gegeben ist, daß die Seelen der Getöteten nicht zur Ruhe kommen. Das Wort Jeremias wird also hier wesentlich überboten. Die Lokalisierung der Richtstätte steht in Einklang damit, daß Joel 4, 12 ff. das Thal Josaphat, Sach 14, 3 f. der Ölberg als die Stätte des Völkergerichtes Gottes bezeichnet wird. Ähnlich wie Jes 66, 24 von den Israeliten wird Jud 16, 17 von den Israel befeindenden Völkern gesagt, daß Gott „ihr Fleisch dem Feuer und dem Wurm übergiebt, daß sie im Feuer ewiglich brennen“ (so nach der syrischen Übersetzung, etwas anders im griechischen Text). Dagegen zeigt Si 7, 17 die syrische Übersetzung, daß dort ursprünlich nur der „Wurm“ als die Strafe der Gottlosen bezeichnet wurde, nicht „Feuer und Wurm“ (so der griechische Text). Über Jes 66, 24 geht hinaus Da 12, 2, wonach viele Entschlafene erwachen werden „zu Schmach und ewigem Abscheu“. Sie werden nur lebendig, damit an ihrem Leibe allen sichtbar ewige Strafe sich vollziehe. Wie dies gemeint ist, sieht man aus der völlig gleichzeitigen Schilderung Hen 90, 26 f. Südlich

von Jerusalem öffnet sich nämlich nach der Erlösung Israels ein mit Feuer gefüllter Abgrund, in welchen die „verblendeten Schafe“, d. h. die gottlosen Israeliten, nachdem Gott sie gerichtet, gestürzt werden. Nach Hen 26, 1—27, 3 ist zweifellos, daß eben das Thal Ben Hinnoms diese künftige Stätte des Gerichts und der dauernden öffentlichen Bestrafung der gottlosen Israeliten sein soll. Die schwerste Art der Todesstrafe, welche das israelitische Recht kennt (Le 20, 14; 21, 9), vollzieht sich so dauernd an ihnen. Dabei dürfte zur Ausbildung der Vorstellung Jes 30, 33 beigetragen haben, wonach ein Holzstoß, den Jahwes Odem in Brand setzt, für den König Assurs bereit steht. Dies ist für Jesaja nur ein Bild der Assur drohenden Vernichtung, es wird aber jetzt von einer wirklichen Feuerstrafe verstanden worden sein, und der dabei gebrauchte Ausdruck „Tophet“ erinnerte an das Thal Hinnoms. Als diese Anschauung bekannt war, wurde es üblich, den Ort der Bestrafung der jüdischen Frevler „Thal Hinnoms“, גֵּי הִנֹּם zu nennen. Man hielt die Bezeichnung fest, während die Vorstellung vom Straforte des Endes sich von jener Lokalität mehr oder minder vollkommen löste und auch seine Bestimmung sich zu der eines Straforts für alle Menschen erweiterte. Dagegen findet sich keine Spur davon, daß man den Namen des Ben-Hinnom-Thales auf den jenseitigen Strafort übertragen habe, weil es die Stätte des verabscheuten Molochsdienstes war (so Pressel in Aufl. 2 der PRE und A. Wünsche). Schon nach Hen 90, 24 f. giebt es außer jenem Feuerschlund bei Jerusalem am Ende einen zweiten feurigen Abgrund, der für die gefallenen Engel und die Völkerhirten bestimmt ist. — Ebenfalls im zweiten vorchristlichen Jahrhundert erscheint aber auch der Gedanke eines verschiedenen Geschicks von Frommen und Gottlosen im Jenseits, welches gleich nach dem Tode eintritt. Hen 22, 10 ff. ist von einem doppelten Orte der Gottlosen im Totenreich die Rede, aus welchem die hienieden unbestraften Gottlosen am Ende hervorgehen müssen, um dem Strafort des Endes übergeben zu werden. Dem Ende bleibt die eigentliche Bestrafung vorbehalten. Nur von den Straforten des Endes reden die Bilderreden des Henochbuches 53, 6; 56, 8; 63, 10. Daß bis zum Endgericht das Totenreich Gerechte und Gottlose umschließt, ist dabei 51, 1 f. zu sehen, womit freilich die Lokalisierung der entschlafenen Frommen in der Nähe Gottes 39, 5 ff. nicht recht stimmt. Ausdrücklich unterscheidet Bar. Apk 36, 11 die Qual der Gottlosen vor dem Endgericht von der größeren nach demselben. Auch der Ort der ersteren heißt 49, 10 Gehenna. In einem ruhelosen Zustande ängstlicher Erwartung der bevorstehenden Qual befinden sich die gestorbenen Frevler nach 4 Esr 7, 80—87, der See der Qual und der Ofen der Gehenna werden nach 7, 36 erst am Ende offenbar. Nach Josephus, Antt. XVIII 1, 3, Bell. Jud. II 8, 14 hätten die Pharisäer die ewige Bestrafung der Gottlosen gleich mit ihrem Tode beginnen lassen, ähnlich wie in den Salomopsalmen die Gottlosen nur im Totenreiche verbleiben, während die Frommen auferstehen, und wie Jochanan ben Zakkaj (um 90 n. Chr.) b. Ber. 28ᵇ von einem unmittelbaren Eintritt der Entschlafenen in den Ort des „ewigen Todes“, das Gehinnom, redet. Aber auch Eliezer (um 110 n. Chr.) beschreibt den Zustand der gestorbenen Gottlosen nur als einen ruhelosen, b. Sabb. 152ᵇ, und die älteren rabbinischen Aussprüche über Gehinnom deuten dabei durchaus auf die Zeit nach dem Endgericht. Die Schulen Hillels und Schammajs haben im ersten nachchristlichen Jahrhundert über den Aufenthalt im Gehinnom gestritten, b. R. h. S. 16ᵇ f. Die Schammaiten meinten, die Strafe sei für die Gottlosen ewig, nur für die Mittelmäßigen sei sie eine vorübergehende Läuterung, die Hilleliten dagegen betonten, daß aus dem Gehinnom keine Rückkehr möglich sei, nur würden die gottlosen Heiden nach zwölfmonatlicher Qual vernichtet, während die Strafe der gottlosen Israeliten ewig dauere. Nach dem letzteren Ausspruch ist auch Akibas Wort zu erklären, daß die Strafe der Gottlosen im Gehinnom zwölf Monate währe, Eduj. II 10, was sicherlich nicht mit der jüdischen Auslegung von einer mit dem Tode beginnenden Strafe, sondern von der Strafe nach dem Endgericht zu verstehen ist. Nicht Erlösung, sondern Vernichtung wird sich an die Bestrafung schließen, wie es auch 4 Esr 8, 61 vorausgesetzt ist. Dagegen wird der targumische Ausdruck מוֹתָא תִנְיָנָא „der zweite Tod“, nach Onk. Dt 33, 6: Trg. Jes 22, 14; 65, 6. 15, Jer 51, 39. 57 neben dem Ausschluß von der Auferstehung nur Bestimmung für einen ewigen Todeszustand in sich schließen. Völlig ungewöhnlich ist die Lehre von der endlichen Begnadigung aller Menschen in Massecheth Gehinnom (Jellinek, Beth ha-Midrasch I 149).

Ueber die örtliche Lage der Straffstätte hat man verschieden gedacht. Am nächsten lag es, den Ort der Gottlosen im Totenreiche unter der Erde zu suchen. Diese Vorstellung bezeugt Josephus von den Pharisäern, Ant. XVIII 1, 3 und von sich selbst Bell. Jud. III 8, 5, s. auch Hen 51, 1, Bar. Apk 21, 24; 42, 8; 50, 2; 4 Esr 7, 32. Außerhalb von Himmel und Erde liegt diese Stätte nach Hen 22 vgl. 21, 1. 2. Im dritten

Himmel wäre sie belegen nach Slav. Hen 8—10. Auch die Stätte der ewigen Strafe nach dem Endgericht haben die Pharisäer nach Josephus unter der Erde angenommen. In diesem Falle hat man eine Verbindung zwischen dieser Straffstätte und dem Benhinnom-Thale dadurch herstellen können, daß man eine der Pforten zur Hölle in diesem Thale suchte. Dies that die Schule Jischmaels (um 150 n. Chr.) und Jirmeja ben Eleazar (4. Jahrh.?) nach b. Erub. 19 a. Jehoschua ben Levi bezeichnete einen daselbst zwischen zwei Palmen aufsteigenden Rauch als Kennzeichen dieser Thatsache, b. Erub. 19 a. Nach Hen 54, 1 ff., vgl. 52, 1 wäre dieselbe im fernen Westen zu suchen, im fernen Norden nach Midrasch Konen (Jellinek, Beth ha-Midr. II 30), hinter den mythenhaften Bergen der Finsternis, d. h. am Ende der Welt, nach einer b. Tam. 32 b mitgeteilten Überlieferung, über dem Himmelsgewölbe nach Tanna de be-Elijjahu (b. Tam. 32 b), nach 4 Esr 7, 36 erscheint sie erst am Ende, ohne daß Genaueres über das „Wo" gesagt würde. Wenn man den Gottlosenort der Toten mit dem Strafort nach dem Endgericht kombinierte, wurden die Vorstellungen von der Belegenheit des einen auf den anderen übertragen. Die soeben mitgeteilten Aussagen aus der rabbinischen Litteratur können auch vom Gottlosenorte im Totenreiche gelten. Die alte Vorstellung von der Richtstätte in Benhinnomsthale bei Jerusalem ist nie vollständig erloschen. Dort öffnet sich beim Weltgerichte der Schlund, in den die Gottlosen stürzen, nach zwei spätjüdischen Apokalypsen (Jellinek, Beth ha-Midrasch III 67. 75). Allen Fragen nach einer Lokalität geht man aber aus dem Wege, wenn mit Jannaj (um 220 n. Chr.) erklärte: „Es giebt kein Gehinnom, sondern nur einen Tag, an welchem Gott die Frevler in Flammen aufgehen läßt", oder mit Jehuda ben Ilej (um 120 n. Chr.): „Es giebt weder Tag noch Gehinnom, sondern nur ein Feuer, das vom Leibe der Gottlosen ausgeht und sie in Flammen aufgehen läßt", Ber. R. 6. Das Gegenteil behauptete Jose ben Chalaphta (um 130 n. Chr.), nach welchem das Gehinnom schon am zweiten Schöpfungstage erschaffen wurde und sein Feuer niemals erlöschen soll, Ber. R. 4, Tos. Ber. VI 7. — Die ganze hier überschaute Entwickelung von Gedanken über das endliche Geschick der Gottlosen läßt sich von israelitischen Voraussetzungen aus verstehen. Die Prophetie Israels verkündigte, seine Psalmendichtung wünschte herbei die Beseitigung der gottfeindlichen Mächte aus dem Diesseits als dem Herrschaftsgebiete Gottes. Gewaltsamer Tod harrt der Frevler, während die Frommen den Weltbesitz antreten. Wenn später die entschlafenen Frommen durch Auferstehung Teil am Besitz der künftigen Welt erhielten, brauchte an sich an dem endlichen Los der Gottlosen nichts geändert zu werden. Es genügte, daß sie dauernd vom Diesseits ausgeschlossen wurden und im Todeszustand verblieben. So denkt der Verfasser der Salomopsalmen, und auch das Achtzehngebet der Synagoge geht über diesen Standpunkt nicht hinaus. Deshalb sind aber die Vorstellungen von einer verschiedenen Lage der Gottlosen und der Frommen schon im Totenreiche nicht als unisraelitisch zu bezeichnen. Wenn der im Kummer aus dem Leben Geschiedene (Gen 37, 35) sich im Hades anders befindet als der vom Leben Gesättigte (Gen 25, 8), wird auch der durch Gottes Zorn aus dem Leben Gerissene (Jes 50, 11) sich im Tode anders fühlen als der in Gnaden Hinweggenommene (Jes 57, 2). Hier friedliche Ruhe, dort peinliche Unruhe und Verdruß. Auch eine Gruppierung der Menschen im Totenreich gemäß ihrem Verhalten im Diesseits hat nichts Auffallendes, wenn nun doch einmal angenommen wurde, daß im Tode die Gleichartigen sich gesellen. Der Auferstehungsgedanke vergrößerte den Unterschied zwischen den beiden großen Klassen der Toten, insofern nun die Frommen einer seligen Zukunft entgegenharrten, während das Geschick der Gottlosen hoffnungslos war. Das Bewußtsein dieser Hoffnungslosigkeit und das Wissen um die Hoffnung der Frommen bildet jetzt die gesteigerte Qual der Gottlosen. Die ursprüngliche Gehinnom-Vorstellung hat nur den Kontrast zwischen der künftigen Seligkeit der israelitischen Frommen und der Unseligkeit der israelitischen Gottlosen dadurch steigern wollen, daß sie die letzteren einem diesseitigen Qualorte im Lande der vollendeten Seligkeit zuweist. Zugleich wird dies als verschärfte Strafe gemeint gewesen sein. Daß man später diese verschärfte Strafe oft auf alle Gottlosen ausdehnte und sie alle für ein Gehinnom bestimmte, daß man endlich zuweilen auch den Ort der Gottlosen im Totenreiche mit den Farben der Gehinnom ausmalte, ist leicht begreiflich. Zur Erklärung dieses Ganges der Entwickelung bedarf es nicht der Annahme eines Einwirkens fremdreligiöser Vorstellungen. Diese liegen erkennbar vor, wenn man mit den Essäern dem Endgericht dadurch seine Bedeutung nahm, daß man vollkommene Seligkeit und Unseligkeit gleich nach dem Tode eintreten ließ (ebenso auch der Slavon. Henoch), oder wenn man mit den Sadducäern jede auf den Tod folgende Vergeltung leugnete und den Tod als Vernichtung des Men-

schen auffaßte. Aber auch die pharisäische Anschauung wird nicht selten ausgebaut worden sein mit Hilfsmitteln, welche israelitischem Boden nicht entstammten. Beeinflussung von griechischer Seite ist hier am wahrscheinlichsten und Dieterich hat mit Recht auf die Verwandtschaft jüdischer und griechisch-orphischer Anschauungen von den Hadesstrafen hingewiesen. Dagegen ist die in letzter Zeit von Cheyne und Stave betonte Einwirkung parsistischer Ideen um so weniger gewiß, da noch unbewiesen ist, daß der alte Parsismus verwandte Gedanken wirklich hatte. Entsprechende babylonische Vorstellungen, deren Einfluß Schwally vermutet, sind bis jetzt noch nicht nachgewiesen.

Im NT findet sich — nur in den synoptischen Evangelien und Ja 3, 6 — die Gräzisierung von גֵּיהִנָּם als *γέεννα*, vgl. Jos 18, 16 LXX Vat. *γαίεννα*. Dabei ist vorausgesetzt die alte Aussprache des kurzen i als e (Gehennom), Aramaisierung der Endung om in am (Gehennam) und Abwerfung des schließenden m wie in *Μαρία* für *Μαριάμ*. In Übereinstimmung damit wird in den jemanitischen Targumhandschriften גֵּיהִנָּם vokalisiert. Mit *ἡ γέεννα τοῦ πυρός* wird Mt 5, 22; 18, 9 (Mk 9, 47?) dies „Thal" genauer gekennzeichnet. Im Bilde ist die Rede vom „Feuerofen" (*ἡ κάμινος τοῦ πυρός*) Mt 13, 42. 50, bildlos von „ewiger Züchtigung" (*κόλασις αἰώνιος*) Mt 25, 46, oder nur von „Untergang" (*ἀπώλεια*) Mt 7, 13. Als unauslöschlich (*ἄσβεστον*) wird das Feuer bezeichnet Mt 3, 12; Mk 9, 43; Lc 3, 17, als „ewig" (*αἰώνιον*) Mt 18, 8; 25, 41. Die Ausdrücke stehen im Gegensatze zu „Gottesherrschaft" oder „ewiges Leben" und bezeichnen den Zustand, welchem die Gottlosen am Ende anheimfallen, und zwar nach Mt 10, 28 mit Leib und Seele. Das Feuer ist dabei nicht nur Bild der göttlichen Zorneswirkung, sondern eigentlich gemeint. Einer unaufhörlichen Todesqual peinlichster Art verfallen die Gottlosen am Ende. Nur bildlich wird ursprünglich gemeint sein die Bezeichnung des Strafortes mit *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* „die draußen (außerhalb der Gottesherrschaft) befindliche Finsternis" Mt 6, 23; 8, 12; 22, 13; 25, 30. Die zuweilen damit verknüpfte Schilderung der Wehklage und des Zähneknirschens der im Strafort Weilenden will nicht den eigentlichen Strafzustand kennzeichnen, sondern hebt nur hervor, wie man dort jammern und sich ärgern wird, das Glück des Gottesreiches verscherzt zu haben, s. Mt 8, 12 (Lc 13, 28); 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30. Nach Lc 16, 23 ff. erfährt der Gottlose im Totenreich bereits einen Vorschmack seines ewigen Geschicks. Der Teufel und seine Engel sind für den gleichen Feuertod bestimmt nach Mt 25, 41, die Dämonen nach Mt 8, 29. — Nicht wesentlich anders ist das Endschicksal der Gottlosen gedacht nach dem Hebräerbrief, dem Brief des Judas, der Apokalypse. Nach Hbr 10, 27 ff.; 12, 29 steht den Gottlosen im Gericht (9, 27) eine Feuerstrafe bevor, die als verzehrend und vernichtend bezeichnet ist, aber doch endlos sein könnte, wenn die vollständige Auflösung durch das Verbrennen als stetig vor sich gehend gedacht ist. Von einem bevorstehenden Gericht durch Feuer reden auch Jud 7; 2 Petr 3, 7. Ein Feuersee ist nach Offb 19, 20; 20, 10. 14; 21, 8 am Ende die Stätte ewiger Qual für den Satan, das Tier und seinen Propheten, aber auch für alle Menschen, welche nicht für das ewige Leben bestimmt sind und hier, nachdem sie aus dem Totenreich hervorgegangen sind, den „zweiten Tod" erleiden. Auch Tod und Totenreich, welche nun Zweck und Inhalt verloren haben, werden in ihn geworfen. Dagegen wird vom Aufenthalt der Gottlosen im Totenreich selten geredet. Er bedeutet nur die Aufbewahrung für die bevorstehende Bestrafung. Während hier vorausgesetzt wird, daß der Tod Gute und Böse in gleicher Weise trifft und darum das verschiedene Los beider sich nur in Widerfahrnissen ausdrücken kann, welche nicht mit dem Tode ohne weiters gegeben sind, ist dagegen Paulus davon ausgegangen, daß der Tod die eigentliche Strafe der Sünde ist und darum eine vorübergehende Anomalie für den Gerechten, der er als im Fleisch lebend unterliegt, aber das bleibende Los des Gottlosen. Besonderer Höllenstrafen bedarf es hier nicht, woraus indes nicht folgt, daß Paulus solche ausgeschlossen hätte, da er schwerlich annahm, daß das Geschick aller Frevler im Tode völlig gleich sein würde. Von einer endlichen Vernichtung der Gottlosen redet Paulus nicht, auch nicht 1 Ko 15, 26, wo die Überwindung des Todes nur darin bestehen wird, daß derselbe jetzt die von ihm festgehaltenen Seelen der Frommen entlassen muß, und fortab über die Frommen keinerlei Macht mehr ausüben kann, während er durch die Festhaltung der Seelen der Gottlosen Gottes Willen dient (anders Kabisch). — Das Johannesevangelium und die Johannesbriefe reden zwar von dem bevorstehenden Gerichtstage (Ev 5, 29; 1 Br 4, 17), zu welchem die Gottlosen „auferstehen", aber nur in einem Bilde Ev 15, 6 von einer Feuerstrafe der Abtrünnigen, so daß nicht gesagt werden kann, wie bei bildloser Rede die Aussage lauten würde.

Gustaf Dalman.

Gehorsam. Vgl. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch: ὑπακοή, ἀπειθέω; Schleiermacher, Sittenlehre (besonders auch Beilage B); Harleß, Christl. Ethik §§ 15. 16. 32. 53. 54; Rothe, Theol. Ethik §§ 981. 1091. 1164; Martensen, Die christl. Ethik II, §§ 30 und 89.

Gehorsam ist die Unterordnung des eigenen unter einem fremden und zwar persönlichen Willen. Das giebt schon die nächste Wortbedeutung der hier in Frage kommenden Sprachen an die Hand: es ist das Aufmerken auf die befehlende Stimme eines andern (שָׁמַע, *ὑπακούειν*, **obedire**). Daß das Verhalten des Menschen gegen Gott kein anderes sein kann als Gehorsam, ist schon mit der Abhängigkeit gegeben, in der er Gott gegenüber sich befindet. So wird auch die Sünde in der hl. Schrift von Anfang an als Ungehorsam charakterisiert. Als Gott mit dem Volke Israel einen Bund schloß, da wurde die Teilnahme am Heil zum Voraus an die Erfüllung der Bundespflicht geknüpft (Ex 24, 7. 8). Segen oder Fluch in den Geschicken des Gottesvolkes wird vom Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gottes Gebot abhängig gemacht (Dt 28, 1 und 15). An den Helden des AT von Abrahams Auszug und Isaaks Opferung an bis auf Nehemia wird sozusagen als die Grundtugend ihr Gehorsam gerühmt: „Gehorsam ist besser als Opfer" 1 Sa 15, 22. Im NT erscheint das Werk Christi als eine Gehorsamsleistung: *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου* Phi 2, 8, vgl. Hbr 5, 8, was dann die orthodoxen Dogmatiker mit gutem Grunde zur Unterscheidung einer **obedientia activa** und **passiva** veranlaßt hat. Überraschen kann es da nicht, wenn auch das Verhalten des Christen als eine *ὑπακοή*, spezieller *ὑπακοὴ τῆς πίστεως* oder *τῆς ἀληθείας* erscheint Rö 1, 5. 5, 19; 1 Pt 1, 22: Gott kann verlangen, daß man seine Heilsbotschaft gehorsam annehme, und die es thun, heißen *τέκνα ὑπακοῆς* 1 Pt 1, 14. Gehorsam ist „die Erscheinungsform des christlichen Glaubens" (Cremer). Der Glaube ist, ethisch betrachtet, Gehorsam gegen Gott, der Unglaube ist Ungehorsam. Das kommt in der neutestamentlichen Gräcität sogar durch die Wortverwandtschaft zum Ausdruck: *πείθομαι, πιστεύειν, ἀπειθεῖν; ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱόν* tritt gegenüber *ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ* Jo 3, 36, und Rö 2, 8 ist „der Wahrheit ungehorsam sein" einfach so viel als ungläubig sein, vgl. 1 Pt 4, 17. Bei Johannes erscheint auch die Bethätigung der Liebe als nichts Anderes denn als eine Übung des Gehorsams: „das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten" 1 Jo 5, 3.

Die christliche Ethik weist dem Gehorsam in ihrem System seine bedeutsame Rolle an. Sie unterscheidet zwischen dem gesetzlichen oder knechtischen und dem freien Gehorsam. Unter letzterem versteht sie nicht eine einzelne Pflichtleistung oder Tugendübung, sondern die Übereinstimmung des Herzens und Willens mit dem göttlichen Gesetz, wo wir Gott nicht als einem Gläubiger unsere Schuldverpflichtungen einlösen, sondern ihm in Liebe darbringen, was er uns zuvor geschenkt. Er quillt aus der „Einheit der sittlichen Persönlichkeit mit dem fordernden Willen Gottes" (Harleß § 15). Bloße Konformität der Handlung mit dem, was das Gesetz vorschreibt, ist noch nicht der rechte evangelische Gehorsam. Für diesen ist die vollkommene Unterordnung des Sohnes unter den Vater das maßgebende Vorbild, das wir in der Nachfolge Jesu verwirklichen (vgl. Thomas a Kempis). Die völlige Ergebung in Gottes Ratschluß und die Unterwerfung unter seinen, wenn auch noch so rätselhaften Willen ergiebt sich daraus von selbst.

Mehrfach wird nun aber auch in den Beziehungen von Mensch zu Mensch der Gehorsam gefordert. Dahin gehört alles, was man unter das IV. (V.) Gebot zu befassen pflegt: die Kinder sind den Eltern, die Knechte den Herren, die Unterthanen der Obrigkeit Gehorsam schuldig. Selbstverständlich kann dieser Gehorsam nur geleistet werden, soweit er dem Grundverhältnis der Unterordnung unter Gottes Willen nicht widerspricht: „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" AG 5, 29. Er beruht ja auch den Aussagen der Schrift zufolge ganz eigentlich darauf, daß hinter Eltern, Herrschaft, Obrigkeit, ihnen Autorität verleihend, Gott selber steht: „es ist keine Obrigkeit ohne von Gott" Rö 13, 1. Nach Rothe bildet der Gehorsam neben der vertrauensvollen Ehrfurcht und der Dankbarkeit ein Moment der kindlichen Liebe. Der Ausgangspunkt ist die Ehrfurcht, wie übrigens schon im Dekalog: ehre Vater und Mutter, während in der Dankbarkeit der Gehorsam sich vollendet. Die Eltern müssen dem Kinde mit Majestät umkleidet sein, in ihnen tritt den Kindern Vernunft und Sittlichkeit persönlich gegenüber. Schleiermacher sagt geradezu S. 232: „Für Kinder giebt es keine andere Sittlichkeit als den Gehorsam". Anfänglich erzwungen muß der kindliche Gehorsam durch das Vertrauen auf die Einsicht und das Wohlmeinen der Eltern ein freier werden. Mit der Selbstständigkeit der Kinder tritt das ehrerbietige Hören auf Rat und Meinung der Eltern allmählich an Stelle des früheren Gehorsams. Vgl. das Beispiel Jesu Lc 2, 49 und Jo 2, 4. Wie sehr die Erziehung zum Gehorsam zur Ausgestaltung der sittlichen Persönlichkeit beiträgt, geht daraus

hervor, daß der Mensch in demselben seinen Willen, d. i. sich selber bemeistern lernt, wodurch er erst zum rechten Gebrauch der Freiheit befähigt ist: Fichte nennt den Gehorsam die Wurzel aller Moralität. Das NT hat ohne weiteres die bez. Forderungen des AT herübergenommen, vgl. Mt 15, 1—9, und in den verschiedenen „Haustafeln" (Eph 5, 22 bis 6, 9; Kol 3, 18—4, 1; 1 Pt 2, 13—3, 7) der christlichen Lebensordnung einverleibt. Neu ist dabei die eigentümliche Weise, wie vom Weibe Unterordnung unter den Mann verlangt wird: analog der Unterordnung der Gemeinde unter ihr Haupt Christus, wobei das Medium ὑποτάσσεσθαι im Unterschied vom ὑπακούειν der Kinder beachtet sein will. Im Dienstbotenverhältnis ist es die selbstverständliche Voraussetzung, daß der Gedungene dem Dingenden in allen Berufssachen zu gehorchen hat, so lange das Dienstverhältnis währt. Dem Christen wird sein Herrendienst dadurch erleichtert, daß er sich als einen Knecht Christi betrachtet und hinter der Herrschaft seinen Herrn Christus erkennt, also kein Augendienst! Eph 6, 6. 7. Ausdrücklich aber lehnt Paulus die Verwirrung des Dienstverhältnisses mit dem christlichen Bruderverhältnis ab, als sei durch letzteres die Verpflichtung zum Gehorsam aufgehoben. Die Zugehörigkeit zu einer Volksgemeinschaft (Staat) bringt es mit sich, daß wir der von ihr gewahrten ethischen Ordnung, die in Gesetz und Recht zum Ausdruck kommt, den geforderten Gehorsam leisten. Wo die Gottesordnung mit der Gesellschaftsordnung in Widerspruch träte, da müßte der Christ eventuell als ein dem menschlichen Machtspruch gegenüber Ungehorsamer zu leiden gewillt sein. So entscheidet z. B. Schleiermacher S. 253: „In der größten Allgemeinheit müssen wir sagen, daß kein Fall denkbar ist, in welchem der Christ sich der Strafe widersetzen oder entziehen dürfte, gesetzt auch, sie träfe ihn . . . mit dem entschiedensten Unrecht". Harleß pflichtet ihm bei, wogegen Martensen die Frage aufwirft, „ob eine Nation nicht von der Pflicht des Gehorsams dadurch gelöst wird, daß die Obrigkeit durch ihre fortgesetzten Gewalthandlungen sich selbst als Obrigkeit aufhebt" (II, S. 269), womit der Genannte sich in ausdrücklichen Gegensatz zur Lehre von der Non-resistence setzt, welche die englischen Theologen unter den Stuarts vertraten. Ähnlich äußert sich Rothe: auch die Obrigkeit hat ihrerseits dem Gesetze zu gehorchen; keine Rebellion, aber auch keine Staatsstreiche!

Im Gehorsam besitzen wir nicht nur ein Mittel für die geistige Selbstzucht, sondern auch ein Instrument der Machtentfaltung. Alles, was mit der Disziplin zusammenhängt, beruht auf dem Gehorsam, so namentlich die militärischen Institutionen. Der tüchtigste Feldherr wird mit einer Armee ohne Gehorsam nichts ausrichten, während eine kleine, durch Gehorsam disziplinierte Schar Wunder verrichten kann. Ohne die Disziplin des Gehorsams ist die Organisation einer Gesellschaft überhaupt nicht möglich. Daher der Gehorsam im katholischen Ordenswesen eines der drei Profeßgelübde ist (vgl. Schillers Kampf mit dem Drachen); und solche protestantische Organisationen wie die Heilsarmee beruhen ganz wesentlich auf der Forderung des Gehorsams: die Gehorsamsleistung ist Bedingung des Erfolgs.

Leider hat die katholische Ethik in ihren Ausführungen allen Zusammenhang mit der ethischen Grundforderung: Unterordnung des menschlichen unter den absoluten göttlichen Willen verloren. Was sich bei ihr als Gehorsamsforderung findet, erscheint teils völlig isoliert, teils subsumiert sich alles unter den Gehorsam gegen die Kirche. Was dieser frommt, wird gefordert, wo der Gehorsam ihr nachteilig sein könnte, wird er durch Dispenserteilungen umgangen. So dürfen wir uns nicht wundern, wenn in Lehrbüchern der Ethik wie dem von Gury (Moraltheologie, deutsch, Regensburg 1858) die Frage sich findet: „Sündigen jene Kinder, welche ohne Wissen und Willen ihrer Eltern in ein Kloster gehen? Antw.: An und für sich nicht, wie wohl dies in der Praxis für gewöhnlich nicht anzuraten ist" (II, S. 540). Hier rächt sich die Auflösung der Ethik in Kasuistik und das Aufgeben einer prinzipiellen Erfassung der Probleme nach biblischem Muster, die das Wesen der protestantischen Ethik ausmacht. **Rüegg.**

Gehorsam Christi s. Versöhnung.

Geibel, Johannes, gest. 1853. — Quellen: Außer mündlicher Ueberlieferung und persönlicher Erinnerung, W. Deiß, Pastor, Geschichte der evang.-reform. Gemeinde in Lübeck, Lübeck 1866. PRE 1. Aufl. im betr. A. Vgl. Schubert, Lebensbeschreibung III, S. 235, und Altes und Neues III, S. 5.

Johannes Geibel, Dr. d. Theol., Pastor der reformierten Gemeinde zu Lübeck, war einer jener lebendigen und begeisterten Zeugen Christi, durch welche im Anfang dieses Jahrhunderts die Herrschaft des Rationalismus in unserem Vaterlande gebrochen und ein

neues Glaubensleben geweckt wurde. Er gehörte zu der Reihe reformierter Prediger, welche, wie Menken und F. A. Krummacher in Bremen, Merle d'Aubigné in Hamburg Roquette in Stettin, Metger in Stolpe, Krafft in Erlangen, G. D. Krummacher in Elberfeld, auch außerhalb ihrer eigenen Konfessionen Unzähligen zum Segen geworden sind.
5 J. Geibel ist 1776 den 1. April in Hanau geboren, wo der in bescheidenen Verhältnissen lebende, wegen seiner Zuverlässigkeit allgemein geachtete Vater das Amt eines Ratmanns bekleidete. Auf dem dortigen Gymnasium vorbereitet, bezog der begabte lebhafte Jüngling, erst 17 Jahre alt, die Universität Marburg, wo er, mit Not und Entbehrung kämpfend, für seine theologische Ausbildung nur geringe Förderung fand, wohl aber mannig-
10 fache Anregung zu philosophischen Studien, welche er gemeinschaftlich mit seinem Freunde K. Daub eifrig trieb. Schon nach zwei Jahren endete für ihn das akademische Leben, da er als Hauslehrer in ein angesehenes und gebildetes Haus in Kopenhagen eintrat. Im Jahre 1797 folgte er einem Rufe nach Lübeck, um als „Vikarius" dem altersschwachen reformierten Pastor Butendach zur Seite zu treten. Als dieser ein halbes Jahr nachher
15 starb, wurde Geibel, durch einstimmige Wahl der Gemeinde, dessen Nachfolger. „Mit dem jugendlichen frischen Prediger kam in alle Gemeindeverhältnisse ein neues reges Leben" (Deiß). Die damals ungewohnte feurige Beredsamkeit, die lebendige Wärme, mit welcher G. seine allerdings noch recht dürftige Glaubenserkenntnis vortrug, das Gepräge der Aufrichtigkeit, welches seine ganze sehr empfehlende Persönlichkeit an sich trug, gewannen ihm
20 bald alle Herzen. Für ihn selbst aber ward es eine Zeit des ernsten Suchens und heißer innerer Kämpfe. Unter denselben kam ihm Fr. H. Jacobi, damals in dem benachbarten Eutin wohnhaft, durch persönlichen Verkehr wie durch seine Schriften, besonders insofern zu Hilfe, als er ihn anregte, nach unmittelbarer Gewißheit des Göttlichen und Ewigen zu trachten. Schließlich war es doch die hl. Schrift, durch welche seiner Seele das Licht
25 aufging, in welchem er, zugleich mit dem Elende der Sünde, den Reichtum der erlösenden Liebe in Christo, dem ewigen Sohne Gottes, erkannte. Um das Jahr 1810 sehen wir ihn auf festem positiv christlichem Boden stehen; und fortan bleibt Christus und die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein der Mittelpunkt seiner begeisterten, alle empfänglichen Seelen hinreißenden Predigt. Diese füllte sich im Laufe der Jahre mit
30 immer reicherem biblischen Gehalte, welchen G. mit anfassendem Ernste, seelsorgerlicher Liebe und zugleich großer Klarheit darlegte, oft in demonstrierender Weise, dabei jedoch immer auf die eine Hauptsache dringend. Die Wirkung seines Zeugnisses war eine mächtige, und sehr viele auch der lutherischen Gemeindeglieder, unter ihnen mancher Prediger, haben es dankbar bekannt, durch Geibel für das Evangelium erwärmt und zum Glauben
35 erweckt zu sein. Diese Wirkung verstärkte er durch Bibelstunden und freie Besprechungen in seinem Hause, sowie er bei der Stiftung einer Bibelgesellschaft und eines Missionsvereins, in Gemeinschaft mit ausgezeichneten Männern Lübecks, belebend mitwirkte. Unter diesen Mitbürgern war es der Syndikus Curtius (Vater der beiden Philologen C.), welcher öffentlich den um seiner eifrigen und treuen Wirksamkeit willen verunglimpften Prediger
40 in Schutz nahm. Geibel lebte ganz für seine Gemeinde, welcher auch die Früchte seiner eifrigen Studien zunächst zu gute kommen sollten. In ihrem Dienste gab er successive eine Reihe vortrefflicher katechetischer Arbeiten („Leitfäden" für den Konfirmandenunterricht, nach den verschiedenen Stufen desselben) heraus, Predigten aber nur selten und auf besondere Veranlassung. Für seine Gemeinde errichtete er, in Verbindung mit dem hessischen
45 Philosophen Suabedissen, eine Schule, welche bis zu dessen Weggange (6 Jahre) bestanden hat. Ebenso entwarf er 1824 die heute noch geltende echt biblische Gemeindeordnung, veranlaßte 1832 die Einführung eines neuen Gesangbuches (redigiert von dem Appell.-Rat Dr. Pauli), eines der ersten guten Gesangbücher neuerer Zeit, erwirkte endlich im Jahre 1826 die Erbauung einer Kirche innerhalb der Stadt, wozu auch fremde Glaubensgenossen
50 reichlich beisteuerten. Seine Wohlthätigkeit war stets ungemein opferbereit. Von seinen zahlreichen Freunden seien hier nur Matth. Claudius, Fr. Perthes, H. Steffens, A. Nikolovius und F. Bleek erwähnt. Im Jahre 1817 ehrte ihn die theologische Fakultät zu Berlin durch Erteilung der Doktorwürde. Für seine im Jahre 1818 veröffentlichten fünf „Reden für evangel. Freiheit und Wahrheit" u. d. T.: „Prüfet Alles und behaltet das
55 Gute" (gegen den, übrigens ihm befreundeten Cl. Harms), hat er Anerkennung gewonnen in den weitesten Kreisen. Am 12. August 1823 feierte G. sein 25jähriges Jubiläum unter lebhafter Teilnahme seiner Gemeinde, ja der ganzen Stadt. Zu den lutherischen Amtsbrüdern stand er ununterbrochen im freundlichsten Verhältnisse, und es gereichte ihm zu wahrer Freude, daß nach und nach die lutherische Schwesterkirche in Lübeck mit gläubigen
60 Predigern versorgt wurde, obgleich in demselben Maße die nichtreformierten Christen Lübecks

sich weniger um seine Kanzel sammelten. Überhaupt war er, obgleich ein ausgeprägt reformierter Schrifttheologe, und einer bloß äußerlichen Union abhold, doch fern von aller konfessionellen Schroffheit, und fühlte sich herzlich verbunden mit allen lebendigen Christen jeder Konfession; allem Glaubenszwang war er abgeneigt; auch von der Verpflichtung auf die symbolischen Bücher hielt er nichts. Diese Weitherzigkeit der Gesinnung fand einen 5 besonders schönen (obgleich in betreff der praktischen und kirchlichen Seiten der Sache ungenügenden) Ausdruck in seiner Schrift: Wiederherstellung der ersten christlichen Gemeinde, von Philalethes, Hamburg 1840", 2. Aufl. 1842). Dem Eindringen sektiererischer Elemente in seine Gemeinde trat er mit großem Ernste und erfolgreich entgegen. Unter den mancherlei Besuchen, namentlich aus England, fehlten auch nicht (irvingianische) „Apostel 10 und Evangelisten", Baptistenprediger, Plymouthbrüder u. s. w. Durch die englische Litteratur wurde er zu apokalyptischen Forschungen, namentlich zu eingehender auch für die Predigt, fast allzusehr, verwerteter Beschäftigung mit der Offenbarung St. Johannis angeregt. — Mit lebhaftem Interesse hat G. von jeher die Geschichte des Magnetismus, des Geistersehens u. dgl. verfolgt, obwohl seiner eigenen gesunden Natur solche Dinge eigentlich 15 ferne lagen. — In früher Jugend der Loge beigetreten, hat er in Lübeck bald aufgehört, sie zu besuchen, nachdem seine Vorschläge einer Reform in höherem, christlichem Geiste keinen Anklang gefunden hatten.

Besondere Erwähnung verdient G.s patriotische Beteiligung bei dem Aufschwunge des deutschen Volkes zur Befreiung von der napoleonischen Zwingherrschaft. Nachdem er 1813, 20 sogleich nach dem Rückzuge der Franzosen auf offenem Markte dem Danke des Volkes gegen Gott einen begeisterten Ausdruck gegeben, bald darauf die Lübecker Freiwilligen zum Kampfe fürs Vaterland ermuntert und ihre Fahne geweiht hatte, mußte er sich den am 3. Juni d. J. wieder einrückenden Feinden durch die Flucht entziehen, verweilte ein halbes Jahr mit seiner Familie in Stralsund und konnte erst im Dezember, nach der definitiven 25 Befreiung Lübecks, zu seiner Gemeinde zurückkehren.

Sein Familienleben war ein glückliches und friedliches. Große Freude gewährte ihm der aufsteigende Dichterruhm seines Sohnes Emanuel, und dieses um so mehr, als er selbst nicht ohne dichterische Begabung war, wie denn einzelne seiner geistlichen Lieder längst in kirchliche Gesangbücher aufgenommen sind. Als er die Abnahme seiner Kräfte 30 fühlte, legte er 1847 sein Amt nieder. Er gedachte den Feierabend seines Lebens in Detmold, wo sein ältester Sohn, Friedrich, als Prinzenerzieher lebte, zuzubringen. Aber nach dem bald darauf erfolgten Tode desselben war der Greis auch dort wieder meistens auf sich angewiesen. Im Frühjahr 1853 gab er den Bitten seiner Kinder nach und kehrte nach Lübeck zurück. Sein lebhaftestes Verlangen stand nach der himmlischen Heimat. In- 35 folge einer rasch sich entwickelnden Gehirnerweichung starb er den 25. Juli 1853. Unfern des Platzes, wo vormals zwischen hohen Linden jenes Kirchlein der Reformierten, die anfängliche Stätte seiner reich gesegneten sonntäglichen Wirksamkeit lag, befindet sich auf dem St. Lorenzkirchhofe, vor dem Holstenthore, seine letzte irdische Ruhestätte. **Michelsen †.**

Geiger, Franz Tiburtius, gest. 1843. — Quellen: Geigers sämtliche Schriften 40 in 8 Bänden, Luzern bei Räber; Widmer, Franz Geiger, Chorherr und Professor u. s. w., Laute aus seinem Leben, Luzern 1843.

Franz Tiburtius Geiger gehört unter diejenigen Männer, welche an der Restauration der römisch-katholischen Kirche in neuerer Zeit erfolgreich gearbeitet haben. Er wurde 1755 zu Harting bei Regensburg geboren und erhielt eine sorgfältige Erziehung. Sein Vater 45 sorgte dafür nach Kräften und zog schon früh nach Regensburg, namentlich um seinen beiden Söhnen die dortigen Bildungsmittel und Erziehungsanstalten zugänglich zn machen. Hier waren es vornehmlich Ordensleute, welchen die Ausbildung Geigers anvertraut wurde. Zuerst studierte er bei den Jesuiten; etwas später trat er in das Benediktinerseminarium zu St. Emmeran, welches gerade damals unter der Leitung des gelehrten Fürstabtes Fro- 50 benius, Herausgeber des Alcuin, in Blüte stand. Dennoch hatte der junge Geiger seine früheren Lehrer, die Jesuiten, so lieb gewonnen und behalten, daß er nach vollendeten Gymnasialstudien die Aufnahme in den Orden nachsuchte. Hier riet man ihm jedoch, unter Hinweisung auf die drohende Unterdrückung der Jesuitensocietät, bei den Minoriten einzutreten, welche den jungen Mann für ihren Orden zu gewinnen trachteten. So wurde 55 er denn Franziskaner und 1772 nach Luzern in das Noviziat geschickt. Ein Jahr später finden wir ihn wieder zu Regensburg, wo er Philosophie, d. h. hauptsächlich Mathematik und Physik, studierte. Aus dieser Zeit stammt jenes interessante Zeugnis, welches seine

damaligen Lehrer über ihn an den Provinzial des Ordens einsandten. „Diesen Frater, heißt es da, darf man zu jeder Stunde in der Nacht zum Spielen, zum Trinken, oder zum Studieren wecken, er wird jederzeit zu allem bereit sein“. In Würzburg vollendete er seine wissenschaftliche Ausbildung durch das Studium der eigentlichen Theologie. Nun
5 finden wir ihn nacheinander zu Regensburg als Lehrer des Hebräischen, zu Offenburg als Dozent der Poesie und Rhetorik, zu Freiburg im Üchtlande als Professor der Philosophie, zu Solothurn als Stiftsprediger und Professor der Theologie an der dortigen Schule seines Ordens. Hier brachte ihn die errungene einflußreiche Stellung in nahe und bedeutende Beziehung zu den zwei Parteien, welche sich beim Ausbruche der französischen Re-
10 volution so heftig befehdeten und in Solothurn durch die Herzogin von Liancour und den zurückgetretenen königlichen Gesandten, Marquis de Verac, vertreten waren. Jene revolutionäre Dame bot Geiger 20000 Livres bar an, wenn er sich nur drei Jahre im Interesse der Revolution brauchen lassen wolle. Durch solches Mittel konnte aber unser Mann nicht gewonnen werden. Er stand entschieden zu den französischen Royalisten, wäh-
15 rend er so auch für die schweizerische Unabhängigkeit und die Sicherung gegen die republikanische Invasion einzutreten überzeugt war. Im Jahre 1792 erhielt er eine theologische Professur in Luzern, dem Sitze der apostolischen Nuntiatur, dem Centrum der römisch-katholischen Schweiz. Keiner seiner früheren Wirkungskreise kann diesem an Wichtigkeit verglichen werden. In seinem Lehramte gab es allerdings zu Anfang
20 Schwierigkeiten, selbst harten Kampf. Seine frische, dem Scholasticismus abgeneigte Methode, seine in der Gnadenlehre nicht jesuitische Richtung brachte ihn hier, wie schon in Solothurn, in Kollision mit der alten Weise. Gegnerischerseits klagte man ihn sogar in Rom an. Doch dort hütete man sich wohl, sich den fähigen und überdem durchaus römisch-rechtgläubigen Mann zu entfremden, welchen man noch obendrein wieder nach Re-
25 gensburg zu ziehen bemüht war. Die Kurie bezeugte Geiger ihre volle Zufriedenheit, erhielt der Luzerner Nuntiatur einen sehr schätzbaren Arbeiter, und der von hier aus betriebenen Restauration der römischen Kirche in Deutschland und der Schweiz einen sehr rüstigen, zuverlässigen Kämpfer. Als Theologus Nuntiaturae hat er in vieler Hinsicht dem römischen Stuhle die allerwichtigsten Dienste geleistet. Viele weitgehende Fäden der
30 ultramontanen Bestrebungen lagen in seiner Hand; mit den bedeutendsten Führern der Partei stand er in genauer Verbindung; den mit Rom unterbrochenen, verbotenen Verkehr vermittelte er für manche Kirchenprovinz. Die Arbeiten, welche er für Pius VI. und VII. ausführte, brachten ihn mit dem päpstlichen Stuhl, namentlich mit dem letztgenannten Oberhaupte seiner Kirche in so innige Verbindung, daß dieser ihn zweimal fragen ließ,
35 womit er ihm Freude machen könnte. Geiger lehnte Geld und Gut, Würden und Stellen, auch den Kardinalshut, ab und erbat sich nur den päpstlichen Segen. Auf alle Weise suchte er sein langes Leben hindurch in großer Rührigkeit durch Lehre, Predigt, Verhandlung und Schriften das spezifisch römische Bewußtsein zu beleben, die Schweiz zu einem Bollwerk des Ultramontanismus zu machen, die Anschläge und Bemühungen des politischen
40 und religiösen Liberalismus zu vereiteln. Ganz besonders war ihm auch die Maurerei zuwider, als deren Zweck ihm Weishaupt zu Regensburg die Ausrottung der christlichen Religion bezeichnet hatte. Den „geheimen Gesellschaftlern“, wie Geiger seine religiös-politischen Gegner nennt, gelang es indes 1819, ihn von seinem Lehrstuhl zu entfernen und auf sein Kanonikat an dem Stift St. Leodegar zu beschränken. Doch dieser Gewalt-
45 streich machte Geiger nur zum Märtyrer und vermehrte seinen Einfluß. Seine Predigten und Schriften hatten in ihrer klaren, entschiedenen, durchaus populären Weise von jeher sehr viel gewirkt, nun war das in noch höherem Maße und weithin der Fall. Seine fruchtbarste und liebste litterarische Thätigkeit wendete sich übrigens der Bekämpfung des Protestantismus zu. In diesem erkannte er die Mutter alles Unglaubens, der Revolution,
50 des ganzen modernen Heidentums, während sich ihm die römische Kirche als einziges Bollwerk des christlichen Glaubens darstellt. Ohne Papst keine Kirche, dies steht ihm so fest, wie der Satz: ohne Offenbarung keine Religion. Seine kleinen, zahlreichen polemischen Schriften, wissenschaftlich ohne allen Wert, haben mit dem größten Erfolge in den römischen Kreisen gewirkt, den römischen, heftig antiprotestantischen Geist mächtig entflammt,
55 gestärkt, für lange Zeit befestigt. Übrigens war Geiger ein persönlich frommer, lauterer Mann, und verdiente als charakterfester, gutrömischer, entschiedener Kirchenmann das unbegrenzte Vertrauen, womit ihn seine Partei bis in sein hohes Alter ehrte. Er starb 1843 den 8. Mai in einem Alter von beinahe 88 Jahren. Die Kirchhofshalle des St. Leodegarstiftes zeigt sein Grab, welches der Nuntius d'Andrea durch ein schönes, höchst anerken-
60 nendes Denkmal geschmückt hat. **K. Sudhoff † (Egli).**

Geiler von Kaisersberg, † 1510. — Quellen: Jak. Wimpheling, In Joannis Kaiserpergii . . mortem planctus . . cum aliquali vitae suae descriptione, Oppenheim 1510; Beatus Rhenanus, Vita Geileri in G.s Navicula sive speculum fatuorum, Straßburg 1513 Bl Rro ff. Beide Vitae in J. A. v. Riegger, Amoenitates liter. Friburgenses, Ulmae 1775, letztere auch im Briefwechsel des Beatus Rhenanus von Horawitz und Hartfelder S. 31 ff.; Petrus Schottus, Lucubratiunculae ornatissimae 1498; L. Dacheux, Die ältesten Schriften G.s v. K., Freiburg 1882. Die Ausgabe der Schriften G.s von Ph. de Lorenzi, 4 Bde, Trier 1881—3, läßt „anstößige" Stellen aus. — Litteratur: Teutscher Merkur 1783, IV, 121 ff., 193 ff.; L. F. Vierling (J. J. Oberlin) De J. Geileri scriptis germanicis, Straßburg 1786; C. F. [v.] Ammon, Gesch. d. Homiletik I, Gött. 1804 S. 217—318; F. W. Ph. v. Ammon, G. v. K.s Leben, Lehren u. Predigen, Erl. 1826; Aug. Stöber, Essai historique et littéraire sur la vie et les sermons de J. G., Straßb. 1834; ders., Zur Gesch. des Volksaberglaubens. Aus G.s Emeis, Basel (1856) 1875; ders., Sur le lieu de naissance de G. in Revue d'Alsace 1866 S. 59 ff.; F. T. W. Röhrich, Testament G.s in ZhTh 1848 S. 572 ff. Die beiden gründlichen Monographien: katholischerseits von L. Dacheux, Un réformateur catholique à la fin du XVe siècle, J. G. de K., Paris et Strassb. 1876 (deutscher Auszug daraus von W. Lindemann in der „Sammlung histor. Bildnisse" 4. Serie 2. Bdchen, Freiburg 1877) und evangelischerseits v. Ch. Schmidt, Histoire littéraire de l'Alsace I (Paris 1879) S. 335—461; ders., auch in Real-Enc.[2] IV 791 ff.; dazu E. Martin in AdB VIII 509 ff., Lorenz und Scherer, Gesch. des Elsasses, 3. Aufl., Berlin 1886 S. 157 ff. Aus den neueren Werken über Geschichte der Predigt seien genannt R. Cruel, Gesch. der deutschen Predigt, Detmold 1879 S. 538—576 und die kurze, aber fein abgewogene Charakteristik in H. Hering, Lehrbuch der Homiletik, Berlin 1895 S. 81 f. Sehr viel Kulturgeschichtliches hat aus G.s Predigten gesammelt L. Kotelmann, Gesundheitspflege im MA., Hamb. u. Leipzig 1890; über seine kirchliche Haltung vgl. auch Kerker in Hist. pol. Bl. 1861 u. 1862; über die Studienjahre in Freiburg H. Mayer in Z. d. Breisgauvereins Schauinsland 23 (1897) S. 1—17; ders. in ZGesellsch. f. Beförderung der Geschichts-, Altertums- u. Volkskunde von Freiburg 13 (1897) S. 1 ff. 69.

Der berühmte Straßburger Prediger wurde am 16. März 1445 in Schaffhausen (damals unter österreichischer Herrschaft) geboren. Der Vater, der wohl aus Kaisersberg stammte, Hans Geiler war in Schaffhausen damals Gehilfe des Stadtschreibers, wurde aber im Jahre darauf selber Stadtschreiber in dem Kaisersberg benachbarten Städtchen Ammersweier im Ober-Elsaß, wo er bald darauf im Kampf mit einem die Weinberge verwüstenden Bären ums Leben kam. Hier empfing der Sohn den Elementarunterricht und auch die Firmung, die damals schon nach vollendetem 7. Jahre erteilt werden konnte. Dann nahm ihn der Großvater, ein angesehener Bürger in Kaisersberg, zu sich, und hier empfing er die erste Kommunion. Als 15jähriger bezog er die eben (27. April 1460) eröffnete Universität Freiburg, wo er am 28. Juni 1460 immatrikuliert wurde. 1462 wurde er Baccalaureus, am 3. Februar 1464 erfolgte seine Promotion zum magister artium — bei dieser Gelegenheit mußte er schwören, in den nächsten zwei Jahren weder Schnabelschuhe noch Halskrägen zu tragen, also unpassendem Luxus zu entsagen. Der junge Magister las seit 1465 über verschiedene Schriften des Aristoteles und über den ersten Teil des Doctrinale des Alexander, der beliebten lateinischen Grammatik (nicht über Alexander von Hales, wie Dacheux und Martin meinen); im Wintersemester 1469/70 war er Dekan der philosophischen Fakultät, legte aber, wir wissen nicht aus welchem Grunde, sein Amt vor der Zeit nieder. Er begann, von Gersons Schriften angeregt, nun das Studium der Theologie, siedelte nach Basel über, wo er am 1. Mai 1471 inskribiert wurde und die Grade der theologischen Fakultät absolvierte, dabei von exegetischen Vorlesungen, die er über Dt und Apk hielt, zur Erklärung der Sentenzen des Lombarden vorrückte und am 11. September 1475 auch den theologischen Doktorhut erwarb. Hier schloß er Freundschaft mit Sebastian Brant. Er begann jetzt im Münster zu predigen. Das machte ihm Freude, während ihm die gleichzeitig übertragene Thätigkeit im Beichtstuhl Gewissensnöte bereitete. Auf Bitte der Freiburger Studenten bemühte sich der Rat dieser Stadt um seine Rückberufung an die dortige Universität, die Mittel für eine neue Professur fanden sich und so kehrte G. am 7. Mai 1476 nach Freiburg zurück. Gemäß der Sitte der Zeit, neu eingetretenen Kollegen die Rektorgeschäfte zu übertragen, wurde er hier alsbald Rektor des Wintersemesters 1476/77. Aber Begabung und Neigung trieben ihn ins Predigtamt. Würzburger Bürger, die ihn in Baden predigen gehört, empfahlen ihn ihrem Bischof so lebhaft, daß ihn dieser mit einem Angebot von 200 Gulden Gehalt zu gewinnen suchte. Er kam und predigte eine kurze Zeit zur Probe. Bereit, dauernd dorthin überzusiedeln, reiste er, um seine Bücher aus Basel zu holen; sein Weg führte ihn über Straßburg. Hier bat ihn der Ammeister Peter Schott (Pfleger der fabrica des Münsters),

bei ihnen zu bleiben, denn es fehlte hier an tüchtigen Predigern und lange Streitigkeiten zwischen den Bettelmönchen und den Pfarrgeistlichen hatten das kirchliche Leben geschädigt. Der Magistrat wünschte einen gelehrten Weltpriester als Prediger und war bereit, eine neue Prädikatur zu dotieren. G. schwankte — scheu wollte er sich am liebsten in die 5 Einsamkeit zurückziehen, ließ sich aber schließlich bewegen, eine Predigt zu halten. Der Erfolg war so groß, daß jetzt auch das Domkapitel und durch dieses der Bischof sich für die Sache interessierten. Trotz zweier Deputationen, die ihn nach Würzburg holen wollten, blieb er und der Bischof selbst errichtete (1. April 1478) für ihn eine Predigerstelle, für die Schott eine beträchtliche Summe hergab. Danach hatte er sonntäglich zu predigen, 10 außerdem täglich während der Fasten und an bestimmten Fest- und Prozessionstagen; nur vier Wochen Ferien waren ihm bewilligt. Damit war den Bettelmönchen die Predigt im Münster fortan verwehrt. Mit dem festen Entschluß, die gesunkenen Sitten der Stadt zu reformieren, trat er sein Amt an, das ihn bis an sein Lebensende an Straßburg gefesselt hielt.

15 Eine seiner ersten Gelegenheitsreden war die Leichenrede auf Bischof Robert (gest. 17. Okt. 1478), die älteste Rede von ihm, die uns aufbewahrt ist (in seinen **Sermones et varii tractatus**, Straßburg 1518). Die feierliche Gelegenheit legte seinem Freimut Fesseln an, und so half er sich damit, daß er den Verstorbenen redend einführte und ihn eine weitschweifige Deklamation über die Miseren des menschlichen Daseins halten ließ. 20 Freimütiger war die Rede, mit der er 1482 die Synode eröffnete, die der neue Bischof Albrecht, sein Kommilitone und Schüler von Freiburg her, wohl auf G.s Betreiben, versammelt hatte. Hier straft er die Beamten des Bischofs wegen ihrer Selbstsucht und der durch sie beförderten Verweltlichung, fordert Sittenreform unter den Geistlichen und führt dem Bischof, einem baierischen Prinzen, ernst zu Gemüte, daß er nicht in erster Linie 25 Fürst, sondern Priester und Bischof sei. Die Rede erreichte die Abordnung einer Visitation, bei der G. als Visitator mitwirkte, und bei der viele Mißbräuche aufgedeckt wurden. Im kirchlichen Interesse beginnt er mancherlei Kämpfe mit dem Magistrat, z. B. um den zum Tode Verurteilten, denen man herkömmlich die Kommunion verweigerte, diese und dann auch christliches Begräbnis zu erwirken; oder gegen die Tendenz der bürgerlichen 30 Gesetzgebung, die Bürger in der Freiheit zu beschränken, ihr Vermögen zu kirchlichen Zwecken testamentarisch zu bestimmen. Seine oft heftigen Angriffe, deren Eifer gelegentlich der Bischof selbst zügeln mußte, erwiesen sich hier im ganzen machtlos gegenüber der aufstrebenden, selbstbewußten städtischen Verwaltung. Auch gegen manche Unsitten des kirchlichen Lebens erhebt sich G., so gegen den Unfug der Kinder, den sie am Tage der Un- 35 schuldigen Kindlein in Nachahmung heiliger Bräuche trieben, gegen die Burleske des „Roraffen" zu Pfingsten im Münster, gegen die Gelage und Ausschweifungen beim Kirchweihfeste, gegen die Maskeraden bei Beginn der Fasten, gegen das Betreiben weltlicher Geschäfte und die Unruhe in der Kirche während der Gottesdienste, gegen die Kaufmannsbuden in den Vorhallen der Kirchen u. dergl. Bei diesen Kämpfen fand er nicht nur an 40 der zähen Volkssitte, sondern auch an der Nachsicht, mit der die Geistlichkeit diese Dinge ertrug, schwer überwindliche Hindernisse. Er erreichte zwar in Ratsverordnungen 1480 und 1482 einige Besserungen, aber anderes blieb bestehen. Als er 1500 gar zu schroff gegen den Rat auf der Kanzel schalt, „sie seien alle des Teufels", wurde er amtlich zur Rede gestellt; als Antwort übergab er 21 Artikel, die seine Reformforderungen enthalten 45 (Dacheux, Älteste Schriften S. 1—41). Sie beziehen sich auf die Testierfreiheit zu kirchlichen Zwecken, das Verbot der Glücksspiele und der Trinkstuben, Heiligung der Sonn- und Festtage, die Verwaltung des Spitals, bessere Ordnung des Bettlerwesens, Ungehörigkeiten beim Gottesdienste, das Asylrecht der Kirchen, den Roraffen, die Abgabenfreiheit der Geistlichen; auch einige rein bürgerliche Verhältnisse, z. B. Ungehörigkeiten in Anwendung 50 der Folter, unterwarf er seiner Kritik. Welchen Erfolg er mit dieser Reformschrift erzielte, ist nicht bekannt.

Mit gleicher Schärfe richtete sich aber auch sein Angriff gegen die Schäden im geistlichen Stande. Er klagt, daß viele diesen nur suchen, um in **otio et quiete** zu leben, begierig nach Pfründen und weltlichen Ehren. Er klagt: **quis curam gerit animarum?** 55 **Quot sunt sacerdotes, qui nunquam missam legunt!** Er erinnert sie an das hochgespannte katholische Priesterideal, nach dem sie **Dei placatores, aliorum mundatores, sponsi sapientiae** sein sollten und doch soweit davon entfernt sind. Die Christenheit ist zerstört von oben bis unten, vom Papst bis auf den Sigrist, vom Kaiser bis auf den Hirten, wenn sich auch noch mancher würdige Mann unter der Menge der Unwürdigen

findet. Er weiß, daß man die Schuld an dem kirchlichen Verfall dem übermäßigen irdischen Besitz der Geistlichkeit beimißt; gleichwohl begehrt er, daß man ihnen ihre Güter lasse, aber sie ernstlich zu frommem Leben und treuer Pflichterfüllung anhalte. Aber bitter beklagt er die Häufung der Benefizien in einer Hand, den unwürdigen Stellenhandel und die zunehmende Sitte, so viele Stellen nur an Edelleute zu verleihen. Nicht minder groß sind 5 die Schäden im Klosterleben. Er warnt vor den Klöstern, in quibus laxa, levis, libidinosa, lubrica, dissoluta vita agitur, ubi neque studium neque religio floret. Er treibt den Bischof zu strengen Klosterreformen an und sucht ihn hierbei durch Beeinflussung der öffentlichen Meinung zu stärken. In verschiedenen Straßburger Klöstern wirkt er selber als Prediger zur Wiederherstellung strengen Lebens, so besonders bei den 10 Reuerinnen des Magdalenenklosters und bei den Dominikanerinnen im Katharinen-, Margareten- und Nikolaikloster. Ist doch der Mönchsstand der vornehmste und sicherste in der Christenheit, sodaß man niemand am Eintritt hindern soll. Wohl ist es böse, wenn Eltern, um sich ihrer Kinder zu entledigen, sie gegen ihren Willen ins Kloster stoßen; aber haben diese einmal gelobt, so sollen sie nun auch ihr Gelübde halten und 15 aus der Not eine Tugend machen. Er schätzt Fasten und Kasteiungen hoch, nur dürfen sie nicht gesundheitsgefährlich werden. Er dringt auf strengste Klausur, strikte Durchführung des gemeinsamen Lebens und auf genaue Beobachtung des Stillschweigens. Schonungslos straft er aber auch die Sünden des reichgewordenen Bürgertums, die Entartung im Kriegerstande, besonders drastisch den Kleiderluxus, die Modenarrheiten und 20 die Unsittlichkeit.

Es war ein Irrtum, wenn man den Straßburger Prediger zu einem Vorläufer der Reformatoren hat machen wollen, wie ihm denn der Straßburger Chronist Specklin († 1589) die Weissagung zuschreibt, Christus werde bald andere Reformierer schicken, die es besser verstehen würden; sie seien schon mit ihren Bullen auf dem Wege; er selbst werde es 25 freilich nicht mehr erleben, aber es müsse brechen. Ganz Ähnliches berichtete auch Flacius im Catalogus testium (Argentinae 1562 p. 569) von ihm. Aber mit geringer Wahrscheinlichkeit. Denn, wenn er auch gegen manche Auswüchse eifert, die Sitten bessern will und allerlei Volksaberglauben bekämpft, wenn er auch die Reformbedürftigkeit der Kirche an Haupt und Gliedern lebhaft empfindet, so ist doch seine Weltanschauung durchaus die 30 katholische, mittelalterliche. Ob auch einmal an einem einzelnen Punkte humanistische Ideen Einfluß auf ihn gehabt haben (vgl. Tschackert in ThLZ 1878 S. 184 f.), so ist seine Lehre doch durchaus katholisch mit Einschluß einer starken Dosis mittelalterlichen Aberglaubens (Astrologie, Hexen, Gespenster). So hoch er die heilige Schrift schätzt, so ist ihm ihre Erklärung doch dem intellectus sanctorum doctorum unterworfen, und seine eigene Be- 35 nutzung der Schrift bewegt sich durchaus in den herkömmlichen Bahnen des vierfachen Schriftsinnes. Den aufblühenden Humanismus betrachtet er mit der Besorgnis, daß er die „edle Dialektik" der Scholastik schädigen werde und fürchtet Sittenverderbnis von dem Lesen der heidnischen Poeten. Er empfiehlt den Ablaß und erteilt den Straßburgern Anleitung, wie sie sich des Segens des Jubiläums von 1500 auch daheim teilhaftig machen 40 können; dabei seufzt er freilich über die zu große Zahl der Ablässe und über den Papst, der immer wieder für den Türkenkrieg Gelder beitreibt, ohne mit dem Kriege Ernst zu machen, und er empfiehlt den Gläubigen, über den Ablässen das eigene Vollbringen satisfaktorischer Werke nicht zu versäumen. Gute Werke sind zur Erlangung des Heiles notwendig, die Fastenordnungen sind den Christen sehr heilsam. Die Heiligen sind nicht nur 45 unsere Fürbitter, sondern Gott will uns auch in unseren Nöten durch sie zu Hilfe kommen. Es empfiehlt sich, jeden Tag in der Woche eine andere Kategorie von Heiligen anzurufen. Er verteidigt die conceptio immaculata Marias und rühmt die Jungfrau, daß sie Gewalt empfangen habe auch „wider Gott". Er selber wallfahrtet von Straßburg nicht nur wiederholt nach einer Einsiedelei im Oberelsaß, sondern auch nach Mariä Einsiedeln 50 und besucht dabei den berühmten Einsiedler Nikolaus von Flüe, von dem er gläubig versichert, daß er nur noch vom Abendmahlsbrote gelebt habe (vgl. oben S. 118, 19). Ebenso wallfahrtet er nach Sainte-Baume bei Marseille zum Grabe der Maria Magdalena und bringt von dort ein angeblich von Petrarca verfaßtes Gedicht auf die Heilige mit, daß dann in Straßburg 1506 gedruckt wurde. 55

Bei dieser Reise suchte er in Lyon und Avignon nach Handschriften seines Lieblingstheologen, des Kanzlers Gerson, und nahm von dem Gefundenen mit großen Kosten Abschriften, ließ dann durch seinen jungen Freund und Schüler, Peter Schott, den Sohn des Ammeisters, auch in Pariser Bibliotheken weiter suchen. Schott gab darauf Gersons Werke heraus (3 Teile 1488) mit einem Elogium des Kanzlers an der Spitze, das diesen

unmittelbar an die Seite eines Augustin, Athanasius und Chrysostomus stellt. Nach Schotts Tode vollendete Jakob Wimpfeling auf G.s Bitten 1502 die Ausgabe durch einen 4. Teil.

Als 1486 der Straßburger Domdechant, Graf Friedrich von Zollern, ein ergebener 5 Schüler (in Freiburg 1468 immatrikuliert) und Freund G.s, für den dieser schon früher treffliche Lebensregeln fürs Priesteramt aufgesetzt hatte (Älteste Schriften S. 79 ff.), zum Bischof von Augsburg gewählt wurde, widmete G. dem neuen Bischof eine Reihe paränetischer Briefe (ebd. S. 84 ff.). Dieser berief alsbald seine Straßburger Freunde G., Schott und Johann Rot, zu sich nach Dillingen, um sich unter ihrem geistlichen Beistande auf 10 sein neues Amt zu rüsten. Auf seine Einladung kam G. dann im September 1488 zu längerem Besuch zu ihm und predigte bis in den Januar 1489 fast täglich in Augsburg mit großem Erfolge; aber in Straßburg wurde man unruhig und verlangte ungeduldig den Prediger zurück — Schott nannte seine Abwesenheit eine calamitosa iactura für alle. Noch einmal zog G. im Sommer 1489 nach Augsburg, aber diesmal nur zu 15 kurzem Besuche. Im Jahre vorher hatte Basel sich bemüht, den berühmten Prediger für sich zu gewinnen, und G. hatte geschwankt. Aber die beweglichen Bitten Schotts hielten ihn fest, und zum Dank für sein Bleiben wurde nun endlich seine Stellung in Straßburg besser geregelt. Auch der Erzbischof von Köln bemühte sich vergeblich, ihn als Prediger zu gewinnen. 1490 verlor er seinen treuen Schüler Schott, fand aber später einen neuen 20 Freund in seinem alten Freiburger Kommilitonen und Schüler Jakob Wimpfeling (immatrikuliert 1464, fünf Jahre jünger als G.), der mit dem neuen Jahrhundert seine Professur in Heidelberg aufgab, auf G.s Bitte Straßburg zum Aufenthalte wählte und fortan in innigster Freundschaft mit ihm verbunden war. Beide stimmten in ihren kirchlichen Ideen völlig zusammen. Beide kämpften fortan für die Hebung des Straßburger Schulwesens; 25 freilich ihre Bemühungen, für die Stadt eine die Universität ersetzende, höhere Schule zu erlangen (vgl. E. Martin, Germania von J. Wimpfeling, Straßb. 1885 S. 102 f.), blieben für jetzt erfolglos, ebenso G.s Versuch, den künftigen Geistlichen eine theologische Schule zu schaffen. Auf G.s Betrieb wurde aber auch Sebastian Brant, damals Professor in Basel, zum städtischen Syndikus erwählt und siedelte nach Straßburg über. Als im Jahre 1506 Bischof Albrecht 30 starb, predigte G. mit großem Freimute vor der Gemeinde über die Eigenschaft eines guten Bischofs und hielt in gleicher Weise die Predigt an die Domherren vor der Wahlhandlung. Wilhelm von Honstein wurde gewählt, und nun erfolgte G.s Trauerrede auf den Verstorbenen mit einer rücksichtslosen Kritik der Gebrechen seiner Verwaltung. Für den Nachfolger aber setzte er einen Traktat über die Pflichten eines guten Bischofs auf. In der That 35 begann dieser mit allerlei Reformversuchen, stieß aber namentlich in den Klöstern auf einen zähen Widerstand. So versteht man, daß G. trotz der großen Anerkennung, die er als Prediger gefunden, und trotz der Bereitwilligkeit der ihm nahestehenden Bischöfe, sich seiner Leitung anzuvertrauen, am Ende seines Lebens resigniert zu dem Urteil gelangt, eine allgemeine Reform der Christenheit sei unmöglich, da weder die Geistlichen noch die Laien 40 ernsthaft die Hand dazu böten. Das Einzige, was zu erreichen sei, sei, daß in kleinem Kreise Einzelreformen versucht würden. Aber der Antichrist sei im Anzuge, und Gott werde die sündige Christenheit durch den Türken heimsuchen lassen. Aus dieser resignierten Stimmung erklärt sich auch der im Alter wieder rege Wunsch, als Einsiedler sein Leben zu beschließen. Kaiser Maximilian versäumte keine Gelegenheit bei seinen Besuchen der 45 Stadt Straßburg, den berühmten Prediger zu hören, schätzte ihn hoch, ernannte ihn zum kaiserlichen Kaplan und berief ihn 1503 zu sich nach Füssen am Lech, um seinen Rat zu hören. Am 1. Januar 1510 hielt er die letzte Predigt. Schon seit vielen Jahren hatte er alljährlich die warmen Bäder Badens zur Wiederherstellung der Gesundheit aufsuchen müssen; jetzt entwickelte sich Wassersucht. Am Sonntag Laetare, 10. März 1510, ging 50 er heim und Tags darauf erfolgte unter ungeheurer Beteiligung seine Beisetzung unterhalb der Kanzel, von der aus er seine Hauptpredigtthätigkeit geübt hatte — die Pfleger des Münsters hatten die reichverzierte 1485 für ihren beliebten Prediger herrichten lassen. Seine Bibliothek stiftete er zum Gebrauch für seine Nachfolger im Predigtamte am Münster. Neben der Liebe und Verehrung in allen Kreisen der Bevölkerung hatte es ihm auch nicht 55 an solchen gefehlt, die ihn gehaßt und mit Pamphleten und Verleumdungen verfolgt hatten. Denn besonders unter den Weltgeistlichen hatten viele seine Sittenstrenge und seinen schonungslosen Freimut gefürchtet, und die Visitationen, die er im bischöflichen Auftrage ausgeführt hatte, waren vielen höchst unbequem gewesen. Aber Grabschriften und Trauergedichte zahlreicher Gelehrter auf ihn von Nah und Fern bezeugten auch das Ansehen, das 60 er sich erworben hatte.

Seine Schriften (vgl. besonders die Bibliographie derselben in Dacheux, Älteste Schriften S. XXV—CXXXXIII, sowie die Übersicht, die Martin in AdB gegeben hat). Nur der geringste Teil der seinen Namen tragenden Bücher ist von ihm selbst veröffentlicht oder in seinem Auftrage von andern aus seiner Handschrift publiziert, so z. B. ein kleines Sterbebüchlein, ein Beichtbüchlein, die Synodalrede von 1482, eine Sammlung von sieben Traktaten, beginnend mit „das irrig Schaf" und weniges andere. Das Meiste ist so ans Licht gefördert worden, daß entweder Nachschriften seiner Predigten durch andere für den Druck ausgearbeitet wurden oder daß er seine lateinischen Aufzeichnungen, in denen er sich für die Predigt vorbereitete, anderen zur Verfügung stellte, oder daß ihnen diese hernach aus seinem Nachlaß zu Händen kamen, und sie nun teils einen lateinischen Text teils deutsche Übersetzungen und Bearbeitungen daraus herstellten. Es wird also immer strittig bleiben, in welchem Maße der größere Teil dieser Veröffentlichungen auf volle Authentie Anspruch machen darf; einer der letzten Herausgeber, G.s Neffe, Erbe und Amtsnachfolger, Peter Wickram, hat gegen die früheren Herausgeber schwere Anschuldigungen in Bezug auf die Zuverlässigkeit ihrer Editionen erhoben. Und es wird besonders darüber gestritten, ob die von dem Barfüßer Johann Pauli herausgegebenen deutschen Predigtsammlungen, die unzweifelhaft am meisten von jenem Unterhaltenden, Volkstümlichen, Witzigen, kulturgeschichtlich Interessanten enthalten, nicht von dem witzigen Barfüßer selber stärker gewürzt worden seien, als es G. selbst that, eine Streitfrage, bei der zwar die extreme Ansicht, daß man diese Paulischen Editionen einfach als unecht ausscheiden müsse, allgemein aufgegeben ist, aber doch ein gewisses Schwanken über das Mehr oder Weniger an Zuthaten aus dem Genius des Herausgebers bestehen bleiben wird. Außer den uns unbekannten Herausgebern der Augsburger Predigten G.s (der Bilger 1494 und das Buch Granatapfel 1510) sind als Editoren besonders folgende zu nennen:

I. Jakob Otther aus Speier, G.s Hausgenosse und Priester am Kloster der Reuerinnen, der aus den lateinischen Aufzeichnungen G.s herausgab: 1. **Fragmenta passionis sub typo placente mellee** 1508, 2. **De oratione dominica** 1509, 3. **Navicula sive speculum fatuorum** (die Predigten über Brants Narrenschiff) 1511 und 1513, 4. **Navicula penitentie** 1511, 5. **Peregrinus** 1513; ferner 6. nach Aufzeichnungen der Reuerinnen „der Seelen Paradies" 1510, und nach G.s eigener Handschrift 7. „Christentlich Bilgerschafft" 1512.

II. Der Arzt Johann Adolphus Müling. Dieser bereitete G. die unerfreuliche Überraschung, daß er in seiner **Margarita facetiarum**, Straßburg 1508, von Blatt D 5 an „**Tropi**" G.s, d. h. witzige Bilder und Vergleiche und sentenziöse Sätze aus seinen Predigten zusammenstellte, die hier, namentlich neben den unsauberen **Facetiae Adelphinae**, in sehr schlechte Gesellschaft geraten waren. Außerdem bearbeitete er die **Fragmenta passionis** und **De oratione dominica** zu beliebten deutschen Schriften 1513 und 1515.

III. Johann Pauli, von 1506—1510 Guardian der Straßburger Barfüßer und Verfasser der Schwanksammlung „Schimpf und Ernst", gab, seiner Behauptung gemäß aus eigenen Nachschriften der Predigten Gs., folgende drei Sammlungen heraus: 1. das Evangelibuch 1515; 2. die Emeis (Ameise), 1516 und 1517, und 3. die Brösamlin 1517; auch übersetzte er das Narrenschiff ins Deutsche.

IV. Heinrich Weßmer gab 1522 eine „Postill samt dem Quadragesimal" heraus.

V. Der bereits genannte Peter Wickram veröffentlichte aus den Papieren des Onkels 1. **Sermones de tempore et de sanctis** 1514, und 2. **Sermones et varii tractatus** 1518 und 1521, zum Teil als authentische Publikationen von Predigten, die zuvor andere unbefugt und unzuverlässig herausgegeben hätten.

Charakteristik des Predigers G. (vgl. auch Christlieb in der 2. Aufl. der Real-Enc. XVIII, S. 511). Während er anfangs seine Predigten sehr lang ausdehnte, beschränkte er sich später auf eine Stunde. Seine Konzepte fertigte er lateinisch an, überließ sich aber dann auf der Kanzel seiner Gabe zu volkstümlicher Rede, und gerade das, was seinen Predigten den Reiz giebt, das „**Accidens facetiae**" in Anekdoten, Vergleichen, Bildern, Wortspielen und Sprichwörtern, ist zumeist Zuthat der mündlichen Rede und daher nur aus den Sammlungen zu gewinnen, die aus Nachschriften der gehaltenen Predigten hervorgegangen sind. Häufig benutzt er fremde theologische Arbeiten, am häufigsten Gerson, aber auch Albertus Magnus, Humbertus de S. Romanis, Bernhard, Nik. von Dinkelsbühl, Chrysostomus, Jordan v. Quedlinburg u. a.; aber auch Laienschriften: nicht nur Seb. Brants Narrenschiff, sondern auch das Gedicht eines Barbiers (des Nürnberger Hans Folz?) und eine Volksschrift von Joh. Ackermann. Seine Predigten

sind teils Predigten über die Evangelien von homilienartiger Anlage — teils längere oder kürzere Serien von Reihenpredigten, die durch ein originelles Bild zusammengehalten werden. Der Scholastik, der er seine theologische Bildung verdankte, entnimmt er die Lust am Zerlegen des Stoffes in Teile und Unterteile, bei deren Durchführung er aber häufig bei einem Punkte, der ihn besonders fesselt, ausführlich verweilt, während er dann anderes nur kurz andeutend erledigt. Aus der Scholastik stammt auch die Tendenz, die religiösen Sätze, die er verkündigt, mit anerkannten Autoritäten zu belegen. Da Gerson sein Lieblingstheologe ist, dessen Schriften er auch vielfach seinen Reden zu Grunde legt, so könnte man bei ihm ein stärkeres Hervortreten des mystischen Elementes erwarten. Dieses spielt aber doch nur eine untergeordnete Rolle; denn sein Interesse, die Kraft seiner Rede, seine Beobachtungsgabe und seine sittliche Energie wenden sich den Erscheinungen des öffentlichen und privaten Lebens zu und treiben ihn an, die Verkehrtheiten der Zeit in allen Ständen rücksichtslos mit Anwendung aller Mittel volkstümlicher Beredsamkeit bloßzulegen; er züchtigt sie „mit einer von Satire und Humor recht wunderlich durchflochtenen Geißel" (Hering). Hier ist er in seinem Elemente, während er dogmatische Erörterungen am liebsten vermeidet und den Laien einfach die Kirchenlehre als ihr Lehrgesetz vorlegt, alles Disputieren darüber den Gelehrten überlassend. Um so mehr sucht er die Aufmerksamkeit seiner Hörer für die Fragen des sittlichen Lebens zu fesseln. Er macht seine Predigten ihnen interessant zunächst durch die frappierenden Gesichtspunkte, unter die er die einzelnen wie ganze Reihen derselben zu stellen weiß, wenn er z. B. einen in Straßburg auf der Messe gezeigten Löwen zum Ausgangspunkte für eine Reihe von 17 Predigten wählt, in denen dieser nacheinander durch eine Fülle zum Teil schnurriger Vergleichungspunkte Sinnbild eines frommen Menschen, eines Weltmenschen, Christi und schließlich des Teufels wird, oder wenn er in seinen Predigten über die Kaufleute den Teufel als Hausierer ihnen vor Augen malt oder die einzelnen Wochentage mit verschiedenen Jahrmärkten vergleicht, oder in 7 Predigten über den „Hasen im Pfeffer" vor den Nonnen zu St. Katharinen einen frommen Klostermenschen in 14 Vergleichen unter dem Bilde eines Hasen behandelt. Aber ebenso liegt die Originalität seiner Predigtweise in der Einzelausführung, in der er die Aufmerksamkeit der Zuhörer durch immer neue Wendungen volkstümlicher Sprache, durch kühnen Freimut und drastisches Individualisieren zu fesseln weiß. Streift seine Rede dabei auch oft ans Burleske, so ist es ihm doch immer heiliger Ernst damit. Wohl lacht er gelegentlich selbst mit, wenn seine Zuhörer lachen müssen; aber die Absicht auch bei solchen Stellen ist höchst ernst, und auch für ihn giebt es feste Grenzen des Taktes, die der Prediger nicht überschreiten darf. So rügt er die Unschicklichkeit, mit der ein Mönch gepredigt hatte, Christus habe ganz nackt am Kreuze gehangen (in der Epistola de modo praedicandi passionem Domini in Wimpfelings De integritate, Straßburg 1505). Wir dürfen aber auch nicht vergessen, daß, wenn uns jetzt manches zu grell in der Farbengebung, lächerlich und spielend erscheint, wo wir den Eindruck haben, daß er seine Bilder und Vergleichungen zu Tode hetzt, seine Hörer einen viel derberen Geschmack und ein durch die allgemein verbreitete Methode des Allegorisierens abgestumpftes ästhetisches Empfinden herzubrachten. Aber freilich, „er packt die Phantasie mehr als den Charakter; er belustigt mehr als er erschüttert; er läßt sich mehr zu seinem Publikum herab, als daß er es zu sich hinaufzöge" (Scherer). In sprachlicher Beziehung hat er das Verdienst, die beliebte Mischung von Deutsch und Lateinisch in der Predigt beseitigt und sich geflissentlich der Volkssprache bedient zu haben. Für die Entwickelung einer vom Gelehrtendeutsch freien, dem Genius der eigenen Muttersprache folgenden Prosa ist er daher von hoher Bedeutung. Behalten nun auch seine Predigten für uns den hohen Wert, daß sie Fundgruben für die Kultur- und Sittengeschichte der Zeit und Zeugnisse seines sittenernsten und freimütigen Charakters sind, so zeigen sie doch auch einen Mann, dem die Wucht und Sturmesgewalt eines Reformators fehlt. Es fehlen ihm, wie Scherer treffend bemerkt, „der Glaube an sich und seine Kraft, der Glaube an die Kirche und ihre Zukunft", daher auch der tiefer eingreifende Erfolg. Denn nicht mit Satire und noch so realistischer Sittenschilderung war der kranken Zeit zu helfen, sondern allein durch die Heilskräfte des Evangeliums. **G. Kawerau.**

Geißelung, kirchliche, und Geißlerbruderschaften. — I. E. G. Förstemann, Die christlichen Geißlergesellschaften (Halle 1828), durch welches vorzügliche Werk die älteren Arbeiten weit überholt und größtenteils antiquiert wurden; W. M. Cooper, Flagellation and the flagellants, New edit., London 1896 (reichhaltige, aber unkritische Stoffsammlung ohne Quellenangaben); J. Hasemann, Artikel „Geißelung" und J. Zacher, Artikel „Geißler" in

Ersch und Grubers Encyklopädie, Sekt. I Teil 56 S. 238 ff.; Jac. Gretser, Opera omnia, Tom. IV, pars 1: de disciplinis, Ratisb. 1734; Eberls Artikel „Disciplin" und Knöpflers Artikel „Flagellanten" in Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd III S. 1819 ff. und Bd IV S. 1532 ff.; H. Mohnike, Ueber die Geißlergesellschaften . . . im 13. u. 14. Jahrh., in ZhTh III (1833), Stück 2 S. 245 ff.; P. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, Berlin, Bd IV (1887) S. 737, 803, 814, Bd V (1895) S. 78, 547, 624; Kober, Die kirchliche Züchtigung als kirchliches Strafmittel gegen Cleriker und Mönche, in ThQS Jahrg 57 (1875) S. 3 ff. 355 ff.; H. Ch. Lea, A History of the inquisition of the middle ages, New York, Vol. I (1888) S. 464; Ph. a Limborch, Historia inquisitionis, Amstel. 1692, S. 337 f.

Als kirchliche Disziplinarstrafe, die über jüngere Kleriker verhängt wurde, begegnet die aus dem römischen Strafrecht übernommene körperliche Züchtigung (virgarum verbera, corporale supplicium, ictus, vapulatio, disciplina, flagellatio), allerdings nur in seltenen Fällen, in der abendländischen Kirche bereits im 5. Jahrhundert. Weitere Verbreitung erlangte diese durch das Gratianische Dekret und die Dekretalensammlung Gregors IX. als gemeinrechtlich anerkannte Strafe, die nun auch oft auf Kleriker der höheren Grade angewandt wurde, seit der merovingischen Zeit. Nachdem sie noch durch die päpstliche Gesetzgebung des 16. Jahrhunderts wie von Partikularsynoden bis in das 17. Jahrhundert hinein bei Blasphemie, Simonie, Konkubinat und anderen von Geistlichen begangenen Vergehen angedroht worden war, ist die Strafe der körperlichen Züchtigung für Geistliche aus naheliegenden Ursachen seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts außer Anwendung gekommen. In kirchlichen Korrektionsanstalten ist dagegen die Strafe der körperlichen Züchtigung gegen dort untergebrachte Geistliche noch bis auf die jüngste Zeit herab im Gebrauche geblieben. — Die Geißelung als klösterliche Strafe für Vergehen der Mönche, geht in die früheste Zeit des Mönchtums zurück und erscheint schon unter den Strafbestimmungen der Klosterregel des Pachomius; die Regel Benedikts von Nursia macht von der Strafe körperlicher Züchtigung ausgedehnten Gebrauch und hat nach dieser Richtung allgemeine Nachahmung, namentlich auch in den Frauenklöstern, gefunden. Während noch im 6. Jahrhundert im Hinblick auf die Stellen 5 Mos 25, 2. 3 und 2 Ko 11, 24 die Höchstzahl der zu erteilenden Geißelhiebe auf 39 festgesetzt worden war, verschärfte die Praxis der folgenden Jahrhunderte sich derart, daß sogar die Strafe des Totpeitschens in einer Klosterregel Aufnahme fand, und Konzilien und weltliche Behörden Vorschriften gegen Blendung, Verstümmelung und sonstige brutale Bestrafungen der Klosterinsassen erlassen mußten. Nachdem die Strafgeißelung sowohl in den aus dem Benediktinerorden hervorgegangenen Kongregationen, als in den übrigen seit dem 12. Jahrhundert gestifteten Mönchs-, Nonnen- und Ritterorden in Aufnahme gekommen war, ist die Strafe in den Regeln einer Reihe von neuen, seit dem Tridentinum entstandenen Orden in Wegfall gekommen. Inwieweit die theoretisch noch zu Recht bestehenden Körperstrafen in den einzelnen Klöstern noch heute vollstreckt werden, entzieht sich unserer Kenntnis. — Außer für die Delikte von Klerikern und Ordenspersonen hatte die kirchliche Gesetzgebung seit dem 6. Jahrhundert auch für gewisse Vergehen von Laien (Sonntagsentheiligung, Wahrsagerei u. s. w.) die Strafe der körperlichen Züchtigung vorgesehen; namentlich die Strafe der Auspeitschung ist von den Päpsten nicht nur für Rom und den Kirchenstaat, sondern auch allgemein bis in das 18. Jahrhundert für bestimmte Vergehen, wie Blasphemie, Verbreitung des Talmuds, Bigamie u. dgl. angedroht worden. — Auch in dem Strafsystem der Inquisition spielte endlich die Auspeitschung und Ausgeißelung eine nicht unwichtige Rolle; sie kam als eine der leichteren Strafen für freiwilligen Rücktritt von der Ketzerei meist in der Weise in Anwendung, daß an dem Verurteilten an Sonn- und Festtagen während des Gottesdienstes oder nach dessen Beendigung und vor versammelter Gemeinde die verhängte Strafe, oft lange Jahre hindurch, vollstreckt wurde.

II. J. Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae . . . observata (Antverp. 1682) Lib. VII c. 14 p. 471 sq.; A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche, Bd V Tl. 3 (Mainz 1829) S. 145 ff.; H. Ch. Lea, A History of auricular confession and indulgences (London 1896) Vol. II S. 152 f.; O. Zöckler, Askese und Mönchtum, 2. Aufl. (Frankf. a. M. 1897) S. 458 ff., 529 ff., 585 ff., 607 ff.; E. Sackur, Die Cluniacenser (Halle 1892—94) Bd I S. 323 ff. II S. 277 ff.; S. Petri Damiani opera omnia, studio ac labore Const. Cajetani Venet. 1743 (MSL Tom. 144/145, Paris 1853); F. Neukirch, Das Leben des Petrus Damiani, Göttingen 1875; Hinschius a. a. O. V, 105; Scriptores rer. Polonicar. Tom. XIII (Krakau 1889) S. 240, 249, 253; C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden (Freiburg i B. 1861) S. 382 ff.; G. W. K. Lochner, Leben und Gesichte der Christina Ebnerin (Nürnberg 1872) S. 10 ff.; W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik II (Leipzig 1881) S. 350 f.; M. Heimbucher, Die

Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Paderborn 1896—97, Bd I S. 249, 317 Bd II S. 17; Holsten et Brockie, Codex regularum monasticarum et canonicarum Augustae Vindel. 1759, T. II, 329, T. V, 98, 467, T. VI, 97, 161, 258, 276, 340, 523

In der Geschichte der Bußdisziplin gelangte die körperliche Züchtigung und spe ziell die Ausgeißelung seit dem Anfang des 10. Jahrhunderts zu rasch steigender Bedeu tung. Während die Bußleistungen der kanonischen Buße in der älteren Zeit das gesamt Leben des Büßers umfaßt und ihn in jeder Beziehung der Abtötung unterworfen hatten traten jetzt einzelne Bußübungen und unter ihnen besonders die Auspeitschung oder Geiße lung in den Vordergrund. Die am frühesten in der um 906 abgefaßten Kanonensamm lung Reginos von Prüm (L. II c. 450 ff.), und zwar offenbar als neu aufgekommen erwähnten körperlichen Züchtigungen (plagae, percussiones, verbera) werden als Ersatz für die öffentliche Buße anfänglich wohl ausschließlich von fremder, zumeist von priester licher, Hand vollstreckt worden sein. So ließen u. a. Herzog Gottfried II. von Lothringen 1046 zur Buße für die von ihm veranlaßte Einäscherung der Kathedrale von Verdun, König Heinrich II. von England 1174 wegen der Ermordung des Erzbischofs Thomas Becket, Kaiser Otto IV. 1218 behufs Lossprechung von der von ihm verwirkten Exkom munikation die Auspeitschung an sich von Geistlichen vollziehen. Ähnlichen Züchtigungen haben Kaiser Heinrich III. (1039—1056) und König Ludwig der Heilige (1226—1270), ohne daß eine besondere Veranlassung dazu vorlag, gleich so vielen ihrer Zeitgenossen aus gesteigertem Bußeifer sich unterworfen. Von einem stürmischen Ausbruch solchen asketischen Eifers, den um 1195 die Bußpredigten des bekannten Kreuzzugspredigers Fulco in den Straßen von Paris erregten, berichtet uns Jakob von Vitry (Histor. occident. c. 8), demzufolge Mengen von Reumütigen ihren entblößten Körper den Züchtigungen Fulcos darboten.

Die Anfänge der asketischen Selbstgeißelung liegen noch im Dunkeln. Unzutreffend ist jedenfalls die Annahme Zöcklers, daß als ihre Urheber der Prior Aicius von Chiusa-San-Michele bei Turin (um 1000—1040) und der Abt Guido von Pomposa († 1046) zu gelten hätten. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir vielmehr den Ursprung der Selbstgeißelung in den Kreisen jener italienischen Eremiten zu suchen, deren glühender, zu visionärem und ekstatischem Enthusiasmus sich steigernder Bußeifer um die Wende des 10. und 11. Jahrhunderts den Anstoß zu einer die weitesten Kreise Italiens ergreifenden religiösen Bewegung gegeben hat. Während der auf einer Po-Insel hausende Einsiedler Marinus, sein Schüler Romuald († 1027) und dessen Jünger auf dem Monte Sitrio die asketische Sitte der gegenseitigen Erteilung von Ruten- und Geißelstreichen übten, erscheint die Selbstgeißelung als regelmäßige asketische Übung bei den Mönchen von Fontavellana (bei Faënza in Umbrien), einer Stiftung des wunderthätigen Einsiedlers und Bußpredigers Dominicus von Foligno († 1031), ebenso bei den Eremiten der ihre Gründung auf Romuald zurückführenden Einsiedelei von Luceoli (zwischen Cagli und Gubbio in Umbrien) in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts bereits eingebürgert. An beiden Orten hat der vielgenannte Mönch Dominicus Loricatus († 1060), so genannt wegen des eisernen Panzers, den er auf bloßem Leibe trug, durch seine leidenschaftlich betriebenen Selbstgeißelungen sich hervorgethan, die in dem um 1035 in das Kloster von Fontavellana eingetretenen Petrus Damiani einen begeisterten Bewunderer und Nachahmer fanden. Nach der in Fontavellana in Geltung gebrachten Methode wurde, wohl in teilweisem Anschluß an die Bestimmungen gleichzeitiger oder früherer Bußordnungen, ein Jahr kanonischer Buße durch 3000 Geißelstreiche und Abbetung von 30 Psalmen, fünf Jahre solcher Buße durch 15000 Streiche und Abbetung des ganzen Psalters ersetzt. Da Dominicus Loricatus gleich seinem Ordensgenossen Rudolf, späterem Bischof von Gubbio, sich gleichzeitig mit beiden Händen geißelte, auch die Worte der Psalmen nicht laut, sondern nur in Gedanken abbetete, so war es ihm ein Leichtes, Bußen von 1000 Jahren, die er sich nur der Form halber auferlegen ließ, in wenigen Wochen zu vollenden. Als gegen diese neue Art von Askese von verschiedenen Seiten Bedenken erhoben wurden, machte sich Petrus Damiani zum Apologeten der Selbstgeißelung (vgl. Bd IV S. 433, 7), deren rasche Verbreitung in erster Linie seinem weitreichenden Einfluß zuzuschreiben ist. Hatten schon zu Damianis Lebzeiten hervorragende Kirchenmänner, wie die Äbte Guido von Pomposa († 1046) und Poppo von Stablo († 1048), als Helden der Selbstgeißelung sich einen Namen gemacht, so hat der Fortgang der von Cluny ausgehenden klösterlichen Reformbewegung, alsdann das Zeitalter Bernhards von Clairvaux durch die von ihm herbeigeführte Verschärfung des Gefühls für die Sünde, namentlich aber der durch die Bettelorden in die Volkskreise hinausgetragene asketische Enthusiasmus und die von ihnen ge-

predigte Nachfolge des Leidens Christi die Selbstgeißelung zum weitaus verbreitetsten und angesehensten Buß- und Sühnemittel gemacht. Ein großer Teil der Mönchs- und Nonnenorden hat die Vorschrift regelmäßiger, nach einem fest bestimmten Ritus vorzunehmender Selbstgeißelung in ihre Ordensregeln aufgenommen; wohl hauptsächlich durch die beiden großen Bettelorden, von deren Stiftern gleichfalls die Selbstgeißelung in leidenschaftlicher Weise geübt worden, ist dann ferner die asketische Sitte auch in den Laienkreisen eingebürgert worden. Besondere Wertschätzung hat die Selbstgeißelung in den der mystischen Spekulation zugewandten Kreisen gefunden, die durch solche Kasteiung den Frieden der Seele zu erlangen hofften: wir nennen hier nur Heinrich Seuse, der sich durch seine grausame Askese dem Tode nahebrachte, die um 1332 wegen ihrer ketzerisch-pantheistischen Richtung verfolgten Schweidnitzer Beginen und Christina Ebner († 1356; s. d. A. Bd V S. 128, 16), die sich schon als Kind mit Geißeln schlug. Als das verbreitetste Mittel der kirchlichen Bußzucht erhielt die Geißelung und die Geißel selbst in der Kirchensprache den Namen „disciplina"; die Geißelung des Oberkörpers wurde als obere Disziplin (disciplina sursum), diejenige der unteren Körperteile, die vorwiegend die Frauen übten, als untere Disciplin (disciplina deorsum) bezeichnet. Ganz vereinzelt blieb der Widerspruch, den der bekannte Klosterreformator Johannes Busch um 1450 gegen die klösterliche Selbstgeißelung erhob (Chronicon Windeshemense, bearbeitet von Grube S. 148). Bei den meisten strengeren Orden (u. a. bei den Trappisten, Karthäusern, Oratorianern, Doctrinariern, unbeschuhten Karmelitern, Kapuzinern, Redemptoristen, Barmherzigen Brüdern) ist die Selbstgeißelung bis auf die Gegenwart in Übung geblieben. Sie wird meist als kultischer Akt gemeinsam einmal oder mehrmals in der Woche nach einem fest bestimmten Ritus vorgenommen. Als Beispiel sei der bezügliche Ritus aus den Ordensregeln der Barmherzigen Brüder angeführt: Prozession zur Kirche unter Abbetung des Psalms „Domine, ne in furore tuo", Auslöschen der Lichter, Ansprache des Superiors, Ausübung der Geißelung unter Abbetung der Psalmen „Miserere mei" und „De profundis clamavi" sowie von vier Gebeten, Einstellung der Geißelung auf das von dem Superior durch Händeklatschen gegebene Zeichen, Absingung von „Nunc dimittis servum tuum" (Lc 2, 29), Wiederanzünden der Lichter, Schlußgebet (Holsten a. a. O. VI, 340 f.). Andere Orden, wie z. B. die Barnabiten, begnügten sich damit, die Ausübung der Selbstgeißelung der freien Entschließung ihrer Mitglieder zu überlassen.

III. C. Sutter, Johann von Vicenza und die italienische Friedensbewegung im Jahre 1233, Dissert., Freiburg i. B. 1891; J. v. Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit, im Histor. Taschenbuch, 5. Folge, Jahrg. I (1871), S. 322 ff.; E. Lechner, Die große Geißelfahrt des Jahres 1349, im HJG, Bd V (1884), S. 438 ff.; H. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, Würzburg 1882, S. 11 ff. Die schon von Förstemann a. a. O. S. 18 ff. größtenteils herangezogenen hauptsächlichen chronikalischen Berichte über die Ereignisse der Jahre 1260–1262 vgl. jetzt in MG SS XVII, 102, 105, 402; XVIII, 241 ff.; 512, 677; XIX, 179, 196; XXIV, 66, 241; XXVI, 589; dazu noch Salimbenes wichtige Chronik, in den Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia, Vol. III (Parma 1857), S. 238 ff., und besonders G. B. Vermiglioli, Storia e constituzioni della confraternita dei Nobili della Giustizia (Perugia 1846), und E. Monaci, Appunti per la storia del teatro italiano. Uffizj drammatici dei disciplinati dell' Umbria, in der Rivista di filologia Romanza Vol. I (1872), S. 235 ff.

Die große Geißlerfahrt des Jahres 1260 ist die erste ihrer Art gewesen. Die Annahme, daß schon die Bußpredigten des Antonius von Padua († 1231) zu Geißlerprozessionen Veranlassung gegeben hätten, hat Lempp (Antonius von Padua, in ZKG XII, 435) als grundlos erwiesen. Als ein bedeutsames Vorspiel jener ersten Geißlerfahrt aber erscheint die gewaltige religiöse Bewegung, die im Jahre 1233 durch die Buß- und Friedenspredigten einer Anzahl von Bettelmönchen, namentlich des Dominikaners Johann von Vicenza, unter der Bevölkerung Italiens hervorgerufen wurde, und die in einer Reihe riesiger Bußprozessionen und großartiger Friedens- und Versöhnungsfeste ihren Höhepunkt erreichte. Die tieferen Ursachen des „großen Alleluja" von 1233, die an das Auftreten des hl. Franziskus sich anknüpfende religiöse Erregung und Bußstimmung der Volksmassen, die Überreizung der Gemüter infolge der andauernden Konflikte zwischen Papsttum und Kaisertum, die durch die welfisch-ghibellinischen Parteikämpfe herbeigeführte Zerrüttung des Volkswohlstandes und Unsicherheit aller Verhältnisse, sind auch bei der Geißlerbewegung des Jahres 1260 wirksam gewesen. Dazu kam noch das Auftreten einer heftigen Epidemie im Jahre 1259, vor allem aber die durch Angehörige der Bettelorden in den weitesten Kreisen eingebürgerte Erwartung, daß im Jahre 1260 der von dem Abte

Joachim von Fiore angekündigte Vernichtungskampf gegen den Antichrist sowie die Reinigung und Erneuerung der Kirche erfolgen und damit das Zeitalter des hl. Geistes seinen Anfang nehmen werde. Die direkte Veranlassung zu den Geißlerzügen jenes Jahres gab das Auftreten des umbrischen greisen Einsiedlers Raniero Fasani, der angeblich schon 1258 unter Hinweis auf die ihm geoffenbarten bevorstehenden Strafgerichte in Perugia die erste Geißlerbruderschaft stiftete (Monaci, Rivista di filol. Rom. I, 250). Gleich ihrem Führer mit einem weißen Sack bekleidet, zogen die „Disciplinanti di Giesù Christo“, indem sie sich geißelten und Gottes Barmherzigkeit anriefen, in Perugia und seiner Umgebung umher; im Herbste 1260 überflutete die bald den Charakter einer geistigen Epidemie annehmende Bewegung das ganze mittlere und obere Italien. Fast in jeder Stadt bildeten sich Bruderschaften von Geißlern (Battuti, Disciplinati, Disciplinanti, Scopatori, Verberatori, Frustatores), die zu Hunderten und Tausenden, angeführt von Priestern und Mönchen, mit Kreuzen, Fahnen und brennenden Kerzen, den entblößten Oberkörper mit Geißeln schlagend, unter Bußgesängen von Stadt zu Stadt wallten und damit die neue Art der Buße in immer weiteren Kreisen verbreiteten. Ganz ähnlich, wie es im Jahre 1233 geschehen war, erfolgten auch 1260 allenthalben Bekehrungen verstockter Sünder, Sühnestiftungen zwischen erbitterten Feinden und den streitenden städtischen Parteien und Rückberufungen der Verbannten; der Anteil des Minoritenordens an der Bewegung von 1260 tritt an verschiedenen Punkten bedeutsam hervor. Entschiedene Gegner fand das Flagellantentum an den italienischen Ghibellinen, die, wohl nicht ganz mit Unrecht, die Ausnutzung der Geißlerprozessionen zu politischen Zwecken befürchteten; weder in den Ländern König Manfreds, noch in den dem Machtbereiche des Martino della Torre und des Marchese Pelavicini angehörenden oberitalischen Gebieten sind die Geißlerbruderschaften geduldet worden. Wohl noch im Jahre 1260 hatte indessen die Geißlerbewegung bereits die Alpen überschritten und in Oberdeutschland und in den benachbarten slavischen Gebieten Wurzeln gefaßt, um im Laufe der folgenden Jahre bis nach Polen und Meißen vorzudringen. Wie stark auch in Deutschland die Bewegung zeitweilig war, geht daraus hervor, daß z. B. in Straßburg im Frühjahre 1261 gegen 1200 fremde Geißler erschienen, deren Beispiel 1500 Straßburger zur Selbstgeißelung bestimmte. Von den deutschen Geißlern berichten die gleichzeitigen Quellen, daß ihre Bußzeit, entsprechend der Zahl der Lebensjahre Christi, 33½ Tage währte. Während derselben schlugen sie sich, mit entblößtem Oberkörper und verhülltem Gesicht umherziehend und paarweise oder zu je dreien geordnet, zweimal am Tage so lange, bis sie die von ihnen auf das Leiden Christi gedichteten Lieder gesungen hatten. Die Frauen geißelten sich, wie auch in Italien, zu Hause oder hinter den verschlossenen Thüren der Kirchen. Von den deutschen Bußgesängen des Jahres 1260 sind uns nur wenige Verse erhalten, die indessen unverändert in einem aus dem Jahre 1349 überlieferten Geißlerliede wiederkehren; vermutlich gehen die deutschen Geißlergesänge wenigstens zum Teil auf die Lieder (laude) der italienischen Disciplinati zurück. Während in Italien lediglich das Nachlassen des naturgemäß nur kurzlebigen asketischen Paroxysmus die Geißlerbewegung im Jahre 1261, wenn auch nicht zum Erlöschen brachte, so doch auf engere Kreise beschränkte, begegneten die Geißlerzüge in Deutschland im selben Jahre dem geschlossenen Widerstande der geistlichen und weltlichen Gewalten, die offenbar in dem Flagellantentum ein der deutschen Religiosität fremdes Element und zugleich eine ernste Bedrohung der kirchlichen und staatlichen Ordnung erblickten. Wandernde Geißler werden in Deutschland in der Folge nur im Jahre 1296 erwähnt; im übrigen scheinen öffentliche Geißelungen und Geißlerzüge diesseits der Alpen, mit Ausnahme des südlichen Frankreichs, in der Zeit zwischen 1261 und 1349 nicht mehr stattgefunden zu haben.

In Oberitalien gaben dagegen die Bußpredigten des nachmals selig gesprochenen Dominikaners Venturinus von Bergamo 1334 die Veranlassung zu einer zweiten großen Geißlerbewegung. Viele Tausende sollen in den lombardischen Städten durch ihn zur Versöhnung mit ihren Feinden, Rückgabe unrechten Gutes und zu der von ihm gebotenen Geißelfahrt nach Rom zum Zwecke der Erlangung von Ablaß bestimmt worden sein. Der Bußeifer der Volksmassen erkaltete rasch; Venturinus wurde wegen seines Übereifers 1335 vom Papste Benedikt XII. in ein Kloster verwiesen. Ein gleich schnelles Ende nahmen die lombardischen Geißlerprozessionen des Jahres 1340, ins Leben gerufen durch eine angebliche Heilige aus Cremona, die man bald als Betrügerin entlarvte.

IV. Außer den zum ersten Abschnitt genannten Werken vgl. Häser, Lehrb. der Geschichte der Medizin, 3. Bearb. Bd III (Jena 1882) S. 97 ff.; J. F. C. Hecker, Die großen Volkskrankheiten des Mittelalters, Berlin 1865, S. 19 ff.; C. Lechner, Das große Sterben in

Deutschland 1348—51, Innsbr. 1884; Rob. Höniger, Der schwarze Tod in Deutschland, Berlin 1882 (vgl. dazu Carl Müller in der ThLZ VII 1882, S. 320 ff.); L. Schneegans, Le grand pèlerinage des flagellants à Strasbourg en 1349 (extrait de la revue d'Alsace), Straßburg 1837 (bearbeitet von Const. Tischendorf unter dem Titel: Die Geißler, namentlich die große Geißelfahrt nach Straßburg im Jahre 1349, Leipzig 1840); Chroniken der deutschen Städte, Bd IX (Closeners Straßburger Chronik) S. 105 ff. und Bd VII (Magdeburger Schöppenchronik) S. 204 ff.; Gillert, Die Chronik des Hugo von Reutlingen, in den Forschungen zur deutschen Gesch., Bd XXI (1881), S. 21 ff.; Chronica Aegidii Li Muisis abbatis, in Recueil des chroniques de Flandre T. II (1841), S. 111 ff.; C. Schmidt, Lied und Predigt der Geißler von 1349, in den ThStK 1837, S. 889 ff.; J. C. L. Gieseler, Lehrb. der Kirchengeschichte, Bd II, Abt. 3 (2. Aufl. Bonn 1849), S. 313 ff.; Th. Meyer-Merian, Das große Sterben mit seinen Judenverfolgungen und Geißlern, in der Säkularschrift: „Basel im 14. Jahrhundert", Basel 1856, S. 149 ff.; C. Lechner, Die große Geißelfahrt des Jahres 1349, im HJG V (1884), S. 437—462; C. Werunsky, Geschichte Kaiser Karls IV., Bd II, Abt. 1 (Innsbruck 1882), S. 283 ff.: P. Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae, Deel I (Gent 1889), S. 190 ff.; Deel II (1896), S. 96 ff.; derselbe, Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden, Deel II (Gent 1897), S. 61 ff., wieder abgedruckt (unter dem Titel: De secten der geeselaars en der dansers in de Nederlanden) in den Mémoires de l'académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique T. 53 (1895—1898); H. Haupt, Religiöse Sekten in Franken (Würzburg 1882), S. 13 ff.; R. Röhricht, Bibliographische Beiträge zur Geschichte der Geißler, in ZKG I (1877), S. 313 ff.; Ch. U. Hahn, Geschichte der Ketzer im MA, Bd II (Stuttgart 1847), S. 537 ff.; Lea, A history of the inquisition Vol. II (1888), S. 381 ff.; Hoffmann von Fallersleben, Gesch. des deutschen Kirchenlieds, 3. Ausg. (Hannover 1861), S. 130 ff.; Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd II (1867), S. 333 ff.; Giov. Lami, Lezioni di antichità toscane, Firenze 1766, S. 613—671 (Hauptwerk für die Geschichte des Bianchi); P. Fage, Histoire de S. Vincent Ferrier, 2 vols., Paris 1894.

Abbildungen von Geißelbrüdern des 14. Jahrhunderts bei A. Schultz, Deutsches Leben im 14. und 15. Jahrhundert (1892) S. 237, bei Li Muisis a. a. O. S. 348 und 360, und bei Fredericq, De secten des geeselaars. Vgl. auch Förstemann S. 294, und Lechner HJ V, 454.

Über die ersten Anfänge der großen Geißlerfahrt der Jahre 1348/49 sind wir noch ohne genauere Kenntnis. Hatte man früher angenommen, daß die Geißlerbewegung zeitlich auf das Auftreten der seit dem Ende des Jahres 1347 in Mitteleuropa sich verbreitenden indischen Pest (des „schwarzen Tods") gefolgt sei, so haben Hönigers Untersuchungen gelehrt, daß umgekehrt die Geißlerzüge jener Jahre der Verbreitung der Seuche vorauseilten und als Vorkehrungsmaßregeln gegen die Pest aufzufassen sind. Vom schwarzen Meere her war diese im Jahr 1347 in Dalmatien, Oberitalien und Südfrankreich eingeschleppt worden; von diesen drei Ansteckungsherden aus verbreitete sie sich zu Ende des Jahres 1348 nach dem mittleren Europa, wo die Heftigkeit der Seuche im Sommer 1349 ihren Höhepunkt erreichte. Vermutlich hat man in Oberitalien den Anfang damit gemacht, durch Anstellung von Buß- und Geißler-Prozessionen das drohende Unheil abzuwenden, wie denn auch in Avignon im Jahre 1348 solche Prozessionen unter Beteiligung des Papstes Clemens VI. stattgefunden haben. Von Italien aus werden die Geißlerzüge ihren Weg über die Ostalpen nach dem westlichen Ungarn genommen haben; für die deutschen Landschaften wird Ungarn wiederholt als der Ausgangspunkt der Geißlerbewegung bezeichnet. Von Ungarn aus überfluten alsdann die Geißlerzüge vom Herbste 1348 bis in den Herbst 1349 hinein als Vorboten der Pest sämtliche deutsche Landschaften bis nach Basel und Bern im Südwesten und bis nach Flandern, Hennegau und Holland im Nordwesten, ergießen sich aber auch nach Böhmen, Polen und Dänemark und ziehen auch England in ihre Kreise, wohin seeländische und holländische Geißelbrüder im September 1349 übersetzten. Die reißend schnelle Verbreitung der Geißlerbewegung und der tiefe Eindruck, den sie gerade in den breiten Volksschichten Deutschlands hervorrief, wird durch die die Massen beherrschende Todesangst aber doch nicht vollständig erklärt. Es darf nicht außer Acht gelassen werden, daß schon vor dem Erscheinen der Pest die Gemüter durch apokalyptisch-joachimitische Prophezeiungen und Erwartungen in höchstem Grade erregt waren, und daß man gerade um das Jahr 1348 in weiten Kreisen der deutschen Bevölkerung auf das Wiedererscheinen des Kaisers Friedrich rechnete, der ein Strafgericht über das entartete Papsttum halten, Kirche und Staat reformieren und den Unterschied zwischen Arm und Reich beseitigen werde. Unter dem Einfluß solcher Vorstellungen mochte der schwarze Tod als der Vorbote des großen Umschwunges aller Dinge, das Geißlertum aber dazu berufen erscheinen, dem kommenden Reiche Gottes den Weg zu bereiten und an die Stelle des seinem Berufe untreu gewordenen Klerus zu treten. Sind diese revolutionären

und kirchenfeindlichen Tendenzen des deutschen Geißlertums auch nicht aller Orten zu Tage getreten und haben sie auch meist erst im weiteren Verlaufe der Bewegung sich schärfer ausgeprägt, so lassen doch auch schon die früheren Stadien der Geißlerbewegung die Geringachtung des Klerus und der kirchlichen Heilsmittel und die Gewaltthätigkeit der zur Ausbreitung der Geißelbuße betriebenen Agitation erkennen. Ein aus weit älterer Zeit, vielleicht noch aus der Zeit der Geißlerzüge des Jahres 1261 stammender apokrypher, angeblich in Jerusalem zur Erde gefallener, Brief Christi, der unter Androhung furchtbarer Strafgerichte zur Buße aufforderte und von den wandernden Geißlern allerorts verlesen wurde, scheint eines der wirksamsten Mittel der Propaganda für die Geißelbuße gewesen zu sein. Wie es in jenem Evangelium der Geißlerbewegung an scharfen Ausfällen gegen den Klerus nicht fehlte, so geben auch die Lieder der Geißler der Überzeugung Ausdruck, daß die Geißelfahrt an die Stelle der kirchlichen Heilsmittel getreten sei:

„Waere dise buoze niht geworden,
Die Kristenheit waere gar verswunden."

Aller Wahrscheinlichkeit nach noch in das Jahr 1349 gehört die Verbreitung zweier weiteren fingierten, angeblich in Rom gefundenen, Briefe Christi, deren einer den Papst und den gesamten Klerus aller ihrer amtlichen Befugnisse für verlustig erklärte. Bezeichnend für den in den Geißlerbruderschaften herrschenden Geist ist auch die bei ihnen geltende Bestimmung, daß kein Geistlicher Meister oder Vorstandsmitglied einer Bruderschaft werden konnte. Fand die Geißlerbewegung trotzdem unter der Geistlichkeit, besonders unter den Bettelmönchen, manchen warmen Freund und Anhänger, so fehlte es doch auch nicht an scharfen Konflikten zwischen beiden Parteien; mehrfach ist es zu thätlichen Angriffen fanatischer Geißler und ihres Anhangs gegen die ihrer Propaganda entgegentretenden Mönche und Kleriker gekommen. Auch an den schon vor dem Auftreten der Geißler entfachten, von Südfrankreich ausgegangenen, blutigen Judenverfolgungen der Jahre 1348/49 haben die Geißler einen hervorragenden Anteil genommen, eine Erscheinung, die wenigstens zum Teil aus den von den fanatisierten Massen gehegten apokalyptischen Erwartungen eines allgemeinen sozialen Umsturzes zu erklären sein wird.

Was die äußere Erscheinung und die Organisation der Geißlerzüge der Jahre 1348/49 anlangt, so sind für dieselben die Geißlerprozessionen der Jahre 1260/61 offenbar in jeder Beziehung vorbildlich gewesen. Ebenso wie damals traten die Büßer zu Bruderschaften zusammen, die ihre Mitglieder gewöhnlich zu einer Bußzeit von 33½ Tagen verpflichteten. In den meisten Fällen wurden die Büßer während dieser ganzen Zeit durch weit ausgedehnte Prozessionen ihrer Heimat entführt: oft genug legte man sich nach Ablauf jener Frist eine wiederholte Geißelbuße auf. Die religiös-asketischen Forderungen, die die zahllosen Geißlerbruderschaften an ihre Mitglieder erhoben, waren, von einzelnen Besonderheiten abgesehen, im wesentlichen eng übereinstimmend. Bedingung für den Eintritt war Ablegung einer Generalbeichte, Versöhnung mit den Feinden, gewissenhafte Regelung aller vermögensrechtlichen Verpflichtungen, Ablegung des Versprechens unbedingten Gehorsams gegenüber dem Meister der Bruderschaft. Leibwäsche und Kleider durften innerhalb der Bußzeit nicht gewechselt, der Bart nicht geschnitten, Bäder nicht gebraucht werden; die Büßer durften in keiner Herberge länger als eine Nacht bleiben und weder Federbett noch Leintuch benutzen. Jeder Verkehr, sogar jedes Gespräch mit Frauen war bei den meisten Bruderschaften verboten. Jedes Mitglied mußte sich vor dem Antritt der Bußfahrt über den Besitz einer für seinen Unterhalt knapp ausreichenden Barschaft ausweisen können; um Almosen oder Beherbergung zu bitten war untersagt, die freiwillig gereichten Almosengaben flossen wohl meist der Bruderschaftskasse zu. Auf ihren Prozessionen führten die Bruderschaften kostbare Fahnen und Baldachine mit sich, denen die Geißelbrüder paarweise geordnet folgten, bekleidet mit weißen, frauenrockartigen Unterkleidern und mit Mänteln und Hüten, die beide mit roten Kreuzen bezeichnet waren, und nach denen die Geißler in Deutschland meist den Namen Kreuzbrüder führten. Die Selbstgeißelung geschah täglich zweimal, mit Vorliebe auf öffentlichen Plätzen unter Absingung von Liedern und nach einem fest bestimmten Ritus. Sie warfen sich dabei nach dem Kommando des Meisters in weitem Kreise nieder, indem jeder durch eine bestimmte Lage oder Geberde seine Hauptsünde andeutete: der Meineidige legte sich auf die Seite und reckte die Eidfinger auf, der Mörder legte sich auf den Rücken u. s. w.; auch schlugen sie sich mit kreuzweise ausgebreiteten Armen an die Brust und warfen sich zur Nachbildung des Kreuzes Christi mit kreuzweise ausgestreckten Armen zu Boden. Mit der Verlesung des oben erwähnten fingierten Briefes Christi schloß die Geißelungsceremonie ab. Besonderes Aufsehen haben

bei den Zeitgenossen die Gesänge (Leise) der Geißelbrüder erregt, nach denen man sie in Niederdeutschland mit Vorliebe als „Loiskenbrüder" bezeichnet hat. Daß diese Gesänge wenigstens zum Teil auf die Geißlerlieder der Jahre 1260/61 zurückgehen, wurde schon (S. 436, 38) erwähnt; auf den italienischen Ursprung einzelner Lieder scheint die Benutzung der bekannten Sequenz „Stabat mater dolorosa" hinzuweisen, die fünfzig Jahre später als bevorzugtes Lied der italienischen Geißler begegnet. Unsere Kenntnis der deutschen Geißlerlieder, die zum Teil in Closeners Straßburger Chronik und in der Limburger Chronik aufgezeichnet sind, ist durch Mitteilungen von C. Bartsch (Germania, Jahrgang 25, 1880 S. 40 ff.) aus einer Petersburger Handschrift sehr bereichert worden; die Melodie des weit verbreiteten Geißerliedes „Nun ist die betevart so her" hat Bäumker (Kathol. deutsches Kirchenlied II, 201) in derjenigen eines noch im 17. Jahrhundert viel gesungenen, auf jenes Geißlerlied zurückgehenden Wallfahrtslieds wiedergefunden. Die deutschen Geißlerlieder sind alsdann die Grundlage für die Gesänge der böhmischen, polnischen und wallonischen Geißelbrüder geworden (über letztere vgl. Fredericq, de secten der geeselaars S. 18 ff.).

Neben den wallfahrenden Geißlerbruderschaften finden sich jedoch auch Büßervereine, die ihre Mitglieder nur auf ganz kurze Frist, in Doornik z. B auf neun Tage, zur Vornahme von Selbstgeißelungen am Sitze der Genossenschaft verpflichteten (Li Muisis S. 359), und daneben Ansätze zu ständigen Geißlergenossenschaften, wie z. B. in Straßburg, wo eine aus Handwerkern bestehende Genossenschaft regelmäßige Geißelungen in einem Garten vornahm und die Totenfeier für ihre verstorbenen Mitglieder durch gemeinschaftliche Selbstgeißelung beging (Closener S. 119). In den Niederlanden hatten auch manche wallfahrende Bruderschaften ihren Mitgliedern gewisse religiöse Verpflichtungen, wie z. B. die strenge Beobachtung des Fastens, Vermeidung des Fluchens, Enthaltung von fremdem Kriegsdienst, auf Lebenszeit auferlegt; im späteren Verlauf der Bewegung entstanden dort nach den Pfarrsprengeln gesonderte Büßervereine, die an Sonn- und Festtagen die Geißelbuße übten, die Toten zu Grabe trugen und bestatteten und damit dem Klerus eine höchst gefährliche Konkurrenz machten (Li Muisis S. 353 ff.).

Der Eindruck, den die Geißlerbewegung in ihrem ersten Stadium auf die Masse ausübte, war, wie schon bemerkt, offenbar ein ganz gewaltiger. Der Anblick der grausamen Selbstpeinigungen, die Bußpredigten der den Geißlern beitretenden Geistlichen und die Angst vor den angekündigten Gerichten hat vieler Orten eine stürmische Reform der sittlichen Zustände hervorgerufen, der Bewegung aber auch immer zahlreichere neue Elemente zugeführt. So erschienen in Straßburg ein Vierteljahr hindurch fast täglich neue Scharen von Wallfahrern bis zur Stärke von mehreren hundert Personen; den Schluß machten Prozessionen sich geißelnder Frauen und Kinder. In Doornik zählte man gegen 5300 Geißler, die die Stadt in Wallfahrtszügen von fünfzig bis über fünfhundert Köpfen innerhalb weniger Wochen berührt hatten.

Für die Kirche, deren Einfluß auf die Massen durch das Geißlertum zeitweilig völlig lahmgelegt wurde, war es ein einfacher Akt der Notwehr, wenn sie der Bewegung mit den schärfsten Waffen entgegentrat. Als die Geißlerzüge die Grenze Frankreichs erreichten, erließ Papst Clemens VI., nachdem die Pariser Universität sich für ein Vorgehen gegen die Geißler ausgesprochen hatte, am 20. Oktober 1349 eine an den Episkopat Frankreichs, Deutschlands, Polens, Schwedens und Englands gerichtete Bulle, worin er das Flagellantentum aufs schärfste verurteilte und zu seiner allgemeinen Unterdrückung aufforderte, nicht ohne die Erlaubtheit der im Rahmen der kirchlichen Ordnung geschehenden Selbstgeißelung ausdrücklich zu betonen. Es war für das Geißlertum verhängnisvoll, daß dieses kirchliche Verdammungsurteil mit der naturgemäßen Reaktion zusammentraf, die sich in der Masse des Volkes gegen die vorausgegangene krankhafte Überspannung der Körper- und Seelenkräfte geltend machte. Die Begeisterung des Volkes für die Geißler verschwand ebenso plötzlich, als sie gekommen war, meist ohne daß der Bußeifer irgend welche bleibende Spuren hinterlassen hätte. Das Einschreiten der kirchlichen Gewalten wurde von den weltlichen Behörden um so bereitwilliger unterstützt, als sich den Geißlerzügen in deren späterem Verlauf eine Menge arbeitsscheuen Gesindels angeschlossen hatte, die das sozialistische Moment der Geißlerbewegung noch schärfer hervortreten ließ. Zu Anfang der fünfziger Jahre war das Geißlertum in Deutschland fast allenthalben unterdrückt, die ihm treugebliebenen Anhänger als verfehmte Sektierer (vgl. unten) in die Verborgenheit zurückgedrängt.

Das Gegenstück zu der vorwiegend auf deutschem Boden sich abspielenden Geißlerbewegung der Jahre 1348/49 bildete das Auftreten der sogenannten „Weißen" (Albati Bianchi) im Jahre 1399, das in der Hauptsache auf die romanischen Länder beschrän

blieb. Der Ausgangspunkt der Bewegung, deren Geschichte noch vielfach im Dunkeln liegt, scheint die Provence oder eine der angrenzenden norditalienischen Landschaften gewesen zu sein, von wo aus sie sich sowohl westlich nach Frankreich und Spanien, wie östlich und südlich nach Italien verbreitete; nach Deutschland hat sie nur an wenigen Punkten, wie 5 z. B. in den Niederlanden, übergegriffen. Erdichtete Offenbarungen von künftigen göttlichen Strafgerichten und das angebliche Gebot der Gottesmutter haben damals viele Tausende von wallfahrenden Geißlern in Bewegung gesetzt, die in lange weiße Gewänder gehüllt unter dem Gesange der Sequenz „Stabat mater dolorosa" neun Tage hindurch die Geißelbuße übten. Die tieferen Ursachen dieser Geißelzüge werden wohl in den 10 damaligen trostlosen politischen und wirtschaftlichen Zuständen Oberitaliens und in der durch das große Schisma hervorgerufenen religiösen Erregung der oberitalischen Volkskreise zu suchen sein. Eine außerordentliche Steigerung und Verbreitung erfuhr die Bewegung durch das Auftreten des bekannten spanischen Dominikaners und Volksheiligen Vincentius Ferrer (s. d. A. oben S. 48, 35 ff.), der durch seine erschütternden Bußpredigten und durch 15 seine Prophezeiungen von dem unmittelbar bevorstehenden Ende aller Dinge und der großen dem Antichrist zu liefernden Schlacht einen gewaltigen Einfluß auf die Volksmassen ausübte. Endlose Scharen von Büßern folgten ihm auf seinen Wanderungen durch Frankreich, Spanien und Oberitalien (1400—1417) und übten auf sein Geheiß die Selbstgeißelung. Die durch die angeblichen Wunderthaten ihres Führers lebendig erhaltene 20 hochgradige Erregung dieser Büßerzüge erfüllte das Konstanzer Konzil mit nicht geringer Besorgnis und gab, nachdem die Versuche Gersons und Peters d'Ailli, Ferrer von den Geißlern zu trennen, vergeblich gewesen waren, Gerson Veranlassung, in einem im Juli 1417 dem Konzil erstatteten Gutachten in ebenso entschiedener wie besonnener Weise gegen jene — mit jenem Jahre übrigens verschwindenden — Geißlerzüge wie gegen die Selbst- 25 geißelung der Laien überhaupt aufzutreten.

In Italien haben auch im ferneren Verlauf des 15. Jahrhunderts außerordentliche Naturereignisse und das Auftreten von Epidemien wiederholt Veranlassung zu massenhaften Selbstgeißelungen der Laien gegeben, die indessen doch auf örtlich eng begrenzte Kreise beschränkt geblieben sind (vgl. Pastor, Geschichte der Päpste III, 66 ff.).

30 V. Förstemann, S. 159 ff.; A. Stumpf, Historia flagellantium, praecipue in Thuringia, in den Neuen Mitth. aus dem Gebiet historisch.-antiquar. Forschungen, Bd II (1836) S. 1 ff.; Fredericq, De secten der geeselaars S. 38—47; H. Haupt, Religiöse Sekten in Franken S. 17; ders., Zur Gesch. der Geißler, in ZKG IX, 114 ff.; ders., Deutsche Biographie XXXI, 683; P. Flade, Römische Inquisition in Mitteldeutschland, in den Beiträgen zur sächs. KG 35 XI, 81 ff.; Grauert, Zur deutschen Kaisersage, im HJG XIII (1892) S. 139 f.

Die schroffe Weigerung der Kirche, in Deutschland Geißlerbruderschaften, wie sie in Italien und Südfrankreich das ganze Mittelalter hindurch bestanden, nach dem Ablauf der großen Geißlerbewegung des Jahres 1349 zu dulden, war durch die Eigenart der deutschen Flagellanten sehr nahe gelegt. Daß aber dennoch dieses rücksichtslose Vorgehen 40 ein Fehler war, zeigt die Thatsache, daß sich aus dem deutschen Geißlertum des Jahres 1349 eine ketzerische Sekte herausbildete, deren Bekämpfung die Kirche bis zum Ende des Mittelalters beschäftigten sollte. Erlasse des Erzbischofs Wilhelm von Köln aus den Jahren 1353 und 1357 und des Bischofs Johann IV. von Utrecht aus dem Jahre 1355 zeigen, daß trotz der kirchlichen Verbote einzelne Geißlergenossenschaften am Niederrhein heimlich 45 fortbestanden und bei einem Teil des Klerus Förderung fanden; den geheimen Geißlervereinen in Franken, denen bereits der Würzburger Augustiner Hermann von Schildesche 1351 eine Streitschrift gewidmet hatte, trat ein Verbot des Würzburger Bischofs Albrecht II. vom Jahre 1370 entgegen, und noch im Jahre 1391 hatte man in Heidelberg gegen eine in der Nähe aufgetauchte Geißlerschar einzuschreiten (Hautz, Gesch. der Univ. Heidel- 50 berg I, 217 ff.). In besonders starker Stellung finden wir das Flagellantentum in Thüringen, wo um 1360 durch den Apokalyptiker Konrad Schmid die Umbildung des Geißlertums zu einer fest organisierten ketzerischen Sekte sich vollzog. An die joachimitisch-eschatologischen Vorstellungen der Geißler im Jahre 1349 anknüpfend, berechnete Schmid an der Hand der Apokalypse und mittelalterlicher Weissagungen als den Zeitpunkt des jüngsten 55 Gerichtes das Jahr 1369, auf das er seine zahlreichen Anhänger im Hinweis auf die oben erwähnten apokryphen Geißlerbriefe der Jahre 1348/1349 durch die Geißelbuße sich vorbereiten hieß. Die Uebereinstimmung einer großen Zahl der der thüringischen Geißlersekte beigelegten kirchenfeindlichen Sätze mit denen der in Thüringen damals weit verbreiteten, gleichfalls zur Weltflucht geneigten, Waldenser läßt vermuten, daß auch das 60 Waldensertum von Einfluß auf die religiöse Stellung Schmids und seiner Jünger gewesen

ist. Es wird ihnen die Verwerfung aller Sakramente und des ganzen kultischen und hierarchischen Systems der Kirche zugeschrieben, an deren Stelle angeblich ein chiliastisches Reich treten sollte, zu dessen Regierung Schmid als „Kaiser Friedrich" oder „König von Thüringen" sich berufen glaubte. Im Jahre 1369 ging die Kirche mit Entschiedenheit gegen die Sekte vor. Unter den damals in Nordhausen verbrannten Geißlern mag sich auch Schmid befunden haben; seine Anhänger identifizierten ihn fortan mit Henoch oder Elias und erwarteten, daß er an Christi Stelle das jüngste Gericht abhalten würde. Dieser feste Glaube an Schmids Prophezeiungen von dem nahenden Weltende und das abergläubische Vertrauen auf die Wirkungen der Geißelbuße hat denn auch der thüringischen Geißlersekte eine ungewöhnliche Kraft des Widerstandes gegen die wiederholten heftigen Verfolgungen seitens der Inquisition verliehen. Im Jahre 1392 ist diese in Würzburg und Erfurt, 1414—1416 in Erfurt und dessen Umgebung, in Sangerhausen, in der Grafschaft Querfurt und in der Umgebung von Sondershausen, 1446 in Nordhausen, 1453—1456 in Sangerhausen, Aschersleben und Sondershausen, 1461 in Quedlinburg, 1481 im Halberstädtischen gegen ketzerische Geißler, zum Teil mit blutiger Strenge, eingeschritten. Litterarisch sind die thüringischen Geißler durch den Erfurter Karthäuser Johann von Hagen (gest. 1475) bekämpft worden. Während namentlich die Inquisitionsakten des Jahres 1414 den joachimitisch-asketischen Charakter der Sekte deutlich erkennen lassen, hat man im späteren Verlaufe des 15. Jahrhunderts auf Grund erpreßter Geständnisse die Beschuldigung der Verehrung Lucifers und ritueller nächtlicher Orgien gegen die thüringischen Geißler erhoben, Anklagen, die mit allen verlässigen Angaben über die Geschichte der Sekte in schroffstem Widerspruche stehen.

VI. Förstemann a. a. O. S. 184; Monaci und Vermiglioli a. a. O.; Gaspary, Geschichte der italienischen Litteratur. Bd I (1885) S. 141 ff.; A. D'Ancona, Origini del teatro italiano, 2. ed. Vol. I (Torino 1891) S. 106 ff., 134 ff., 153 ff., 353 ff., wo die neuerdings bekannt gewordenen Liedersammlungen und Statuten der italienischen Geißlerbruderschaften sorgsam verzeichnet sind; W. Creizenach, Geschichte des neueren Dramas, Bd I (Halle 1893) S. 304 ff.; Giac. De Gregorio, Capitoli della prima compagnia di disciplina di San Nicolò di Palermo, Palermo 1891, und dazu W Förster im Giornale stor. della letterat. ital. Vol. XIX (1892) S. 34 ff.; G. B. Menapace, Notizie stor. intorno ai battuti del Trentino, in Archivio Trentino, Vol. IX und X; Monaci, Aneddotti per la storia letteraria dei laudesi, dei disciplinati e dei Bianchi nel medio evo, Roma 1892 (estratto dai Rendiconti dell' Accademia dei Lincei); Schneller, Statuten einer Geißler-Bruderschaft in Trient, in der Zeitschr. des Ferdinandeums für Tirol, 3. Folge, 25. Heft (1881) S. 5 ff.; Mazzatinti, I disciplinati di Gubbio, in Giornale de filologia romanza, T. III (1880) S. 85 ff.; Bettazzi, Laudi della città di Borgo S. Sepolcro, ebenda T. XVIII (1891) S. 242 ff.; Mazzatinti, Costituzioni dei Disciplinati di S. Andrea di Perugia, Forli 1893; Muratori, Dissertazioni sopra le antichità italiane, T. V (Milano 1837), diss. 75 pag. 528 ff.; derselbe, Antiquitates Italicae, T. VI (Mediol. 1742) S. 447 ff.; L. Pastor, Gesch. der Päpste, Bd III (Freiburg 1895) S. 31, 36, 40; Histoire des religieux de la compagnie de Jésus, Nouv. éd. T. II (Utrecht 1742) S. 173 ff.; Abbé Quérel, Histoire de la confrérie des Pénitents-Blancs de Rabastens, in: Albia christiana, Année 1895 p. 131 ff., 157 ff., 172 ff. und 187 ff.: Abrah. Kerns Wasserburger Chronik, in L. Westenrieders Beyträgen zur vaterländ. Historie I (1788) S. 167 ff. (Einführung der öffentlichen Selbstgeißelung in Wasserburg 1624 durch die dortigen Kapuziner); Hipp. Helyot, Ausführl. Geschichte aller Kloster- und Ritterorden, Bd VIII (Lpz. 1756) S. 303 ff.; Giov Frusta, Der Flagellantismus und die Jesuitenbeichte. Nach d. Italien, Leipz. und Stuttg. 1834; Gretser a. a. O. IV, 22, 36, 97, 329 f., 333 ff., 379; J. Hansen, Rheinische Akten des Jesuitenordens, Bonn 1896, S. 719 f., 721, 730 ꝛc.; F. Hassaurek, Vier Jahre unter den Spanisch-Amerikanern, Dresden 1887, S. 141 ff.; Lea, Hist. of auricular confession II, 92 f.; Zöckler a. a. O. S. 607 f., 610-612; Treutler, Fünfzehn Jahre in Südamerika, Bd III (Leipz. 1882) S. 60.

Den italienischen Geißlergenossenschaften waren zwar auch nach 1260 an einzelnen Orten die weltlichen und geistlichen Behörden entgegengetreten. Dies hatte aber doch ihr Fortbestehen und ihre weitere Verbreitung um so weniger hindern können, als die Bruderschaften offenbar unter Aufgabe aller apokalyptisch-joachimitischen Spekulationen dem Gefüge der kirchlichen Ordnung sich durchaus angepaßt hatten und als eine äußerst lebenskräftige Verkörperung der spezifisch romanischen Laienfrömmigkeit sich der Pflege und Unterstützung seitens der Kirche in hohem Grade empfahlen.

Die besonders in jüngster Zeit in reicher Zahl zu Tage gekommenen Zeugnisse über diese Bruderschaften lassen vermuten, daß Geißlergenossenschaften während des Mittelalters kaum in einer einzigen bedeutenderen Stadt Italiens gefehlt haben; in manchen Städten haben deren mehrere, wie z. B. in Gubbio, Perugia und Fabriano deren je drei, in Padu

sechs gleichzeitig neben einander bestanden. Die neuerdings erfolgte Bekanntgabe der Statuten einer Reihe dieser Bruderschaften giebt über ihre Organisation, die religiöse Disziplinierung ihrer Mitglieder und ihre Stellung zu den Bettelorden erwünschte Aufschlüsse. Im Mittelpunkt ihrer Pflichten steht natürlich die Selbstgeißelung, die unter Leitung eines Priors 5 zu bestimmten Fristen entweder im Bruderschaftshause, in der Bruderschaftskirche oder bei Prozessionen vorgenommen wird; manche Bruderschaften nahmen ihre Umzüge zur Nachtzeit vor. Die sonstigen asketischen Anforderungen an die Mitglieder sind etwa denen der dritten Orden gleichförmig. Die Leitung einer Anzahl der Bruderschaften, jedoch keineswegs aller, lag in den Händen der Bettelorden; so teilte sich die älteste der italienischen Geißler- 10 genossenschaften, die von Perugia, schon frühzeitig in drei Bruderschaften, die sich nach ihren Patronen, Augustinus, Franziskus und Dominicus, benannten und zu den betreffenden Bettelorden in engen Beziehungen standen. Manche Geißlerbruderschaften widmeten sich zugleich der Armen- und Krankenpflege und unterhielten Spitäler (case di Dio), so die Battuti zu Trient, Arco, Siena, Bologna, Gubbio. Sehr bedeutsam ist ferner die Stelle, welche die Battuti 15 in der Geschichte der italienischen Litteratur als die Schöpfer der religiösen Lyrik und des volkstümlichen geistlichen Dramas einnehmen. Schon die Berichte über die große italienische Geißlerfahrt von 1260 heben die Absingung von religiösen Liedern in der Volkssprache (laude) als auffallende Besonderheit der Geißlerprozessionen hervor. Auch in der Folge wurde das volkstümliche geistliche Lied in den Bruderschaften der Battuti, die auch oft den 20 Namen „Laudesi“ führen, wie uns ihre Statuten und zahlreichen Liederhandschriften zeigen, eifrig gepflegt, verdrängte mehr und mehr den lateinischen Hymnus und wurde bald die am reichsten entwickelte Litteraturgattung der italienischen Sprache. Schon frühzeitig dringen aber in das geistliche Volkslied dramatische Elemente ein, indem z. B. die Sänger sich bittend und fragend an Christus oder an die Gottesmutter wenden und von ihnen 25 Antwort erhalten. Von hier führte nur ein kleiner Schritt zur völligen Dramatisierung der Lauden, zur Entstehung des volkstümlichen religiösen Schauspiels, ein Übergang, der im Schoße der umbrischen Geißlerbruderschaften wohl noch im Lauf des 13. Jahrhunderts sich vollzog. Die theatralische Aufführung dieser dramatischen Lauden, als deren Gegenstand natürlich in erster Linie die Lebens- und Leidensgeschichte Christi sich darbot, gehört fortan 30 zu den hauptsächlichen Obliegenheiten der Geißlerbruderschaften und verbreitet sich bald über ganz Italien. Besonderen Ruf erlangten die von der römischen Geißlerbruderschaft del Gonfalone bei Fackel- und Lampenschein am Charfreitag im Kolosseum aufgeführten Passionsspiele; im 17. Jahrhundert treten an ihre Stelle prunkvolle nächtliche Prozessionen, wobei pantomimische Darstellungen der Passion unter dem Geleite der sich geißelnden 35 Bruderschaftsmitglieder vor sich gingen. Bedeutende Verstärkung erfuhren die Geißlerbruderschaften infolge der großen Geißlerfahrten des 14. und 15. Jahrh., namentlich der Bußfahrt der „Bianchi“. Es entstanden mit der Zeit in Italien und den übrigen romanischen Ländern, namentlich auch in Frankreich, die verschiedensten Bruderschaften und Erzbruderschaften von „Büßenden“, nach der Farbe der von ihnen getragenen Kutten in weiße, 40 schwarze, graue, blaue, rote, grüne und violette Büßer unterschieden, die wenigstens zum Teil den Geißelbruderschaften zuzurechnen sind und neben ihren asketischen Gelübden eine Reihe von charitativen Verpflichtungen auf sich nahmen. Die durch das Tridentiner Konzil eingeleitete Reformbewegung wandte auch den romanischen Geißlerbruderschaften ihre Aufmerksamkeit zu. So setzte der Erzbischof Borromeo von Mailand um 1570 eine ge- 45 meinsame reformierte Regel für die sämtlichen Geißlergenossenschaften der Mailändischen Kirchenprovinz fest, durch welche die Bruderschaften eine äußerst straffe Organisation erhielten. Die hohe Wertschätzung des Geißlertums in der Zeit der Gegenreformation findet einen bezeichnenden Ausdruck in einer Bulle Papst Gregors XIII. von 1572, worin den Mitgliedern der Geißlergenossenschaften eine reiche Fülle von Ablässen zugewendet wird.

50 Den ungemeinen Aufschwung, den die Selbstgeißelung der Laien und die Geißlerbruderschaften im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts nahmen, danken dieselben übrigens doch in erster Linie dem Einflusse der Gesellschaft Jesu, die sich bekanntlich von der ersten Zeit ihres Bestehens an die asketische Disziplinierung der ihr nahestehenden Laienkreise in hohem Grade angelegen sein ließ. Wie die Selbstgeißelung von dem Stifter und den her- 55 vorragendsten Gliedern der Gesellschaft eifrig geübt und unter die für die neueintretenden Mitglieder festgesetzten „exercitia spiritualia“ aufgenommen wurde, so haben die Jesuiten geradezu mit Leidenschaft für die Verbreitung der Selbstgeißelung unter ihrem Laienanhang, namentlich in den von ihnen geleiteten Marianischen Sodalitäten gewirkt. Unter ihrer Führung finden wir aber auch u. a. in Spanien besondere, mit den alten Geißler- 60 bruderschaften wohl nicht in Zusammenhang stehende, Bruderschaften von „Büßern“ und

„Büßerinnen“ („vom wahren Kreuze“ u. s. w.), die öffentliche Geißelprozessionen veranstalten, gegen welche 1565 der spanische Episkopat zum Schutze der öffentlichen Sitte Einspruch erhebt. Dies hinderte freilich nicht, daß gerade in Spanien die öffentliche Selbstgeißelung im 17. und 18. Jahrhundert zu besonderer Blüte gedieh. In engem Zusammenhang mit den Jesuiten stehen ferner die französischen Büßer- und Geißlerbruderschaften des 16. Jahrhunderts, die unter König Heinrich III. (1574—89) auch im politischen Leben Frankreichs eine bemerkenswerte Rolle spielen, und an deren Prozessionen der König und sein Hofstaat sich als Geißler beteiligen; den Angriffen, welche der in diesen Bruderschaften gepflegte Fanatismus hervorgerufen, trat eine von dem Jesuiten Auger 1584 verfaßte Verteidigungsschrift entgegen. Die spätere Parteinahme dieser Bruderschaften für die Guisen gegen Heinrich III. hatte zur Folge, daß sie unter Heinrichs IV. Regierung durch Parlamentsbeschluß aufgehoben wurden. — In Deutschland ist die seit dem 14. Jahrhundert außer Gebrauch gekommene öffentliche Selbstgeißelung hauptsächlich durch den Jesuitenorden in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts wieder eingebürgert worden. Seit 1600 fanden bereits in allen bedeutenderen katholischen Städten in der Fastenzeit, besonders am Charfreitag, großartige Geißlerprozessionen, meist zur Nachtzeit und bei Fackelschein, statt, bei denen nach italienischem Vorbilde die Leidensgeschichte Christi durch im Zuge getragene Figuren und lebende Bilder vorgeführt wurde. Viele, die sich der Geißelung nicht selbst unterziehen konnten oder wollten, ergriffen den von kirchlicher Seite gebilligten Ausweg, durch Aufstellung eines Stellvertreters sich in den Besitz der für die Selbstgeißelung in Aussicht gestellten Gnaden zu setzen — ein Auskunftsmittel, das dem Flagellantentum allerdings mitunter sehr bedenkliche Elemente zugeführt zu haben scheint (Gretser IV, 57 ff.; vgl. Mabillon, Iter Italicum I, 8). Noch im Jahre 1719 beteiligten sich in Trier an diesen Prozessionen unter Führung der Jesuiten über 1000 Geißler, während andere Teilnehmer eiserne Ketten um den Leib, Totenköpfe in den Händen und Dornenkronen auf dem Haupte trugen. Der bedeutendste deutsche Gelehrte des Jesuitenordens, Jakob Gretser von Ingolstadt, war es auch, der in den Jahren 1606—1613 auf Grundlage ausgebreiteter Studien eine umfassende Geschichte und Verteidigung der Selbstgeißelung abfaßte, in der ausgesprochenen Absicht, der Geißelbuße möglichst weite Verbreitung zu verschaffen; die von protestantischer Seite in den Jahren 1606—1612 erfolgten Angriffe gegen das Flagellantentum von Jac. Heilbrunner, Georg Zeaemann und Melchior Volcius (Carnificina Esauitica, quatuor libri spontaneae flagellationi oppositi, Wittebergae, 1613) wies Gretser in einer Reihe von Streitschriften in schneidigster Weise zurück. — Auch außerhalb Europas feierte die Selbstgeißelung, dank der rastlosen Propaganda der Jesuiten, im 16. und 17. Jahrhundert glänzende Triumphe, so in den katholischen Missionsgebieten Indiens, Persiens, Japans, auf den Philippinen und namentlich in den amerikanischen Provinzen Spaniens, wo nach Gretsers Angaben Prozessionen von hunderttausend Geißlern nichts Unerhörtes waren. In Mexiko und Südamerika hat sich denn auch noch bis heute das Geißlertum in starker Stellung behauptet. Die Büßerbruderschaften (genannt Hermanos penitentes, La santa hermandad, Fradernidad piedosa) von Neu-Mexiko und Colorado zählten Reiseberichten zufolge vor kurzem ihre Mitglieder noch nach Tausenden. Außer grausamer Selbstgeißelung vermittels Kaktusstauden, geschärften Feuersteinen u. s. w. trieben diese Vereine bei ihren Charfreitagsprozessionen den Fanatismus bis zur thatsächlichen Kreuzigung ihrer Mitglieder. Die bei Papst Leo XIII. erhobenen Beschwerden haben wenigstens die Einstellung jener öffentlichen Geißlerprozessionen zur Folge gehabt. Weit verbreitet ist im ganzen katholischen Mittel- und Südamerika noch heute die Sitte, in der Fastenzeit in ein Kloster oder in besonders dazu eingerichtete klosterartige Gebäude zu asketischen Übungen sich zurückzuziehen, unter denen die Selbstgeißelung eine hauptsächliche Rolle spielt. An verschiedenen Orten Südamerikas, wie z. B. in Quito, fanden daneben bis auf die jüngste Zeit und finden wohl heute noch regelmäßige gemeinsame Selbstgeißelungen von Laien in bestimmten Kirchen und nach einem bestimmten liturgischen Ritus statt. Auch in Ostindien, auf den kanarischen Inseln und auf den Azoren haben sich öffentliche Selbstgeißelungen bis in unser Jahrhundert und zum Teil bis auf die Gegenwart erhalten. Gegen den Flagellantismus in Frankreich zog um 1700 der gallikanisch-freisinnige Abbé Jaques Boileau zu Felde (Historia flagellantium, Paris 1700), begegnete dabei freilich leidenschaftlichem Widerspruch (über diese Streitschriften vgl. Förstemann S. 292 f.); auch die Encyklopädisten haben um 1750 gegen das Flagellantentum, besonders gegen die Bruderschaften von Avignon und der Provence ihre Pfeile gerichtet (Tome VI, 1756 p. 833). In Italien und Südtirol waren öffentliche gemeinsame Geißelungen bei Gelegenheit von Prozessionen und Missionspredigten noch in

den ersten Dezennien unseres Jahrhunderts nichts Seltenes. In Rom haben noch bis 187
in der von Jesuiten pastorierten und in der Nähe ihres Hauptklosters gelegenen Kapell
Giovanni Caravita gemeinsame Geißelungen stattgefunden; namentlich seitens der au
den Kreisen des römischen Adels sich rekrutierenden Bruderschaft der Sacconi war d
Selbstgeißelung gepflegt worden. Aber auch noch in jüngster Zeit haben dem Vernehme
nach in Grosseto (Toskana) und auf Sizilien Geißlerprozessionen stattgefunden. — Di
Verbreitung der nach dem Vorbilde der strengeren Mönchsorden zweifellos noch jetzt häufi
geübten häuslichen Selbstgeißelung der Laien in der Gegenwart entzieht sich naturgemä
der genaueren Feststellung. Eingehende Ratschläge betreffs der zweckmäßigsten Art de
Geißelung und der hierfür zu verwendenden Instrumente werden in C. Capellmann
Pastoralmedicin (12. Aufl., Aachen 1898 S. 115) gegeben.

VII. Gretser IV, 42 ff., 138 f., 141 f., 342 f., 414 f.; Zöckler S. 620—25; Cooper S. 269 ff.
Kattenbusch, Lehrbuch d. vergleich. Konfessionskunde I (1892) S. 548 ff.

In der griechischen Kirche hat man von der Selbstgeißelung offenbar nur gar
vereinzelt in Mönchskreisen Gebrauch gemacht. Dagegen soll bei den Gottesdiensten de
russischen Sekte der „Chlysti" (Geißler), auch „Leute Gottes" oder „Betende Brüder" ge
nannt, die Selbstgeißelung in einer an die Tänze der Derwische erinnernden fanatische
Weise geübt werden. **H. Haupt.**

Geist, heiliger. — Litteratur: K. A. Kahnis, Die Lehre vom heiligen Geist
Halle 1847; (Fürst zu Solms-Lich), Die biblische Bedeutung des Wortes Geist, Gießen 1862
W. Kölling, Pneumatologie oder die Lehre von der Person des heil. Geistes, Gütersloh 1894
Gunkel, Die Wirkungen des heil. Geistes nach der populären Anschauung der apostolische
Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, Gött. 1888; Gloël, Der heilige Geist in de
Heilsverkündigung des Paulus, Halle 1888; Th. Meinhold, Der heilige Geist und sein Wirke
am einzelnen Menschen mit besonderer Beziehung auf Luther, Erl. 1890; Kähler, Das schrift
mäßige Bekenntnis zum Geiste Christi, in dessen „Dogmatische Zeitfragen", Leipzig 1898,
137 ff.; Cremer, Wörterb. der neutest. Gräcität, 8. Aufl. unter πνεῦμα; R. Otto, Die An
schauung vom heil. Geiste bei Luther, Gött. 1898; F. E. König, Der Offenbarungsbegriff de
ATs, Leipz. 1882, I, §§ 11—13; Lotz, Geschichte und Offenbarung im AT, Leipzig 189
S. 159; Giesebrecht, Die Berufsbegabung der Alttestam. Propheten, Gött. 1897, S. 123 ff.
Der Geist Jahves: Herm. Siebeck, Die Entwickelung der Lehre vom Geist (Pneuma) in de
Wissenschaft des Altertums, in der Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft vo
Dr. M. Lazarus und Dr. H. Steinthal, XII, 4, 1880.

Nur die Religion der Offenbarung weiß und redet vom Geiste Gottes als von seinem
innersten Leben, der Form seines Daseins und der Kraft seines Wirkens, und zwar so
daß derselbe nunmehr d. i. zur neutestamentlichen Zeit anders gegenwärtig, wirksam un
deshalb erkennbar ist, als zur alttestamentlichen. Im AT ist Geist Gottes das Gott eig
nende schöpferisch sich erweisende Prinzip des Lebens der Kreatur Gen 1, 2. Denn de
der Kreatur innewohnende Lebensgeist, welcher ihr Dasein bedingt, stammt von Gott, i
Geist von Gottes Geist, und bindet sie an Gott Ps 104, 30; Hi 12, 10; 33, 4. 34, 14
Jes 42, 5; Jer 10, 14. Insbesondere ist er der Geist, dem der Mensch sein Leben ver
dankt und der im Menschen in sonderlicher Weise wirkt, weshalb Gott ein Gott der Geiste
alles Fleisches ist Nu 16, 22. 27, 16, für uns ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων gegenüber o
τῆς σαρκὸς πατέρες Hbr 12, 9. Wo er ist und wirkt — nämlich nicht überall, sonder
in Israel —, da ist und wirkt er durch seinen Geist, Ps 139, 7; Jes 40, 7. 13; Ha
2, 5. 6. Er erhält und vernichtet die Kreatur, welche Fleisch und als solche ganz un
gar auf Gott bezw. Gottes Geist angewiesen ist Jes 40, 6. 7; vgl. Ps 56, 5. Ebe
darum kann man sich auf Gott und Gottes Kraft verlassen, denn er ist Geist, Ägypte
dagegen Fleisch und als solches ohnmächtig und deshalb unzuverlässig Jes 31, 3, we
es nur durch den Geist Gottes leben und etwas wirken kann Ps 104, 29. 30. All
Selbstbezeugung Gottes geht von seinem Geiste aus und führt sich auf denselben zurück
ihm entstammt die ganze Heilsoffenbarung, alles, was Gott in derselben gethan, — da
her die Bezeichnung „heiliger Geist" Ps 51, 13; Jes 63, 10. 11; insbesondere ist alle
was den Propheten zu sehen und zu hören gegeben ist, durch ihn vermittelt Nu 24, 2
1 Sa 10, 6. 10; 2 Sa 23, 2; Jes 42, 1. 61, 1; Mi 3, 8; Sa 7, 12; Neh 9, 30
Wenn auch Jeremia, Amos, Nahum, Habakuk, Zephanjah, Maleachi sich gar nicht au
ihn berufen, Hosea, Jesajah, Micha dies nur einmal thun (Hos 9, 10; Jes 30, 1; Mi
3, 8), so ist daraus nicht zu schließen, daß ihnen diese Vorstellung unbekannt bezw. unge
läufig gewesen sei, vgl. namentlich die Verheißung bei Joel 2, 28. 29, welches auch di
einzige Erwähnung des Geistes bei Joel, aber von durchschlagender Bedeutung ist. E

rüstet für ihr Werk alle aus, die als von Gott Erkorne in seinem besonderen Dienste stehen und sein Werk in der Welt zu treiben haben Gen 41, 38; Ex 31, 3. 35, 31; Nu 24, 2. 27, 18; Ri 3, 10. 6, 34. 11, 29. 14, 6; 2 Sa 23, 2; 1 Kg 22, 24; 1 Chr 13, 18; 2 Chr 15, 1. 18, 23. 24, 20; Jes 11, 2. 48, 16. 61, 1; Ez 11, 5; Mi 3, 8; Hag 1, 14; Zach 4, 6. 6, 8. Darum ist Israels Sünde eine Versündigung wider diesen Geist Jes 63, 10, den es als den Geist der Gnadengegenwart Gottes bei seinem Volke verachtet hat Hag 2, 5. 6. Denn dieser „Geist der Heiligkeit Jahwehs“ Ps 51, 13; Jes 63, 10. 11 — vgl. Ps 143, 10: רוּחַ טוֹבָה, ebenso Neh 9, 20 — ist es, in dem Israels Besonderheit beruht und dessen Verbleib das bußfertige Israel erbittet; auf ihn führen sich Israels besondere Erlebnisse in der Wüste zurück. Ihm widerstrebt Israel allezeit AG 7, 51. Der Geist der Prophetie bezw. der Männer Gottes und dieser Geist der Gnadengegenwart Gottes sind nicht von einander unterschieden, sondern der letztere ist es, dem zur Zeit, wo es not ist, die Prophetie entstammt. Daher kommt es, daß die Erlösungsverheißung ebenso als Verheißung allgemeiner Prophetie Joel 2, 28 f., wie als Verheißung allgemeiner Lebenserneuerung Jes 44, 3; Ez 36, 26. 27 ergeht. Schwierig erscheint es zu sagen, welches dieser beiden Momente im Vordergrunde gestanden bezw. womit man angefangen hat vom Geiste Gottes zu reden. Bedenklich erscheint der Übergang vom Geiste der Prophetie wie überhaupt der sonderlichen Berufsbegabung zu dem Geiste des Lebens und der Lebenserneuerung, wogegen der umgekehrte Weg einfacher ist.

In der jüdischen Theologie ist dieser Geist, רוּחַ הַקֹּדֶשׁ nur der Geist der Weissagung, ein geschöpfliches Mittelwesen, Geist von Jehovah her, welcher „die göttlichen Wirkungen auf den menschlichen Geist“, die Offenbarungen vermittelt und zu diesem Zweck über Propheten und Lehrer, über Moses und die Ältesten kommt bezw. gekommen ist und als auszeichnende Gabe der Weissagung den Gerechten verliehen wird. Aber seit Maleachi sind es nur noch Ausnahmsfälle, in denen er mitgeteilt wird. An seine Stelle ist die Bath Kol getreten, „welche in einzelnen Orakeln göttliche Winke und Fingerzeige, Antworten auf Fragen, Entscheidung in schwierigeren Fällen giebt, aber nicht stetige Unterweisung“, wie sie der Geist der Weissagung lehrte (Weber, Jüd. Theol. 2. Aufl. § 40).

Die Auffassung, daß der heilige Geist, wie er nun im NT ständig heißt, bis dahin wesentlich nur in der Offenbarung wirksam gewesen, finden wir zwar auch im NT wieder. Er ist es, der in der Schrift und durch dieselbe redet und zeugt Act 1, 16; Hbr 3, 7. 9, 8. 10, 15; 1 Pt 1, 11; 2 Pt 1, 21, in dessen Kraft die Propheten, die Boten Gottes ihren Beruf ausrichten Lc 1, 15. 17. 2, 25—27; aber es kann nicht verkannt werden, daß er nicht mehr nur als Geist der Weissagung bezw. der besonderen Werke Gottes, sondern speziell von der Apostelgeschichte ab zugleich, wie in der alttestamentlichen Verheißung, als die Erneuerung des Lebens wirkender Geist, als Geist Jesu Act 16, 7, oder Geist Christi Rö 8, 9, Geist Jesu Christi Phi 1, 19 offenbar wird, wie er allen Gliedern der neutestamentlichen Gemeinde zukommt. Dadurch bekommt er eine ganz andere Stellung als in der jüdischen Theologie. Auf der einen Seite erscheint er als der Christum zu seiner besonderen Wirksamkeit befähigende heilige Geist, wie er auch David, Johannes den Täufer, Zacharias, Elisabeth, Symeon erfüllt Lc 1, 15. 41. 67. 80; 2, 25. 26. 27; Mt 22, 43 vgl. mit Lc 3, 22. 4, 1; Mt 3, 11. 16. 4, 1; Mc 1, 8. 10. 12. Aber es ist doch ein Unterschied, wie er Christo eignet, der nicht bloß sagt: *ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια* Mt 12, 28, vgl. m. V. 27 sowie mit 22, 43: *Δαυεὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον*, sondern der *ἐν πνεύματι βαπτίζει*, während der Täufer dies *ἐν ὕδατι* thut, d. h. er wirklich, der Täufer bildlich oder symbolisch Jo 1, 33; Mt 3, 11; Mc 1, 8; Lc 3, 16. Denn er rüstet den Messias in bis dahin nicht gewesenem Maße aus Jes 11, 1. 2; 44, 3. 4; Ez 36, 26 ff. und ist bleibend bei ihm Jo 1, 33 vgl. mit 3, 34, während er bisher nur für besondere Aufgaben und für ihre Dauer wirksam war. Alle Gotteswirkung an Christus und durch Christus ist Wirkung des heiligen Geistes, seine Geburt wie seine Ausrüstung und sein Auftreten, — darin besteht die formale Gleichheit zwischen Christus und den übrigen Zeugen Gottes, — aber die Art, wie er den Geist hat und durch ihn handelt, ist eine besondere, so daß seine Jünger „dieses Geistes sind“ oder von diesem Geiste her sind Lc 9, 55. Er wird vom Geist in die Wüste getrieben Mt 4, 1, kehrt in Kraft desselben zurück und geht nach Galiläa Lc 4, 1. 14, wirkt in seiner Kraft Mt 12, 18 f.; Lc 4, 18, bringt sich durch denselben Gott als untadeliges Opfer dar Hbr 9, 14, wird durch ihn in der Auferstehung in Kraft erwiesen als der Sohn Gottes Rö 1, 4; 1 Pt 3, 18; 1 Ti 3, 16, und teilt denselben nun den Seinen mit als „die Verheißung des Vaters“, was kein Prophet gethan Act 1, 4. 5. 2, 33, womit Lc 11, 13 erfüllt ist.

Er ist der *ἄλλος παράκλητος*, den Jesus verheißen ihnen zu senden Joh 14, 17. 26. 15, 26; 16, 13, der Gottes Sache nach dem Hingange Christi zum Vater auf Erden vertreten soll, Jo 16, 7 ff., dessen Sendung und Mitteilung der eigentliche Zweck des Heilswerkes Christi ist und dessen Gegenwart auf Erden die Gegenwart Christi mehr als ersetzt, indem er Christum verherrlicht und seine Jünger, überhaupt die an ihn glauben, in den Stand setzt, anderen Leben zu geben Jo 7, 39. Hierauf beruht es, daß Christus ihn dem Vater und sich selbst koordiniert Mt 28, 19: *βαπτίζοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, womit nicht eine „Tauffornel" gemeint ist, sondern das, was dieses Taufen nunmehr charakterisiert, indem es erfolgt im Blick auf den Vater, der sich als solcher in erlösender Liebe bethätigt, auf den Sohn, der die Erlösung beschafft hat, und auf den heiligen Geist, durch welchen und in welchem dieselbe nun vorhanden ist und zugeeignet wird. Vgl. 2 Ko 13, 13; Eph 4, 4—6. Von hier aus begreift sich das Wort Jesu von der unvergeblichen Sünde der Lästerung des heiligen Geistes Mt 12, 31. 32 und parall.

Dies ist die Grundlage für die Art, wie das ganze NT und namentlich Paulus vom heiligen Geiste redet. Außer bei Paulus finden wir ihn nur erwähnt Hbr 2, 4; Ja 4, 5; 1 Pt 1, 2. 22. 2, 5. 3, 18. 4, 14. 1 Jo 3, 24. 4, 2. 13. 5, 6. 8 (vgl. *χρῖσμα* 2, 20. 27); Apk 2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22. 22, 17 — lauter Stellen, welche zeigen, daß der heilige Geist auch diesen Verfassern gerade so wie Paulus als das eigentliche Heilsgut des inneren Lebens gilt. Er ist der Geist Gottes des Vaters unseres Herrn Jesu Christi und der Geist Christi, ohne je mit dem Vater oder mit Christus identifiziert zu werden, Rö 8, 9 ff.; Ga 4, 6; Phi 1, 19; 1 Pt 4, 14. Auch 2 Ko 3, 17 enthält keine Identifikation mit Christus. An diesem mit der Geistesausgießung gegenwärtig gewordenen und der Gemeinde ebenso wie Jesu verbleibenden Geiste (1 Jo 3, 24; Ev 1, 33) hat die Gemeinde Jesu Christi die Thatsache ihres Heilsstandes, 1 Ko 2, 12; Rö 5, 5. 8, 15. 16; 1 Pt 4, 14. Denen, die getauft und so zu der Gemeinde hinzugethan werden, eignet er die Vergebung der Sünden zu Act 2, 38 und ist damit sowohl Angeld und Unterpfand (*ἀρραβών*) wie Erstlingsgabe (*ἀπαρχή*) der zukünftig, nämlich am Tage des Herrn sich an uns vollendenden Erlösung 2 Ko 1, 22. 5, 5; Rö 8, 23; Eph 1, 13 f., womit vielleicht die Ausdrucksweise 1 Jo 4, 23 zusammenhängt: *ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*. Vgl. 3, 24; Act 2, 17 f.; 1 Ko 2, 12. Daher ist das Mißverhalten, die Versündigung gegen ihn von so schwerwiegender Bedeutung Eph 4, 30; Act 5, 3. 9; Hbr 10, 29; 1 Th 4, 8. Er macht die Gemeinde zum Tempel Gottes oder zur Stätte seiner Gegenwart 1 Ko 3, 16; Eph 2, 22; 1 Pt 2, 5 (vgl. Hbr 3, 12; Nu 10, 33; Pf 132, 8. 14; Jes 11, 10), wohnt aber nicht bloß der Gemeinde als Ganzem ein, sondern jedem ihrer Glieder, jedem Heilsgenossen als solchem, wie dies Hbr 6, 4 unzweifelhaft macht, wo *μέτοχοι γενηθέντες πνεύματος ἁγίου* gerade die in der Gefahr des Abfalls stehenden Glieder der Gemeinde meint; ebenso Rö 8, 9. 11. 14; 2 Ti 1, 14, weshalb der Apostel auch Rö 9, 1 sagen kann, daß sein Gewissen ihm in Kraft des heiligen Geistes bestätigt, daß er nicht lüge; vgl. Rö 8, 16 mit V. 9. Demgemäß kann er auch 1 Ko 6, 19 die einzelnen daran erinnern, daß ihre Leiber ein Tempel des in ihnen wohnenden heiligen Geistes seien. Deshalb muß jeder einzelne wiedergeboren d. h. geboren werden aus Wasser und Geist, d. h. aus der Taufe Johannis und Christi, er muß von Sünden abgewaschen werden nicht bloß durch das sinnbildliche Handeln Johannis, sondern durch den Geist, in welchem Jesus wirkt, Jo 3, 5 vgl. m. 1, 33; Tit 3, 3. 5; 1 Ko 6, 11. Denn dadurch wird sein Leben von dem Verderben, dem Gericht des Todes gerettet und er damit wiedergeboren zum ewigen Leben Jo 3, 14—16. Die Stätte, von der her der heilige Geist wirkt und zu der er hinführt, ist die Heilsgemeinde, so daß es keine Wirksamkeit desselben außerhalb und getrennt von ihr giebt AG 2, 38. 41; 8, 17. Gerade dies darzuthun, ist der Zweck des ausnahmsweisen Vorgangs Act 10, 41 ff.

So wirkt der heilige Geist den Glauben und im Glauben die Verbindung mit dem Vater und Christo, und bestätigt dem Glaubenden damit zugleich seinen Gnadenstand, weshalb er *τὸ πνεῦμα τῆς πίστεως* genannt wird 2 Ko 4, 13 vgl. Eph 1, 13; Ga 3, 2—5; 4, 6; 5, 3; Rö 5, 5; 8, 16: 1 Pt 5, 12. Denn wer dem Herrn anhängt, ist Ein Geist mit ihm 1 Ko 6, 17. Dadurch kommt die Stärkung des Glaubens Rö 1, 11, die Kräftigung des inwendigen Menschen zu stande Eph 3, 16, dessen Aufgabe es ist, den Glauben und Heilsstand zu bewahren und zu bewähren im Gegensatz zu dem in unserer *σάρξ* uns knechtenden Gesetz der Sünde Rö 8, 2. Daher der scharfe Gegensatz zwischen diesem Geiste und unserm Fleische. Überall wo er sich bei Paulus findet, ist es nicht der Gegensatz des dem Menschen von Natur eignen göttlichen Lebensprinzips, welches er in seiner Seele in

sich trägt, zu seiner *σάρξ*, nicht der Gegensatz des *νόμος τοῦ νοός* zu dem Gesetz der Sünde in den Gliedern Rö 7, sondern es ist der Gegensatz des dem Christen eignenden heiligen Geistes zum Fleische. Er hat den Geist im Glauben und weil er Glauben hat; derselbe bestimmt ihn als Glaubenden, kräftigt ihn, regiert ihn, und eben weil er ihn so hat und erlebt, erlebt er den Gegensatz desselben zum Fleische innerhalb seines Personlebens, womit aber weder gesagt ist, daß dieser Geist an die Stelle seines ihm von Natur eignenden Geistes getreten, noch daß er mit demselben eine Natureinigung eingegangen wäre, Rö 8, 2. 4—6. 13—16; Ga 3, 3. 5; 5, 16 ff. Durch ihn leben wir und sollen deshalb auch durch ihn wandeln Ga 5, 22; 2 Ko 12, 18. Von ihm sich immer völliger bestimmen, sich immer mehr regieren zu lassen, ist des Christen Aufgabe, Eph 5, 18; 6, 18, welches geschieht, wie alles geistige Wirken, nämlich von Geist auf Geist, wie sich dies auch aus seiner Bezeichnung als *πνεῦμα υἱοθεσίας* Rö 8, 15 ergiebt. Durch ihn und die von ihm ausgehende Heiligung sind wir der Weltgemeinschaft entnommen und befinden uns in der Gemeinschaft Gottes 1 Ko 6, 11; 2 Th 2, 13; 1 Pt 1, 2, so daß wir in der Gemeinschaft, die er mit uns hält, wie in der Gnade unseres Herrn Jesu und in der Liebe Gottes zu bleiben haben 2 Ko 13, 13. Er ist das Gemeinschaftsband der Heilsgenossen Phi 1, 27; 2, 1; Eph 2, 18; 4, 3. 4; vgl. 1 Ko 6, 17 und tritt an die Stelle des alttestamentlichen *γράμμα*, die Beschneidung in Kraft des Geistes an die Stelle der Beschneidung in Kraft des Gesetzes, Rö 2, 29; 7, 6.

Auf die Wirksamkeit dieses mit dem alttestamentlichen Geiste Gottes sowol als Prinzip des Lebens wie insbesondere als Prinzip der Offenbarung identischen, aber nunmehr in neuer Weise wirksamen, in der Heilsgemeinde gegenwärtigen und den Heilsgenossen eignenden Geistes führt sich nun auch die Fähigkeit der Jünger Jesu zurück, ihre besondere Aufgabe im Dienste der neutestamentlichen Heilsoffenbarung zu erfüllen, denn es ist ja die Heilsgegenwart, von der sie zeugen, und diese Heilsgegenwart ist Wirklichkeit geworden durch den heiligen Geist und befähigt sie nun, sie zu bezeugen, sich zu verteidigen u. s. w., vgl. Mt 10, 20; Mc 13, 11; Lc 12, 12; Jo 15, 26. 27; 20, 22; 1 Ko 2, 4. 10 ff. 7, 40; 2 Ko 3, 6; 6, 6. Es ist derselbe heilige Geist, der im Alten Bunde die Knechte Gottes von jenseits her zeitweilig für ihren besonderen Beruf ausrüstete, aber nicht als Geist des Heilsstandes bezw. als Geist der Heilsgemeinde gegenwärtig war (vgl. Nu 16, 10 ff.) und der nunmehr in der Gemeinde des Neuen Bundes in der Art bleibend gegenwärtig ist, daß sein Verhältnis zu ihnen ein anderes ist, als in welchem er zu den mit besonderem Berufe betrauten Gliedern der alttestamentlichen Gemeinde stand. Darum ist auch die Befähigung der in besonderem Berufe stehenden Glieder der neutestamentlichen Gemeinde mit der der alttestamentlichen Zeugen wesentlich übereinstimmend, 1 Pt 1, 11; der Unterschied ist nur der zwischen bleibender, mit dem Heilsstand zugleich gesetzter und gegebener und zwischen zeitweiliger Befähigung. Es ist immer der jetzt in der neutestamentlichen Gemeinde gegenwärtige heilige Geist, welcher z. B. die Apostel erfüllt und prophetische Aufschlüsse wirkt und welcher in den alttestamentlichen Zeugen gewirkt hat, vgl. Act 1, 16; 28, 25 m. 20, 23; 1 Ti 4, 1; Act 7, 51, Darum kann auch die Gemeinde die Geister prüfen 1 Jo 4, 1. 2. 6 vgl. mit 2, 20. 27; 3, 24; 1 Th 5, 19; Act 4, 8; 5, 32. Es muß unterschieden werden zwischen dem, was dieser Geist für alle Glieder der Heilsgemeinde gleichmäßig ist und in ihnen wirkt und zwischen der besonderen Wirksamkeit desselben für alle im Zusammenhange des Heilslebens der neutestamentlichen Gemeinde sich ergebenden Aufgaben, eine Unterscheidung, die aber nicht wesentlich anders geartet ist wie die zwischen Mensch und Individuum oder z. B. zwischen Christ und Pastor; Act 20, 28; 1 Ko 12, 12 ff. V. 27 ff.; Rö 12, 3 ff. Alles, was in der Gemeinde vorhanden ist an Gaben und Kräften zum Zweck ihrer Erhaltung und Erbauung, ist ebenso Wirkung dieses in ihr vorhandenen, nicht außerordentlich nur den einen oder andern überkommenden Geistes, wie der Glaube und das Leben der Gemeinde selbst. Wo der Geist in solcher Weise wirkt, findet eine *φανέρωσις τοῦ πνεύματος* statt, sich darlegend in *διαιρέσεις χαρισμάτων*, deren eine ganze Reihe aufgezählt wird 1 Ko 12, 4—10; 14, 2. 12. 14 ff.; Hbr 2, 4. Für alle ordentlichen und bleibenden, wie für alle außerordentlichen und zeitweiligen Bedürfnisse hat die neutestamentliche Gemeinde an dem in ihr gegenwärtigen Geiste, durch den sie ist, was sie ist, die Gewähr des Besitzes bezw. der Erlangung der jederzeit erforderlichen Kräfte, deren Erweckung — 2 Ti 1, 6 — nur von dem Glaubensverhalten zu der göttlichen Heilsgegenwart abhängig ist, 1 Ko 12, 31; 14, 1. Daher auch der Geist die erforderlichen Weisungen giebt Act 11, 12. 15; 13, 2. 9. 52; 4, 31; 15, 28 u. a. So ist es nicht apostolische Prärogative, sondern es ist die Art des Evangeliums, daß es sich bewähre *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως* 1 Ko 2, 4 —

vgl. Jo 16, 8. Indem aber der Geist sich in dem Wirken der einzelnen Person kundgiebt, liegt es nahe, von solcher Wirksamkeit so zu reden wie 1 Jo 4, 1. 2, denn jedes Offenbarwerden des Geistes erscheint als ein individualisiertes Pneuma, 1 Ko 14, 13. 32, weshalb auch der Geist der sieben Gemeinden, welche die Gesamtgemeinde oder die Kirche Gottes repräsentieren, in der Siebenzahl sich darstellt Apk 1, 4; 4, 5; 5, 6, während er 22, 17 neben der einen Kirche als einer erscheint.

Dies sind die Aussagen des NT vom Geiste Gottes. Die Aussage Jo 4, 24: „Gott ist Geist" besagt nur, daß er über der sinnlichen Vermittelung und Beschränktheit des Daseins erhaben nicht für ewig gebunden ist an Zion und Jerusalem, um gefunden zu werden von denen, die zu ihm beten, bezieht sich also in erster Linie auf die Existenzweise, vgl. Act 7, 48; 17, 24 f.; 1 Kg 8, 27; Jes 66, 1, ohne auszuschließen was z. B. Jes 31, 3; Ps 56, 5 u. a. aussagen, und leitet nur die neutestamentliche Folgerung von der Anbetung „in Geist und Wahrheit" gegenüber der σκιά ein, womit sie **tacite novi foederis suavitatem innuit** (Bengel).

Aber was ist nun eigentlich „Geist Gottes", „heiliger Geist"? Er ist nach Paulus 1 Ko 2, 11 das Innerste Gottes, wie des Menschen Geist sein Innerstes ist. Wo darum der Geist ist und wirkt, da ist und wirkt auch Gott nach seinem innersten Wesen, und da das Wesen Gottes die Liebe ist, in der er alles, was er ist, uns zu gute sein will, so ist die „Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen durch den Geist" Rö 5, 5. Diese Ausgießung des Geistes ist erfolgt in Jerusalem, Act 2, 16 ff., nachdem die Sünde der Welt gesühnt war. Christus ist es, der ihn gegeben, denn er ist bleibend der Mittler zwischen Gott und Welt. Er vermittelt und giebt uns, was Gott für uns ist, und dies hat er gethan in der Ausgießung des hl. Geistes, mit welcher eine neue Weltgegenwart Gottes eingetreten ist, indem er nunmehr in der sündigen Welt gegenwärtig und wirksam ist als der Gott ihres Heiles. Die erste Erfahrung dieser nunmehr eingetretenen neuen Weltgegenwart Gottes oder seiner Heilsgegenwart, ihrer Bedeutung und Wirkung machen naturgemäß diejenigen, die an Jesum glauben, der in Jerusalem versammelte Kreis der Jünger und Jüngerinnen Jesu, Act 2, 1 vgl. m. 1, 14 ff.; 2, 17. Ihnen ist diese Erfahrung der neuen Gottesnähe eine Versiegelung ihres Glaubens, durch welche sie sich nun wissen als Kinder Gottes, bei Gott in Gnaden, deren Leben in Kraft der erlösenden Liebe vom Verderben errettet ist, Rö 5, 5; 8, 14 ff.; Ga 4, 6; Eph 1, 13; 4, 30; 1 Jo 3, 1. 2. Ihr Leben ist ihnen neu geschenkt, denn es ist vom Verderben errettet; damit sind sie wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung und zu neuer Bethätigung in einem auf Gott und Welt gerichteten neuen Verhalten, wie es durch diese Selbstbeziehung Gottes zu ihnen in seiner neuen Heilsgegenwart bedingt ist, Rö 6, 3; 8, 2. 4. 14 ff.; Eph 2, 18. 22; 3, 6; Ga 3, 2; 5, 16; 1 Pt 1, 3. Die Ausrüstung der Apostel für ihren Beruf Lc 24, 49; Act 1, 4 ff. ist nur Konsequenz, nicht Inhalt dieser Erfahrung.

So sind diese Jünger und Jüngerinnen Jesu die Gemeinde Gottes geworden, die mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo Gemeinschaft hat, und an dieser Gemeinde hat die neue Weltgegenwart Gottes, seine Heilsgegenwart ihre feste Stätte in der Welt gewonnen, von der aus sie sich durch den Dienst der Gemeinde der Welt bezeugt und auf sie wirkt. Daher ist die neutestamentliche Gemeinde der wirkliche Tempel Gottes oder das Haus Gottes in der Welt, indem in ihr dasjenige gegenwärtige Wirklichkeit gewonnen hat, was der Tempel des Alten Bundes symbolisierte und weissagte 1 Ko 3, 16; 2 Ko 6, 16; Eph 2, 19. 22; Hbr 3, 6; 1 Pt 2, 5.

Der Eintritt der neuen Weltgegenwart des Heiles Gottes im heiligen Geiste erfolgt im Zusammenhange der bisherigen Geschichte und zugleich im Unterschiede von derselben vom Orte Gottes, vom Himmel her. Seitdem sie aber eingetreten ist, kann die Teilhaberschaft an ihr, die Heilsgenossenschaft nicht wieder unmittelbar von jenseits her neu begründet werden, ohne damit die Thatsache des geschehenen Eintritts der Heilsgegenwart zu verneinen. Nur einmal noch erfolgt in der Geschichte der Urkirche eine unmittelbare, nicht durch menschlichen Dienst vermittelte Zueignung des Heiles Act 10, 44 f. Dies aber geschieht zu besonderem Zweck, um nämlich die aus Israel gesammelte Gemeinde zu belehren, daß kein Grund vorhanden sei, den ἔθνη, so wie sie sind, das Heil und die Heilsgemeinschaft zu versagen. Auf der anderen Seite bestätigt dem gegenüber Act 8, 14—17 das Wort des Herrn Jo 4, 22 und bindet die Samariter an die Heilsgemeinde aus Israel, — beides also um die Einheit und Gemeinschaft der Gemeinde Gottes zu wahren, von der aus nun die ganze Welt das Heil empfangen soll. Alle Heilszueignung erfolgt nun im Wege der Geschichte von Mensch zu Mensch in Kraft des heiligen Geistes. Darauf beruht die Bedeutung der Kirche für die Welt, so lange sie Kirche, Gemeinde Gottes ist. Dem-

gemäß vollziehen Menschen die Bezeugung des Heiles in Kraft des Geistes durchs Wort, vermitteln Menschen die Zueignung des Heiles durch die Taufe in Kraft desselben Geistes (AG 22, 16; 1 Ko 6, 11; Eph. 5, 26; Tit 3, 5) und ebenso die stete Erhaltung und Kräftigung des Heilslebens durch die Darreichung des heiligen Abendmahles (1 Ko 10, 16. 17; 14, 23 ff.). Wort und Sakrament sind Bezeugung und Darbietung der Heilsgegen- 5 wart Gottes, welche ihre Stätte und Erscheinung hat in der Gemeinde. Die Gemeinde verwaltet die Gnadenmittel für die Welt und für sich selbst und hat den Geist für sich und für die Welt AG 13, 2 f.; 1 Ti 4, 14; 2 Ti 1, 6; 1 Ti 5, 22; 1 Th 5, 19, und alle Heilszueignung erfolgt von Mensch zu Mensch nicht in Kraft des Menschengeistes, sondern in Kraft des heiligen Geistes Gottes. 10

Mit dieser Stellung und Aufgabe der Gemeinde als der Stätte der Heilsgegenwart Gottes auf Erden oder des κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι Eph 2, 22 hängt es zusammen, daß derselbe Geist, welcher sie dazu macht, sie auch ausrüstet für ihren Beruf, worüber s. d. A. „Geistesgaben" unten S. 460.

Müssen wir auf der anderen Seite sagen, daß der heilige Geist ebenso das eigentliche 15 innerste Wesen Gottes ist, wie des Menschen Geist des Menschen innerstes Wesen, so daß also im heiligen Geiste die Heilsgegenwart Gottes in der Welt vorhanden ist, so nötigt auf der anderen Seite die Erfahrung des Christen, zwischen dem heiligen Geiste und dem, der unser Gott und Herr ist, zu unterscheiden. Es ist Gott, der in uns wohnt, und es ist Christus, der in uns wohnt Jo 14, 23; Rö 8, 9, aber dieses Wohnen geschieht im 20 heiligen Geiste. In demselben und durch denselben, den Christus uns giebt, in dem Geiste Christi, seines Sohnes, steht Gott in seinem innersten Wesen, in seinem Liebeswillen und seiner Lebenskraft in wirksamer Verbindung mit uns; andererseits nahen wir Gott durch denselben heiligen Geist und stehen durch ihn in Gemeinschaft mit Gott Rö 5, 5; 8, 15; Ga 4, 4—6. So ergiebt sich neben der Einheit dieses Geistes der Erlösung mit Gott 25 und Christus auf der anderen Seite seine Unterschiedenheit vom Vater und von Christus, indem er es ist, der zugleich als der in uns wirkende unsere Gemeinschaft mit Gott, unser Verhalten zu Gott zu stande bringt.

Hier liegt der Grund des Bekenntnisses der Heilsgemeinde von und zu dem dreieinigen Gott, worin sie alles zusammenfaßt, was sie an ihm hat, was sie sich fort und fort im 30 Glauben vergegenwärtigt und was sie von ihm für die Welt weiß und bezeugt. Vater und Sohn oder Christus sind nicht etwa nur andere Namen oder frühere Erscheinungsformen oder Offenbarungsweisen des jetzt in seinem Geiste bei uns wohnenden und wirkenden Gottes, sondern wie der Ratschluß der Erlösung von ihrer Beschaffung und wie Ratschluß und Beschaffung der Erlösung von ihrer Zueignung unterschieden sind, 35 so ist der Vater vom Sohne und sind beide vom heiligen Geiste unterschieden. Wie aber die Verheißung der Erlösung eine Bethätigung der Liebe Gottes, wie der Mittler der Erlösung gottheitlichen Wesens ist, und wie ebenso der Geist der Heilszueignung uns das Innerste Gottes erleben läßt, so ist es immer ein und dasselbe gottheitliche Wesen, welches sich in der Erhaltung der Welt für die Erlösung, in der Verheißung und 40 ihrer Erfüllung, sowie in ihrer Zueignung und Auswirkung an der Welt in allen ihren Stadien bethätigt. Darum kann jene Unterschiedenheit die Einheit und die Einheit die Unterschiedenheit nicht ausschließen, sondern muß sie einschließen, ob wir es nun begreifen oder nicht, und die Gemeinde, welche in und von dem Heile lebt, kann nicht anders als ihr Heilsbewußtsein aussprechen in der Form des Glaubens an den Vater, den Sohn und 45 den heiligen Geist oder an den dreieinigen Gott.

In der kirchlichen Lehrentwickelung ist man früh stehen geblieben bei dem trinitarischen Dogma, ohne dessen Entstehung aus der Erfahrung vom heiligen Geiste und seine Abzweckung auf diese Erfahrung in Betracht zu ziehen. Daher finden wir frühe schon im Streit gegen die Montanisten wie gegen die Monarchianer bloße Formeln, die sich auf 50 das innergöttliche Verhältnis beziehen, deren Feststellung erst im 4. Jahrhundert bezw. mit Einfügung des filioque in das Konstantinopolitanum erst auf der Synode von Toledo im Jahre 589 zum Abschluß kam. Man blieb wesentlich — auch im Montanismus — auf alttestamentlichem Standpunkte stehen, indem man den Geist als Prinzip aller Gnadengaben, speziell der Lehre, der Offenbarung faßte, nicht aber als Prinzip und Kraft des 55 Glaubenslebens der Gemeinde. S. darüber den A. Trinität. Dabei verblieb es auch in der reformatorischen und nachreformatorischen Theologie, nur daß im Zusammenhange mit der apostolischen Geistbegabung auch die Wirksamkeit des Geistes in unseren Herzen stärker betont wurde, ohne daß diese apostolische Begabung als Besonderung des in der Gemeinde Gottes wohnenden Geistes erkannt wurde. Ritschl schreibt der Vernachlässigung 60

der Lehre vom heiligen Geiste zu, „daß man entweder des Gebrauchs der Vorstellung überhaupt sich enthält, oder eine Art unwiderstehlicher Naturkraft darunter versteht, welche den regelmäßigen Verlauf der Erkenntnis und die gesetzmäßige Übung des Willens durchkreuzt". Wenn er selbst nun aber sagt: „der Geist Gottes ist die Erkenntnis, welche Gott von sich selbst, also von seinem Selbstzweck hat", so trägt er damit einen durchaus modernen Begriff in ein Wort ein, welches davon so weit wie möglich entfernt ist. Der Geist hat Erkenntnis und wirkt Erkenntnis, ist aber nicht Erkenntnis. Diese Bestimmung dient auch nur dazu, die Formel von dem Hervorgehen des Geistes aus Gott mit einem dem System entsprechenden Inhalte zu erfüllen, indem er sagt: „liebt Gott in seinem Sohne ewig die demselben gleichartige Gemeinde, d. h. ist sie eo ipso ewig Objekt seines Liebeswillens, so will auch Gott ewig seinen Geist als den heiligen Geist in der Gemeinde des Gottesreiches. In der Form dieser ewigen Willensbestimmung geht der Geist Gottes aus Gott hervor, indem er eben bestimmt ist, in die Gemeinde der vollen Gotteserkenntnis einzugehen" (Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl. 3, 444; vgl. S. 571 f.). Der Geist hat aber nicht bloß Erkenntnis und wirkt nicht sie allein, sondern er ist Leben und wirkt Leben, aber nicht dadurch, daß er als Kraft in uns eingeht, seis, daß der Mensch bis dahin als geistlos vorgestellt wird (J. T. Beck), oder daß er sich zusammenschließen soll mit dem Menschengeist, dem göttlichen Prinzip seines Lebens. Es ist dies eine aus der bildlichen Ausdrucksweise der heil. Schrift von der „Ausgießung" des heiligen Geistes hervorgegangene Auffassung. Geist wirkt auf Geist, Gottes und Christi Geist auf unseren Geist, wirkt dadurch in unserem Geist den Glauben, stärkt im Glauben, giebt Mut und Kraft zum Glauben und zum Lieben, indem er uns die Liebe Gottes bezeugt, unsere Erlösung uns bestätigt, und zum Glauben verpflichtet, und hilft beten und hoffen. So findet eine *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* (2 Ko 13, 13) mit uns statt, die nicht eine Natureinheit oder Naturgemeinschaft ist, sondern ebenso hoch darüber steht, wie der Geist über der Natur. In dieser Gemeinschaft des Geistes mit uns haben wir das Leben, sind wir gerettet, haben den Herrn unseren Heiland und haben den Vater, weil wir den Geist haben. **Cremer.**

Geist des Menschen, im biblischen Sinne. — Litteratur: Roos, Fundamenta psychol. scr. 1769, cp. II; Olshausen, De naturae hum. trichotomia N. T. scriptoribus recepta, 1825 (opuscula theol. 1834, p. 143 sq.); Beck, Die Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, I, 201 ff.; ders., Umriß der biblischen Seelenehre, II, § 10 ff.; Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I, 17 ff.; ders., Schriftbeweis, 2. Aufl. S. 71 ff.; Delitzsch, System der biblischen Psychol., 2. Aufl. S. 71 ff.; Chr. H. Zeller, Kurze Seelenlehre, gegründet auf Schrift und Erfahrung, Calw 1850, S. 68; Auberlen, A. Geist in PRE[1], sowie in seiner Schrift: die göttliche Offenbarung, II, 25 ff.; von Rudloff, Die Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung, 2. Aufl. 1863, S. 44 ff.; Zöckler, Theol. naturalis I, 748 ff.; Krumm, De notionibus psychologicis Paulinis 1858; Ackermann, Beitr. zur theol. Würdigung und Abwägung der Begriffe *πνεῦμα, νοῦς* und Geist, in ThStK 1839, H. 4. (Fürst zu Solms-Lich), Die bibl. Bedeutung des Wortes Geist, Gießen 1862; von Zezschwitz, Prof.-Gräc. u. bibl. Sprachgeist S. 33 ff.; Holsten, Zum Evangelium des Paulus u. Petrus, 1868, S. 365 ff.; Lüdemann, Die Anthropologie des Ap. Paulus 1872, S. 51 ff., 79 ff. 127 ff.; Pfleiderer, Der Paulinismus, 2. Aufl. 1890; Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebr. 1878; Gloël, Der heil. Geist in der Heilsverkünd. des Paulus 1888; Baumstark, Christl. Apologetik auf anthropolog. Grundlage, II, 1879; Dickson, St. Pauls use of the terms flesh and spirit 1883; Westphal, Chair et esprit 1885; Cremer, Wörterb. 8. Aufl. Die Lehr- und Handbücher der bibl. Theol. von Oehler, H. Schultz, Hahn, Schmid, Baur, Weiß, Holtzmann.

Den Begriff des menschlichen Geistes verdanken wir wie den des Geistes überhaupt der heil. Schrift resp. der Religion der Offenbarung. Allerdings bezeichnet *πνεῦμα* in der Profangräzität ebenso wie das biblische רוּחַ nicht bloß den Hauch, den Atem als die Erscheinung und Bedingung des Lebens, sondern auch das Leben selbst, s. z. s. die Lebenssubstanz, im Gegensatze zu *σῶμα*, Eurip. Suppl. 533: *ἀπῆλθε πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν*, also wie sonst *ψυχή* gebraucht wird, nur mit dem Unterschiede, daß bei *ψυχή* die Vorstellung unabtrennbar ist von dem Gedanken an die individuelle Besonderung des Lebens, cf. Aristot. de mund. 4: *λέγεται . . πνεῦμα ἡ ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία*. Aber über diese rein physiologische Bedeutung von *πνεῦμα* geht der Sprachgebrauch so wenig hinaus, daß abgesehen von dieser Berührung das Wort nie, auch nicht einmal als seltenes Synonymum von *ψυχή* erscheint. Dagegen ist es der Schrift eigentümlich, von *πνεῦμα* bezw. רוּחַ im psychologischen Sinne zu reden als einem Moment des menschlichen Wesens,

insbesondere seines Personenlebens, und zwar neben נֶפֶשׁ, *ψυχή*, wobei wir noch absehen von der Frage, ob die נֶפֶשׁ selbst unter einem gewissen Gesichtspunkte רוּחַ genannt werde, oder ob נֶפֶשׁ und רוּחַ als verschiedene Momente des menschlichen Wesens betrachtet werden. Ähnlich wird zwar im Lateinischen spiritus neben animus gebraucht, jedoch entfernt nicht in demselben Maße und ohne nachweisbaren Einfluß auf den Sprachgebrauch und die psychologischen Vorstellungen. Hinsichtlich der germanischen Sprachen begründen K. von Raumers Bemerkungen „über Geist und Seele nach dem Grundbegriff ihrer germanischen Benennungen" (bei Delitzsch, Bibl. Psychologie, 2. Aufl., S. 119 f.) die Annahme, daß wir auch unser deutsches „Geist" erst dem Christentum — also der biblischen Sprache verdanken. Im Christentum aber, bezw. auf dem Boden der Offenbarungsreligion, im Leben und Denken des heilsgeschichtlichen Volkes entstammt die betreffende Vorstellung, worauf auch v. Zezschwitz, Profangräz. u. bibl. Sprachgeist S. 34 f. hinweist, religiösem Grunde und hängt unauflöslich zusammen mit der Vorstellung oder der Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch bezw. mit dem, was die Schrift vom Geiste Gottes weiß und sagt.

Schon wo sie vom Geiste des Menschen in der allgemeinsten Bedeutung = Lebensodem, Leben redet, wie Hi 10, 12; 17, 1; Ps 32, 6; Sach 12, 1; Ez 37, 8, und Menschen und Tieren gleicherweise oder den gleichen Geist zuschreibt, wie Kohelet 3, 19 ff. vgl. Gen 6, 17; 7, 15. 22; Ps 104, 30; Jes 42, 5, geschieht dies unter der Vorstellung, daß dieser Lebensgeist, welcher die Existenz der Kreatur bedingt, von Gott stammt und die Kreatur an Gott bindet, vgl. Ps 104, 29; Hi 12, 10; 33, 4; 34, 14. Gott ist ein Gott der Geister alles Fleisches, Nu 16, 22; 27, 16, für die Menschen *ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων* im Unterschiede von *οἱ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες*, Hbr 12, 9. Wo Leben ist, da ist Geist und der Geist weist auf Gott zurück, denn er ist Gottes Zeichen und Gottes Eigen. Dies ist die Grundvoraussetzung alttestamentlicher Gotteserkenntnis. Darum ist der Geist der Kreatur das von Gott stammende, auf ihn zurückweisende Lebensprinzip derselben, Ez 37, 5. 9. 10; 1, 20 f.; 10, 17; Hi 34, 14 f.; Apk 11, 11; vgl. Lc 8, 55; Ja 2, 26; Hab 2, 19; Apk 13, 15; und als solches der Punkt, wo Gott und die Kreatur sich berühren.

Von hier aus wird verständlich, wie und was die Schrift vom Geiste des Menschen redet. Zunächst begreift es sich, daß נֶפֶשׁ und רוּחַ in einem gewissen Umfange als Synonyma erscheinen, nämlich so lange רוּחַ nichts anderes bezeichnet als in Anschluß an die Bedeutung Lebensodem die Innerlichkeit des Menschen, das was in ihm lebt und wodurch er lebt, wie ja auch beide Wörter ihren Grundbegriffen nach ebenso nah zusammenliegen wie *πνεῦμα* und *ψυχή*, beide eigentlich = Hauch, Atem. (Vgl. Ps 77, 4: *ὠλιγοψύχησε τὸ πνεῦμά μου*. Ri 15, 19: *ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ ἀνέψυξεν* nach Cod. A). In einer Reihe von Stellen können beide Begriffe ohne weiteres mit einander vertauscht werden, wie Gen 45, 27 vgl. mit Ps 119, 175; 1 Sa 30, 12 mit 1 Kg 17, 21 f.; Ps 23, 3; Ps 146, 4 mit Gen 35, 18; Ps 77, 4 mit Ps 107, 5; Ps 31, 6 mit 2 Sa 4, 9; Ez 37, 8 mit Akt 20, 10 (Lc 17, 11. 14 vgl. mit Nu 16, 22; 27, 16 gehören nicht hierher). Zwischen beiden Bezeichnungen besteht hier nur der Unterschied, den die Formeln נֶפֶשׁ חַיָּה Gen 1, 30 und רוּחַ חַיִּים Gen 6, 10 an die Hand geben und dem 1 Ko 15, 45 die Unterscheidung *ψυχὴ ζῶσα* und *πνεῦμα ζωοποιοῦν* entspricht, wo *ζῶσα* und *ζωοποιοῦν* nicht als zufällige, sondern als wesentliche Bestimmtheiten von *ψυχή* und *πν.* angesehen sein wollen. Hofmann formuliert (Schriftbeweis I, 295) diesen Unterschied so: Geist sei Benennung des Lebensodems als des wirkenden, Seele als des seienden, m. a. W. רוּחַ und נֶפֶשׁ unterscheiden sich nicht anders als wie der Atem, sofern er Bedingung und sofern er Erscheinung des Lebens ist, bezw. in Anwendung auf die Innerlichkeit des Menschen, sofern dieselbe Ursache und zugleich Wesen seines Lebens ist. Es sind bis jetzt nur verschiedene Gesichtspunkte, unter denen diese Innerlichkeit Geist oder Seele genannt wird, oder vielmehr von denen diese verschiedene Benennung sich herschreibt. Denn man kann nicht sagen, daß überall der Wahl des einen oder anderen Ausdrucks die Absicht zu Grunde liege, den einen oder anderen Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen, oder auch nur das deutliche Bewußtsein dieser Verschiedenheit, da es in vielen Fällen unerheblich ist, welche Bezeichnung verwendet wird.

Andererseits aber, wenn überhaupt noch ein Bewußtsein dieses Unterschiedes im Sprachgebrauch vorhanden ist, so läßt sich erwarten, daß es eine gewisse Grenze geben wird, über welche hinaus beide Ausdrücke nicht unterschiedslos gebraucht oder für einander eingesetzt werden können. Diese Grenze ist nun thatsächlich vorhanden und ist so scharf und deutlich, so wenig fließend, daß man unwillkürlich zu der Frage gedrängt wird, ob

es auch hier nur verschiedene Gesichtspunkte seien (Wendt), unter denen ein und dasselbe Subjekt, die Seele, bald als רוּחַ, bald als נֶפֶשׁ in Betracht komme, oder ob nicht vielmehr Geist und Seele selbst von einander unterschieden werden müssen. Die Grenze ergiebt sich aus folgenden Beobachtungen. Das Sterben wird zwar sowohl als ein Aufgeben des *πνεῦμα*, wie als ein Darangeben der *ψυχή* bezeichnet, aber es wird nie vom Geiste gesagt, er sterbe, werde getötet, gehe zu Grunde, wie dies von der Seele geschieht. Ri 16, 30; Nu 31, 19; Mt 10, 28; Mc 3, 4. Zwar entspricht dem *σώζειν τὴν ψυχήν* als Gegensatz des *ἀπολέσαι* ein *τὸ πνεῦμα σώζειν* 1 Ko 5, 5, aber es liegt auf der Hand, daß z. B. Lc 17, 33 und Parall. nicht der letztere Ausdruck statt des ersteren gesetzt werden könnte. Ebenso ist es nicht völlig dasselbe, ob es heißt *παραδιδόναι τὸ πνεῦμα* Jo 19, 30 oder *τὴν ψυχήν* Akt 15, 26. Es würde schwerlich Jo 10, 11 *τὸ πνεῦμα τιθέναι ὑπέρ τινος* stehen können; unmöglich wäre Mt 20, 28 *τὸ πνεῦμα δοῦναι λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. Ferner während in den Beziehungen des Empfindungs- und Trieblebens *πν.* und *ψ.* mannigfach synonym gebraucht werden — vgl. Mt 11, 29; 1 Ko 16, 18; Lc 1, 47; Jo 12, 27; 13, 21; Jes 19, 3; Ex 6, 9; Nu 21, 4. 5; Ri 16, 16 —, kommt als das Subjekt des Wollens und Begehrens, der Zu- und Abneigung, des Gefallens und Mißfallens nur die Seele vor (vgl. Jes 26, 8; Hi 23, 13; Prov 21, 10; Mi 7, 1; Dt 12, 20; 14, 26; 1 Sa 2, 16; Ps 42, 3; 63, 2 u. a.). Obwohl der Geist den Willensäußerungen nicht fremd ist, — vgl. Akt 19, 21; Mt 26, 11; Ps 51, 14; Ex 35, 21, sowie die Redensart הֵעִיר אֶת־רוּחַ פ׳ 1 Chr 5, 26; 2 Chr 21, 16; 36, 22; Esr 1, 1 u. a., — ist er doch nie Subjekt derselben. Dagegen ist der Geist wie die Seele nicht bloß die Stätte der Gedankenwelt, sondern das Subjekt des Erkennens, des Selbstbewußtseins, vgl. Hi 7, 21; Ps 139, 14; Prov 19, 2; 1 Sa 20, 4; 1 Chr 28, 12; Ps 77, 7; 1 Ko 2, 11. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß Bewußtsein, Erkennen, Wollen für gewöhnlich vom Herzen als dem Organ dafür ausgesagt wird. Seele und Geist kommen vorwiegend nur in Betracht, soweit es sich um die Innerlichkeit, also um die verborgene Stätte handelt, der diese Funktionen und Vorgänge angehören und wo auf diese Innerlichkeit aus irgend welchem Grunde Gewicht gelegt wird. Beide Ausdrücke bezeichnen darum in diesem Falle dasselbe, nämlich wie in dem zuerst erwähnten Falle nichts weiter als die Innerlichkeit, die Innenseite des Menschen. Nur die bezüglich des Wollens und Begehrens beobachtete Verschiedenheit des Sprachgebrauchs hängt noch mit einem anderen Unterschiede im Gebrauche von נֶפֶשׁ und לֵב zusammen. Es wird nämlich das unmittelbare, einem Naturtriebe ähnlich auftretende Verlangen, אַוָּה, תַּאֲוָה, *ἐπιθυμία*, der Seele zugeschrieben, dagegen das bewußt und mit bewußtem Willen geäußerte oder gehegte Verlangen, reflektierter Wille und Entschluß dem Herzen. Durch diese Beschränkung erhält die Verschiedenheit in dem bezüglichen Gebrauch von Seele und Geist erst ihre besondere Bedeutung. — Ein weiterer Unterschied im Sprachgebrauch könnte darin erscheinen, daß die Gestorbenen als Geister bezeichnet werden, Lc 24, 37. 39; Akt 23, 8 f.; Hbr 12, 23; 1 Pt 3, 19, wogegen wohl von Seelen der Gestorbenen die Rede ist, sie selbst aber nicht wie die Lebenden Seelen genannt werden (mit Ausnahme des rätselhaften Sprachgebrauchs in Le 19, 28; 21, 2; 22, 4; Nu 5, 2; 9, 6. 10, welcher bisher noch nicht genügend erklärt ist, auch durch das scheinbar vollständigere נֶפֶשׁ מֵת Nu 6, 6 sich kaum erklären läßt, vgl. Apk 6, 9. Man wird eine Breviloquenz annehmen müssen, sofern gewisse Handlungen — Le 19, 28 — oder Vorkommnisse, wie die betr. Verunreinigung an einem Menschen — den Tod voraussetzen). Denn die Seele als solche überdauert zwar den Tod, *ψυχὴ ζῶσα* aber oder *ψυχή* allein bezeichnet als term. techn. stets das Einzelwesen in seiner stofflichen Organisation oder in seinem diesseitigen Dasein, nie in seinem durch den Tod herbeigeführten Zustand. So scheint sich der eigentümliche Unterschied zu ergeben, daß die Lebenden Seelen, die Gestorbenen Geister genannt werden. Allein das letztere hat mit dem Verhältnis von Geist und Seele oder mit dem Worte Geist in seiner psychologischen Bedeutung rein gar nichts zu thun, sondern bezieht sich auf die Existenzweise, die Erscheinungsform, vgl. Lc 24, 37. 39 mit Hbr 1, 7, 14. Dagegen, — und dies dürfte der wichtigste Unterschied des Sprachgebrauches sein — während נֶפֶשׁ, *ψυχή* zur Bezeichnung des Individuums, des Subjektes des Lebens dient, wird רוּחַ, *πνεῦμα* nie von dem Subjekte selbst gebraucht, ist nie Bezeichnung des Individuums als solchen. Geist als selbstständiges Subjekt ist stets ein anderer, als des Menschen Geist.

Allerdings hängt dieser letztere Sprachgebrauch mit dem schon bemerkten ursprünglichen Unterschiede zusammen, daß רוּחַ den Lebensodem als Bedingung, נֶפֶשׁ als Erscheinung des Lebens bezeichnet. Aber zur Erklärung dieser und der übrigen Eigentümlichkeiten des Sprachgebrauches genügt es offenbar nicht, sich die verschiedenen Gesichtspunkte gegen-

wärtig zu halten, unter denen die Innerlichkeit des Menschen bald als Geist, bald als Seele bezeichnet wird. Man wird von jenem ursprünglichen Verhältnis der beiden Bezeichnungen noch einen Schritt weiter gehen müssen. Verhalten sich nämlich Geist und Seele wie Lebensprinzip und Leben, so ist es möglich, sie beide nicht bloß begrifflich, sondern sachlich so zu unterscheiden, daß der Geist das Prinzip der Seele, das dem Einzelleben immanente, aber nicht mit ihm identische göttliche Lebensprinzip ist, die Seele das Subjekt, das Herz Centralstätte und Organ des Lebens. Gerade dieses aber müssen wir als die eigentlich biblische Vorstellung bezeichnen. Geist ist zwar auf keinen Fall etwas besonderes neben der Seele im Menschen. Nirgend finden wir den Gedanken eines, wenn auch noch so eng gedachten Nebeneinander oder einer Zusammengehörigkeit von Seele und Geist in der Art von Seele und Leib, als wenn Leib und Geist die beiden Pole wären, zwischen denen die Seele ihr Wesen hätte. Seele und Geist können nicht wie Seele und Leib von einander geschieden werden, aber sie können von einander unterschieden werden, und wenn sie unterschieden werden, dann ist der Geist das Prinzip der Seele. Die Seele trägt den Geist in sich als Teil ihrer selbst, ihr selbst angehörig, und kann Geist genannt werden nach dem allgemein giltigen Satze a potiori fit denominatio und in Anbetracht ihrer Bedeutung für das leibliche Leben. Sie ist aber nicht ihr eigenes Prinzip, sondern sie trägt ihr Lebensprinzip nur in sich, ohne sich mit demselben zu decken. Darum kann von ihr ausgesagt werden, was von dem Geiste als dem von Gott stammenden, stets göttliche Art in sich tragenden Lebensprinzip nicht gesagt werden kann, z. B. sündigen, sterben.

Diese Unterscheidung zwischen Seele und Geist ist aber viel zu bedeutsam, zu inhaltreich und zu folgenreich, als daß sie einfaches Ergebnis der begrifflichen Verschiedenheit sein könnte. Wir haben zu fragen, ob irgend welche Veranlassung dazu vorlag.

Solche Veranlassung, ja Nötigung lag aber wirklich vor und drängte sich dem in der hl. Schrift bezeugten religiösen Bewußtsein geradezu unabweisbar auf. Nicht als wenn die göttliche Offenbarung Aufschluß gegeben hätte über das Wesen des Menschen, sondern dasjenige religiöse Bewußtsein, mit welchem die Offenbarung rechnet, sieht sich zu einer solchen Unterscheidung zwischen Seele und Geist gedrängt. Es ist bemerkenswert, daß wir auch auf außerbiblischem Boden, z. B. bei Plato, den Versuch finden, der offenbar einem nicht bloß intellektuellen Bedürfnisse entspricht, in der Seele zwischen einem niederen und höheren, sterblichen und unsterblichen, vernünftigen und unvernünftigen Teile zu unterscheiden (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II, 1, 713 ff.). Auf dem Boden der Offenbarungsreligion oder richtiger im Gebiete des heilsgeschichtlichen Lebens nötigte die Gottes- und Sündenerkenntnis, der klare und entschiedene, lebensvolle Schöpfungsbegriff mit seinen sittlichen Konsequenzen zur Unterscheidung zwischen der gegenwärtigen Wirklichkeit des Lebens und seiner ursprünglichen gottgewirkten Art und Anlage oder zu der Unterscheidung des thatsächlichen Bestandes und seines göttlichen Prinzips. Hiermit ist aber eine sachliche Unterscheidung zwischen Geist und Seele gegeben, oder richtiger gefunden. Denn der Unterschied besteht auch abgesehen von der Sünde, nur daß die Sünde ihn zur Differenz, ja zum teilweisen Antagonismus steigert, unter Umständen auch seine Erkenntnis hindert. Daß aber diese Unterscheidung wirklich dem oben beschriebenen Sprachgebrauche zu Grunde liegt, bestätigt sich, wenn man die Bedeutung des Geistes für den Menschen und das Verhältnis des menschlichen Geistes zum Geiste Gottes ins Auge faßt.

Geist ist zwar überall, wo Leben ist, in jedem Einzelwesen, נֶפֶשׁ, Menschen und Tieren, und dieser Geist ist Geist Gottes. Denn es ist eine die ganze Schrift beherrschende Voraussetzung, daß der Geist als das die Kreatur belebende Prinzip Gottes ist und Gotte wesentlich und in ursprünglicher Weise eignet. Der Mensch aber ist etwas besonderes und steht einzigartig da unter allen lebenden Wesen, Gen 1, 26 ff.; 2, 19. 20 (wie denn auch der Gebrauch von נֶפֶשׁ Gen 1, 24; 2, 7; 9, 10. 16; Le 17, 10—15 von Menschen und Tieren sich bald scheint auf den Menschen beschränkt zu haben, vgl. namentlich 1 Chr 5, 21 m. Gen 46, 15; Ex 1, 5). Demgemäß eignet ihm auch Geist in besonderer Weise (vgl. Kohel 3, 19—21). Der Bericht von seiner Schöpfung Gen 2, 7 verhält sich zu dieser Erkenntnis wie die Geburtsgeschichte Jesu zu der anderswoher feststehenden Erkenntnis des gottheitlichen Wesens Christi. Auf dem Grunde der Erkenntnis von der Einzigartigkeit des Menschen versteht und begreift sich der notwendig einzigartige Hergang seiner Entstehung. Nicht daß der Mensch נֶפֶשׁ חַיָּה wird durch die Einhauchung der נִשְׁמַת חַיִּים, auch nicht daß er נְשָׁמָה hat resp. ist, soll dargethan werden, denn beides gilt ja auch von den Tieren, Gen 7, 22, — sondern wie er es wird und deshalb ist, in welcher Weise das göttliche Lebensprinzip des Geistes in ihm wirksam wird und ist, dies kennzeichnet die

Geschichte seiner Entstehung. רוח, נפש, נשמה sind sämtlich an und für sich nichts dem Menschen besonders eignendes. Daß aber diese Ausdrücke, nicht bloß רוח sondern auch נפש (vgl. 1 Chr 5, 21) und נשמה offenbar vorzugsweise vom Menschen gebraucht werden (vgl. namentlich Jos 11, 14), beruht darauf, daß ihm eigentümlich die Art ist, in welcher er dessen, was sie besagen, teilhaftig ist und sein soll, nämlich in besonderer einzigartiger Abhängigkeit von Gott und Verbindung mit Gott. Ihm muß der Geist Gottes, seines wie alles anderen Lebens Quell, so eignen, wie es seiner besonderen Stellung zur übrigen Kreatur einerseits, zu Gott andererseits entspricht, und dem entsprechend ist er ihm zu teil geworden. Für ihn ist der Geist Gottes Prinzip seines eigentümlichen Lebens nach seiner Zuständlichkeit und in seiner Bethätigung, wie dies namentlich aus der Heilsverheißung erhellt, sofern sie als Verheißung des Geistes auftritt und darin sich zuspitzt, Jes 44, 3; 59, 21; Ez 36, 27 vgl. Akt 1, 4. Thatsache und Art seines Lebens beruhen auf dem Geiste und der Art, wie er desselben teilhaftig ist. Bewußtsein und Wille gründen sich in ihm (s. oben) und insbesondere sind es die Bewegungen des auf Gott bezogenen Lebens, in denen der Geist sich thätig oder leidend verhält. Ps 34, 19; 51, 19; Jes 61, 3; Rö 1, 9 u. a. Im NT ist es namentlich Paulus, der mit dieser im AT vorliegenden Anschauung rechnet, in den übrigen neutestamentlichen Schriften z. B. 1 Pt 3, 4; 4, 6; Jo 4, 23; Lc 1, 47. 50; 2, 40 u. a. Mc 2, 50; 8, 12; Mt 5, 3; 26, 41. Paulus macht nur mit vollem Bewußtsein und Klarheit über die Tragweite Gebrauch von diesem Begriff, dessen Gebrauch bei den übrigen Schriftstellern mehr in instiktivem Anschluß an das AT erfolgt.

Von hier aus entstehen und lösen sich nun eine Reihe wichtiger Fragen. Zunächst die Frage, in welcher Weise Geist Gottes dem Menschen eignet, ob als Immanenz Gottes in ihm oder als geschaffener Geist? Es ist nicht zu leugnen, daß manches für die erste, von Hofmann, Weissagung und Erfüllung 1, 17 ff., vertretene, im Schriftbew. I, 292 ff. in etwas modifizierte Ansicht zu sprechen scheint. Außer dem von Hofmann angeführten Grunde, daß, was den Menschen leben mache רוח יהוה oder נשמת שדי heiße (Hi 33, 4; 32, 8), könnte vor allem noch geltend gemacht werden, daß der Geist der Heilsverheißung der Gottesgeist selbst ist und der Besitz desselben mit der Einwohnung Gottes zusammenfällt, Jo 14, 23; Rö 8, 9 ff. Wenn die messianische Geistesausgießung zwar nicht lediglich, aber in erster Linie wiederherstellen soll, was durch die Sünde zu Grunde gerichtet ist, so scheint es unabweisbar, die schöpferische Geistesausrüstung des Menschen in wesentlicher Gleichheit mit der messianischen Geistesausgießung als Einwohnung Gottes zu betrachten. Gerade aber diese Vergleichung läßt es unmöglich erscheinen, die von der Schöpfung herstammende Geistesausrüstung des Menschen als Einwohnung des Geistes Gottes selbst zu betrachten. Denn nie wird der heilige Geist des neuen Bundes als eigner Geist dessen bezeichnet oder auch nur betrachtet, der ihn empfangen hat und in dem er wohnt (Lüdemann), während der von der Schöpfung her dem Menschen eignende Geist als des Menschen eigener Geist angesehen und bezeichnet wird. Vielmehr wird in den paulinischen Schriften, in denen die psychologischen Begriffe eine so bedeutsame Stellung einnehmen und die psychologischen Grundanschauungen der hl. Schrift ihre eigentliche Verwertung und klarste Ausprägung finden, der den Gläubigen einwohnende heilige Geist geradezu unterschieden von ihrem eigenen Geiste, vgl. Rö 8, 16.

Wie wichtig diese Unterscheidung für unsere Frage ist, liegt nahe. Freilich ist die Ansicht aufgestellt worden, daß Paulus kein *πνεῦμα* des natürlichen Menschen kenne (Holsten, Weiß, Holtzmann) oder daß er zwar ein solches kenne, nicht aber als göttliches oder gottverwandtes (Lüdemann, Pfleiderer). In beiden Fällen würde die Frage nach dem Verhältnisse des menschlichen Geistes zum Geiste Gottes auf dem Grunde der Schrift nicht näher beantwortet werden können und wir würden uns bei den oben gewonnenen allgemeinen Umrissen begnügen müssen. Indes liegt die Sache anders. Die Ansicht Holstens hängt mit seiner unter dem A. „Fleisch" ob. S. 103, 16 ff. besprochenen dualistischen Auffassung des Gegensatzes von Fleisch und Geist als des Gegensatzes des endlichen und unendlichen zusammen. Wenn es so wäre, würden die Anstrengungen Holstens gerechtfertigt sein, die dann offenbar vorliegenden Inkonsequenzen, wo Paulus von einem menschlichen *πνεῦμα* redet, wie 1 Ko 2, 11; Rö 8, 16; 1 Ko 5, 3—5; Rö 1, 9; 1 Ko 16, 18; Ga 6, 18; 2 Ko 7, 1; 1 Ko 7, 34 u. a. durch gewaltsame Exegese zu beseitigen. Abgesehen aber von dem geradezu unbegreiflichen Resultate, daß dann „dem Paulus, was er *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* nennt, hier (nämlich 1 Ko 2, 17 ff.) zusammenfällt mit dem *πν. τοῦ κόσμου*, dieses aber zusammenfällt mit der *ψυχή*, dem Geist der Sinnlichkeit, der im *νοῦς* zum Bewußtsein wird, d. h. dem Gegensatze von *πν.*", und daß diese *ψυχή* nur *πν.* heiße,

weil sie unter den Begriff desselben als des abstrakten Gattungsbegriffes für alles nichtmaterielle falle, — so sind die Grundlagen dieser Anschauung sowohl was σάρξ als was πν. betr., durchaus hinfällig. Der Begriff des Unendlichen, den Holsten als wesentlichen Inhalt des Begriffes πν. statuiert, ist nur ein aus der Existenzweise abgeleiteter, wogegen der allgemeine biblische Grundbegriff auch bei P. der des göttlichen Lebensprinzipes ist. 5 Wo er von einem Geiste des Menschen redet, liegt kein Grund vor, in diesem „kein dem πν. Gottes wesensverwandtes" zu erblicken. Es fragt sich nur, wie sich das Verhältnis dieses menschlichen πν. zu dem Geiste Gottes bezw. dem πν. ἅγιον gestaltet, um Stellen wie 1 Ko 2, 14; 15, 45 zu begreifen. Lüdemann und Pfleiderer haben sich denn auch veranlaßt gesehen, formell die Ansicht Holstens aufzugeben und ein paulinisches πν. τοῦ 10 ἀνθρώπου anzuerkennen. Inhaltlich aber stellt sich die Auffassung nur scheinbar anders, keinenfalls klarer und annehmbarer, als bei Holsten, wenn Lüdemann dieses πν. zwar als substantielles Subjekt für den νοῦς neben der σάρξ faßt, nicht mit ψυχή zu verwechseln, aber in Wirklichkeit „eine so schlechthin bestimmbare, in verschiedener Weise affizierbare Substanz, daß wir uns nicht werden wundern können, wenn es unter dem Ein- 15 fluß einer stärkeren Substanz unserem Auge gleichsam entschwindet." Wo für eine solche unbestimmbare schlechthin bestimmbare und verschiedener Weise affizierbare Substanz Raum sein soll, wenn sie nicht mit irgend einem Vermögen des Menschen identisch gesetzt oder als eine bloße Beschaffenheit, nämlich als ursprüngliche absolute Indifferenz der Seele gefaßt werden soll, ist schlechterdings nicht abzusehen, und es bedarf kaum der Erinnerung 20 daran, daß nach L.s Ansicht Paulus eine Identität der Natur des ersten Menschen mit derjenigen seiner Descendenz lehre, sowie ein ursprüngliches und unmittelbares Okkupiertsein dieses πν. von der σάρξ, „welches Sachverhältnis Adam notwendigerweise durch Begehung der παράβασις konstatieren mußte", also eine anerschaffene Notwendigkeit der Sünde, um den Ungrund dieser Annahme zu kennzeichnen. Pfleiderer (Paulinismus, 25 S. 75ff., 215f.) kann sich ebenfalls der Anerkenntnis nicht entziehen, daß Paulus neben der σάρξ noch ein πνεῦμα des natürlichen Menschen kenne; fast scheint es, als ob er in demselben den allgemeinen göttlichen Lebensgeist erkenne, der nach alttestamentlicher Anschauung alle Kreatur und besonders den Menschen belebe; sachlich sei es nichts anderes, als die ψυχή Wenn nun aber dieses πνεῦμα etwas anderes sein soll, als die bloße 30 physische vis vitalis, Subjekt des νοῦς, jedoch schlechthin indifferent, das machtlose Substrat für das herrische Walten der σάρξ, nicht gottverwandt, wogegen der νοῦς das gottverwandte Geistesvermögen sei, so trifft die von Pfleiderer selbst aufgeworfene Frage, wie es möglich sei, im Menschen ein gottverwandtes Vermögen wie den νοῦς anzunehmen, wenn doch das Substrat desselben, das Subjekt des Personlebens nur ein solch indiffe- 35 rentes πνεῦμα sei, offenbar wenigstens nicht den Apostel, welcher klarer zu denken pflegt. Weiß nimmt wie Holsten an, daß Paulus kein von Natur dem Menschen eignendes πνεῦμα kenne, denn da die ψυχή von ihm stets in unmittelbarer Einheit mit der σάρξ gedacht werde, so könne die ψυχή nicht als Träger eines von dem leiblichen Leben unabhängigen höheren geistigen Lebens gedacht werden, wie in alttestamentlichem Sinne, in 40 welchem die ψυχή das im Menschen wohnende πνεῦμα sei, und da πν. für den Ap. das Prinzip eines neuen heiligen Lebens im Christen sei, könne der natürliche Mensch das πν. in diesem Sinne, in welchem Paulus allein vom πν. rede, nicht besitzen. Es finde demgemäß bei Paulus eine Umbildung der neutestamentlichen bezw. alttestamentlichen Anthropologie statt. Er kenne noch etwas relativ gottverwandtes im Menschen, nämlich 45 den νοῦς, etwas Geistiges, aber nicht Geist aus Gottes (heiligem) Geist. Indes da Weiß selbst anerkennen muß, daß Paulus doch von einem Geiste des Menschen rede, wie 1 Ko 2, 11; 5, 3, und dies nur dadurch zu erklären weiß, daß er hier einem populären Sprachgebrauch folge (1 Ko 2, 11ff.!), so kennzeichnet sich diese Ansicht als eine zu Gunsten des Systems dem Apostel zugeschriebene. Sie muß die Thatsache des „relativ gott- 50 verwandten", wenn νοῦς nicht doch bloß ein Vermögen der ψυχή sein soll, unerklärt lassen. Wie sie sich auf der einen Seite mit Holsten berührt, so auf der anderen mit der Ansicht Becks von der durch die Sünde herbeigeführten Geistlosigkeit des Menschen, und hängt unauflöslich zusammen mit der nach den früheren Ausführungen nicht richtigen Annahme, daß die Schrift zwischen Geist und Seele nicht unterscheide. 55 Holtzmann sieht sich genötigt, zur Behauptung seines Satzes, daß Paulus kein natürliches Pneuma im Menschen kenne, Ernst zu machen mit der Annahme eines doppelten Sprachgebrauchs des Apostels, eines lockeren, populären und eines lehrhaften Zwecken dienenden, bestimmt abgegrenzten, und um zu erklären, daß es bloß an der den Zusammenhang beherrschenden Vergleichung des göttlichen mit dem menschlichen Bewußtsein liege, wenn 60

1 Ko 2, 11 das, was sonst Vernunft heißt, ausnahmsweise als Geist eingeführt wird. Daß hier *νοῦς* durchaus nicht paßt, wird dabei übersehen, ebenso daß Aquilas Übersetzung von Jes 40, 13 durch *πνεῦμα* statt des *νοῦς* der LXX und des Paulus Rö 11, 34 nichts beweist. Denn daß Aquila *πνεῦμα* im Sinne von *νοῦς* gemeint habe, ist nicht zu beweisen. Wie aber dann das *πνεῦμα* 1 Th 5, 23, Rö 1, 9; 8, 16; 1 Ko 14, 14 u. a. erklärt werden sollen, bleibt unbestimmt.

Es darf als feststehend gelten, daß Paulus ein *πνεῦμα τοῦ ἀνθρ.* kennt und ebenso als feststehend, daß das *πν. ἅγιον* nie an die Stelle unseres Geistes tritt und noch weniger, daß es eine durch die Sünde entstandene Lücke ausfüllt. Denn der Mensch ist nicht infolge der Sünde des Geistes verlustig gegangen (Beck), wofür Jud 19 nicht geltend gemacht werden kann, denn dort will *ψυχικός* im Unterschiede von *πνευματικός* wie 1 Ko 2, 13 f. verstanden werden; *πνεῦμα* aber in diesem Gegensatze zu *ψυχικός* steht nicht von dem Geiste, der zum Naturbestande des menschlichen Wesens gehört, sondern von dem heiligen Geiste der Erlösung. Gerade die Thatsache, daß der „in unsere Herzen ausgegossene Geist" (Rö 5, 5) doch dem Menschen gegenüber stets als selbstständiges *πνεῦμα ἅγιον* angesehen wird — vgl. Rö 8, 9. 11. 14. 16; 9, 1; 1 Ko 2, 12; 3, 16; 6, 19 u. a. — spricht dafür, daß Jud 19 diejenigen *ψυχικοί* gemeint sind, welche den heiligen Geist nicht haben und seiner Leitung nicht unterstehen. Die Stelle ordnet sich somit der gesamten Art der Bibel ein, vom Geiste des Menschen, auch des „unwiedergeborenen" zu reden (Pr 20, 27). Die Wiedergeburt kommt durch „Ausgießung" des Geistes Gottes zu stande — Jes 44, 3. 4; 32, 15; Joel 2, 28; Hes 39, 29; 36, 27; Tit 3, 6; Jo 3, 3—6, — aber diese „Ausgießung" ist nichts anderes, als die Zueignung der Gnade Gottes durch den heiligen Geist; der Ausdruck ist aber bildlich, hergenommen vom Salböl. Diese Zueignung der Gnade Gottes ist Selbstzueignung Gottes an uns, und in dieser Selbstzueignung wirkt Gott auf uns und als Geist auf Geist, und so kommt durch diesen Kontakt das Selbstbewußtsein und die Selbstbewährung der Kinder Gottes zu stande. Es ist ein Kontakt, welcher den Glauben bewirkt und im Glauben und für den Glauben stattfindet, Rö 8, 16, so daß der Glaubende in seinem Geiste durch den Glauben des erlösten Lebens teilhaftig ist, Rö 8, 10: *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*, wo *δικαιοσύνη* nicht etwa eine sittliche Beschaffenheit ist, sondern wie überall im Gedankenzusammenhange dieses Briefes den Stand dessen bezeichnet, der im Glauben das Urteil Gottes für sich hat, also die im Glauben ergriffene und Besitz gewordene Gerechtigkeit, so daß von einer durch naturhafte Einwohnung des heiligen Geistes gewirkten Art von justitia infusa seis im römisch-katholischen, seis im osiandristischen oder irgend welchem anderen Sinne, nicht die Rede sein kann. Es ist nicht zu unterscheiden zwischen zweierlei dem Menschen eignendem *πνεῦμα*, nämlich seinem ihm von Natur eignenden und seinem eventuell durch göttliche Geistesmitteilung erneuerten Lebensprinzip. Daß das *πνεῦμα* es ist, welches das Leben als erlöstes besitzt, beruht nicht darauf, daß es mit neuem *πν.* erfüllt ist, sondern auf dem Glauben, wie das *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν* Rö 8, 16 unzweifelhaft ergiebt; der Geist bestätigt unserem Geiste, was wir glauben, nämlich daß wir Gottes Kinder sind.

Von hier aus ergiebt sich sowohl das ursprüngliche wie das durch die Sünde gewordene Verhältnis des Menschengeistes zum Geiste Gottes. Der Geist des Menschen ist nicht der Geist Gottes selbst (Hofmann, Weiss. und Erf.), auch nicht ein durch Einwohnung des ewigen Geistes Gottes zu stande kommender selbstständiger Lebensodem, welcher dann ebensowohl sein Geist als seine Seele sein soll (Hofmann, Schriftbeweis; dagegen namentlich von Zezschwitz, Delitzsch). Vielmehr ist er Gottes Geist nur, sofern er gleichen Wesens mit ihm ist, Geist von Gottes Geist, wie der Mann im Weibe Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein erkennt. Man wird ihn daher auch nicht im strengen Sinne als geschaffen — aus dem Nichts ins Dasein gerufen — bezeichnen können, sondern eher als von Gott aus eingegangen in das Staubgebilde, nur daß dabei weder an Emanation zu denken ist, noch an eine inclusa in corpore spiritus divini, ut ita dicam particula (Oehler). Jedoch wird das letztere der Wahrheit am nächsten kommen. Der Geist Gottes erzeugt, in das Staubgebilde, den irdischen Organismus eingehend, die Seele, welche damit die ihrem Wesen nach unvergängliche, weil göttliche Lebenskraft in sich trägt und fortpflanzt, durch die sie geworden ist und besteht, ohne mit ihr identisch zu sein. Denn die Seele ist nicht die Lebenskraft, sondern nur durch sie geworden, hat aber diese Lebenskraft nun nicht außer sich, sondern in sich. Der Zusammenhang des so den Grund der Seele bildenden menschlichen Geistes mit dem Geiste Gottes ist dadurch nicht

aufgehoben, aber es ist ein Verhältnis der Gemeinschaft und gegenseitiger, im Wesen begründeter Aufeinanderbeziehung von Geist zu Geist, welche die Grundlage der normalen Funktionierung des menschlichen Geistes bildet. So wenigstens ist der Zusammenhang geartet, der durch die Ausgießung bezw. Mitteilung des heiligen Geistes der Erlösung zu stande kommt und nach dessen Analogie wir uns das ursprüngliche Verhältnis zu denken haben.

Nunmehr ergiebt sich auch, welches die durch die Sünde bewirkte Änderung dieses Verhältnisses ist, nämlich zunächst der Abbruch der Beziehungen zwischen unserem Geist und Gottes Geist (Gen 6, 3) und damit sofort die Unmöglichkeit normaler Funktionierung für den ersteren, welche erst wieder auf Grund menschlicher Bekehrung und göttlicher Herablassung, neuer göttlicher Selbstbeziehung zu dem Sünder möglich wird. Normale Folge der Sünde ist deshalb der Tod als das Gegenteil des geistgewirkten, darum ewigen Lebens. So lange derselbe nicht eintritt, funktioniert der Geist zwar noch, aber in einer durch das jetzige Mißverhältnis zum Geiste Gottes bedingten Weise, nämlich so, daß dem Menschen zwar seine Sonderstellung innerhalb der Kreatur verbleibt, aber seinem Leben die eigentlich göttliche Kräftigkeit sowohl rücksichtlich des Zustandes als der Bethätigung fehlt, vgl. Rö 7; Eph 3, 16. Die göttliche Art ist nicht mehr sich auswirkende Kraft, sondern nur als Forderung, als Gesetz dem Menschen bewußt, sich ihm aufdrängend, ohne sich durchsetzen zu können, wodurch das Selbstbewußtsein des Menschen zum Bewußtsein um sein Mißverhältnis zu seinem eigentlichen Wesen und zu dem ihm geltenden Gesetze — zum Gewissen wird. Vgl. Rö 2, 15. Das Gewissen ist nicht der dem sündigen Menschen einzig gebliebene Rest des ursprünglichen *πνεῦμα* (Auberlen, von Zezschwitz), wofür man sich auch nicht auf Rö 1, 9 vgl. mit 2 Ti 1, 3 berufen kann, mit welch letzterer Stelle vielmehr Tit 1, 15; Rö 7, 25 zu vergleichen ist. In diesem Falle müßte das Gewissen der Ausgangspunkt aller geistigen Funktionen sein, während es doch nur als eine Besonderung des Selbstbewußtseins ebenso wie dieses eine Funktion des Geistes ist.

Durch den heiligen Geist kommt nun die Erneuerung zu stande; der Geist wird wieder in den Stand gesetzt, sich normal auszuwirken und dem Menschen das zu sein, wozu er ihm gegeben ist, *ζωή*, vgl. Rö 8, 10. Die Bedeutung der Erneuerung geht nicht auf in dem Bereich des gottbezogenen Lebens, sondern betrifft den ganzen Menschen, so daß schließlich sein ganzes Wesen in allen Beziehungen an derselben teil hat, vgl. Rö 8, 11; 1 Th 5, 23; Eph 4, 23, 30; 2 Ko 5, 5. Zwar ist es nicht richtig zu sagen, daß so schließlich die Bestimmung des Menschen, Geist zu werden, sich erfülle (v. Rudloff u. a.), denn *πνεῦμα* und als solches *ζωοποιοῦν* ist nur Christus der Herr, die Seinen aber sind und werden sein *πνευματικοί*, nur daß sie dies einst vollendet sein werden, wie sie es jetzt anfangsweise sind in Gemäßheit des als *ἀπαρχή* und *ἀρραβών* empfangenen Geistes. 1 Ko 15, 44 ff.; 2 Ko 3, 17; Rö 8, 23 u. a.

Die Unterscheidung von Geist und Seele ist das eigentlich Charakteristische in der biblischen Vorstellung vom Wesen des Menschen. In ihr liegt die eigentliche Bedeutung derselben, indem sie sich des Göttlichen im Menschen ebenso klar bewußt ist, wie des Zustandes, in dem sich dasselbe und demgemäß der Mensch selbst befindet. Mit dieser — für die Anthropologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie außerordentlich wichtigen Erkenntnis ist aber nicht gesagt, daß die Schrift trichotomisch lehre. Im Gegenteil: nichts liegt ihr ferner als eine Trichotomie wie etwa die platonische. Die biblische Trichotomie, wie wir sie 1 Th 5, 23; Hbr 4, 12 finden und welche dort nicht auf hellenistische Reminiszenzen, sondern auf Sündenerkenntnis und Heilserfahrung beruht, schließt eine so entschieden dichotomische Ausdrucksweise wie 1 Pt 2, 11 nicht aus, wo die Seele rein nach ihrer geistigen Bestimmtheit als Trägerin des göttlichen Lebensprinzips in Betracht kommt, vgl. Phi 1, 27. **Cremer.**

Geist, heiliger (Orden und Kongregationen). I. Hospitaliter vom heil. Geist. Helyot, Hist. des ordres mon. etc. I, p. XLVI, II, 195—221; Hurter, Gesch. Innocenz' III, Bd IV, S. 224 ff.; Fehr, Gesch. der Mönchsorden I, 97—99; Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit im Mittelalter (1884), S. 187—192; G. Brune, Histoire de l'ordre hospitalier du S. Esprit, Par. 1892; Ch. de Smedt, S.J., L'ordre hospitalier du Saint-Esprit: Rev. des Quest. Hist.. t. LIX, 1893, p. 216 ff.; Heimbucher, Orden und Kongregat. I, 404—406.

Die älteste der nach dem hl. Geist benannten Genossenschaften des Katholicismus ist der gegen 1198 vom Grafensohn Guido zu Montpellier gestiftete und unterm 23. Mai des genannten Jahres von Innocenz III. bestätigte Hospital-Orden de Spiritu Sancto.

Schon 1204 übertrug Innocenz diesem Orden die Leitung auch eines der bedeutendsten Hospitäler Roms, des mit der Kirche S. Maria in Sassia (= Saxonia) verbundenen ehemaligen angelsächsischen Pilgerhospizes. Seit Honorius III. wurde dieses römische Haus zum Hauptsitz für den italienischen, englischen und ungarischen Zweig des Hospitaliter-
5 ordens, während Montpellier Hauptsitz für Frankreich und dessen nähere Nachbarländer blieb. Die Brüder des Ordens legten außer den drei Mönchsgelübden noch das Gelöbnis ab, den Armen dienen zu wollen (und zwar durch die Formel: „Ich weihe mich Gott, dem hl. Geiste, der hl. Jungfrau und unseren Herren, den Armen, um zeitlebens deren Diener zu sein"). Als Emblem trugen sie ein zwölfspitziges weißes Linnenkreuz auf der
10 linken Seite ihres schwarzen dem Chorherrenhabit ähnlichen Mantels. Eine der Augustiner-chorherren ähnliche Verfassung erhielten sie unter Eugen IV. — Schon während des 14. und 15. Jahrhunderts kam der während der zweiten Hälfte der Kreuzzugsperiode über zahlreiche Häuser verfügende Orden in Abnahme. In Frankreich — wo Kardinal-Erzbischof Polignac von Auch († 1741) als sein letzter General gewirkt hatte — ließ man
15 seit Mitte des vorigen Jahrhunderts seine Häuser aussterben, sodaß er schon vor der Revolutionsepoche hier erlosch. Das als einziger Überrest seiner einstigen Glanzzeit bis in unser Jahrhundert hinein bestehende römische Spitalkloster S. Spirito in Sassia hat Pius IX. aufgehoben.

Zahlreiche außerhalb dieses Ordens der Hl. Geist-Hospitaliter entstandene katholische
20 Krankenhäuser legten sich gleich ihm den Namen des hl. Geistes bei, ohne doch in engere Verbindung mit ihm zu treten. Bedient wurden diese, zumeist als städtische Wohlthätigkeitsanstalten in den letzten Jahrhunderten des MA ins Leben getretenen „Heiliggeist-Spitäler" durch Krankenpfleger-Genossenschaften, welche statt jener vier Gelübde nur das eine, das sie zu treuer Arbeit im Krankendienst verpflichtete, ablegten. So in fast allen
25 Heiliggeist-Hospitälern Norddeutschlands, während allerdings ein beträchtlicher Teil der süddeutschen zum deutschen Zweige jenes Guidoschen Ordens (mit Stephansfeld im Elsaß als Sitz seines Generalvikars) gehörten. So die Häuser zu Memmingen, Wimpfen, Pforzheim, Rufach, Neumarkt, Bern 2c. Bei einigen (wie denen von Worms, Mainz und München) ist die Frage ihrer Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zum Orden strittig, s. Uhlhorn
30 a. a. O. S. 192; 480f. Vgl. auch A. Huhn, Geschichte des Spitals, der Pfarrei und der Kirche zum hl. Geiste in München (München 1891).

Wegen der Hospitaliterinnen vom hl. Geist s. d. A. „Hospitaliterinnen".

II. Kongregationen vom hl. Geist (mittelalterliche und neuere). Für Nr. 1 bis 5 vgl. Helyot a. a. O. II, 308f.; Hugues im KKL², VI, 218—220; Heimbucher a. a. O.
35 I, 158, 415; II, 274, 447, 450. — Wegen Nr. 6 („Väter vom h. Geist") s. Fehr, a. a. O. II, 278f.; Hugues a. a O., 220—227; A. Bellesheim im „Katholik" 1895, II, 46—50; Heimbucher II, 400—404, sowie die Biographie Libermanns von J. B. Pitra (Vie du P. Liberm., Par. 1855; 3. éd. 1882; auch deutsch durch J. Müller, Regensburg 1881) und W. Holmes (Der ehrwürd. Diener Gottes Franz M. P. Liberm. 2c. Münster 1894).

40 1. Chorherren vom hl. Geist stiftete gegen 1430 der Venetianer Kanonikus Andreas Bondimerio (später Patriarch von Venedig, 1460—64) zusammen mit drei anderen adeligen Klerikern seiner Stadt. Die durch Martin V. päpstlich bestätigte Kongregation erlangte nie eine mehr als nur lokale Bedeutung und wurde 1656 von Alexander VII. aufgehoben.

45 2. Priester vom hl. Geist heißt der 1703 von Louis Maria Grignon de Montfort († 1703) gestiftete und von dessen Nachfolger René Mulot mit Verfassung begabte französische Klerikerverein zur Bildung jüngerer Geistlichen, welcher nach seinem zweiten Stifter populär „les Mulotistes" genannt wird und zu St. Laurent s. Sevon (Diöc. Luçon) sein Haupthaus besitzt (Über die von jenem Mulot ebendas. ins Leben gerufene
50 Frauengenossenschaft der „Töchter der Weisheit" s. den A. Frauenkongregationen oben S. 239, 7).

3. Eine Benediktiner-Kongration vom hl. Geist entstand zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in der Diöcese Augsburg durch Abzweigung einiger (im ganzen 8) Klöster von der „Süddeutschen Benediktiner-Kongregation". Papst Benedikt XIII. bestä-
55 tigte dieselbe 1725 unter Verleihung verschiedener Privilegien (Heimbucher I, 158).

4. Töchter vom hl. Geist (Filles du S. Esprit) nennt sich eine 1706 in Saint Brieuc in der nördlichen Bretagne entstandene und von da aus über die meisten übrigen Diöcesen dieser Provinz ausgebreitete Frauenkongregation zu weiblichen Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecken, gegenwärtig im Besitz von angeblich weit über 100 Anstalten
60 (ebd. II, 447).

5. Schwestern vom hl. Geist, oder genauer: „Herz-Jesu- und Mariä-Schwestern vom hl. Geist" nennt sich eine weibliche Kongregation zur Leitung von Armenschulen, welche 1805 zu Tours durch Abbé Guepin, unter Beihilfe einer Mlle. Bourignon und einiger ehemaliger Karmeliternonnen gegründet wurde (ebd. II, 450).

6. Väter vom hl. Geist (Pères du S. Esprit), oder vollständiger „Kongregation der Väter vom hl. Geist und vom unbefleckten Herzen Mariä". So, oder kurzerhand nach ihrer Ordenstracht „Schwarze Väter" (Pères noirs), heißt die im Jahre 1848 durch den jüdischen Konvertiten Jacob Libermann (seit seiner Taufe Franz Maria Paul L., geb. 1804 zu Zabern i. E., † 1852 in Paris) gestiftete Vereinigung zweier katholischer Missionsgenossenschaften, nämlich der schon 1709 durch P. Desplace († 1709) zu Paris gegründeten „Kongregation vom hl. Geist" (zerstört während der franzöf. Revolution, aber seit 1816 wieder aufgelebt und dann durch Leo XII. mit neuer Regel begabt), sowie der 1841 durch Libermann selbst, behufs Entsendung von Negermissionaren nach Afrika, gegründeten „Kongregation vom unbefleckten Herzen Mariä". Erster Generalsuperior der vereinigten Genossenschaft wurde Libermann, der seitdem von der Cistercienserabtei Du Gard, seinem früheren Sitze, ins Pariser Mutterhaus der hl. Geist-Kongregation übersiedelte und von hier aus — unter Zugrundlegung jener Regel Leos XII. von 1824 — noch vier Jahre hindurch das Ganze leitete, „als treuer Nachahmer des h. Franz von Sales und des hl. Vincenz von Paul, die er sich zu Patronen erwählt hatte" (Heimb. II, 402). Seit dem Ableben dieses ihres reichbegabten Stifters, dessen Seligsprechung gegenwärtig in Rom betrieben wird, haben die „Schwarzen Väter" ihren Wirkungskreis mächtig erweitert. Auf dem afrikanischen Missionsfeld wetteifern sie mit den „Weißen Vätern" des Kardinals Lavigerie im Bemühen um die Katholisierung der Eingeborenen, und zwar nicht bloß innerhalb der französischen Kolonialgebiete (Senegambien, Sierra Leone, Kongo, Madagaskar), sondern zum Teil auch in den portugiesischen, englischen und deutschen Gebieten. Ihr „Apostolisches Vikariat Nord-Sansibar" schließt in sich auf englischem Gebiet mehrere Anstalten in der Stadt Sansibar selbst, sowie einige (1894 wenigstens zwei) Stationen in Britisch-Ostafrika; desgleichen auf deutschem Gebiet acht Stationen, dabei als Hauptstation Bagomoyo (gegründet 1869 durch den zehn Jahre später verstorbenen P. A. Horner und seitdem durch katholische wie protestantische Lobredner des römischen Missionswesens des öfteren gerühmt als eine „Musteranstalt"; so u. a. in einer Rede des Majors Liebert in der Sitzung des deutschen Reichstags vom 13. Mai 1890). Mehr oder minder wichtige Missionsschauplätze besitzt die Kongregation außerdem auf den Inseln Mauritius, Trinidad, Haiti, sowie in Australien. Ihr Pariser Missionsseminar bildet den katholischen Weltklerus für Frankreichs indische und südamerikanische Kolonien (Pondichery, Cayenne) aus; auch besitzen sie Niederlassungen in Portugal, Irland und den Vereinigten Staaten (Pennsylvania, Arkansas). In Rom leiten sie das stark besuchte französische Seminar du Sacré Coeur de Marie. Nachdem sie aus dem Deutschen Reiche durch das Jesuitengesetz von 1872 ausgewiesen und zum Verlassen ihrer beiden Niederlassungen Marienthal und Marienstatt im Nassauischen genötigt worden waren, hat man ihnen seit 1895 wieder beschränkten Zutritt zu gewähren begonnen, durch Überlassung der ehemaligen Prämonstratenser-Abtei Knechtsteden bei Neuß (als Seminar für die Heranbildung von Missionaren für Ostafrika), sowie durch Gestattung der Übernahme des Wallfahrtsorts „Drei Ähren" in Elsaß-Lothringen.

III. Ritterorden vom heil. Geist. Helyot, Kloster- und Ritterorden, VIII, 471 ff.; Moroni, Dizionario di erudiz. storica ed. eccl. t. 48, p. 68; Gottschalck in Ersch u. Gruber, Enc. Bd 56, S. 263—285 (mit Hinweisen auf ält. Litt., wie: F. du Chesne, Recherches historiques sur l'ordre du S. Esprit, 2 vols., Par. 1695; M. de St. Foix, Hist. de l'ordre d. S. E., 4 vols., Par. 1766 u. f. f.); Streber im KKL² VI, 218; Martin, Hist. de la France IX, 473-475.

1. Einen christlichen Ritterorden von Cavalieri di S. Spiritu del retto desiderio stiftete am Pfingstfest des Jahres 1352 Königin Johanna I. von Neapel, zum Gedächtnis der Erlangung der Kronen von Jerusalem und Sizilien durch ihren Gemahl Ludwig von Tarent. Die auf Grund der Regel des hl. Basilius entworfenen Ordensstatuten genehmigte Papst Clemens VI. Als Emblem sollten die Ritter des Ordens (nur 60 an der Zahl) einen künstlich geflochtenen Liebesknoten tragen, der nach einer bedeutenden Waffenthat gelöst und durch ein Bild des hl. Geistes (Taube) ersetzt werden sollte (daher Cavalieri „del nodo"). Der Orden erlosch schon vor Ablauf des 14. Jahrhunderts.

2. Ein französischer Orden du S. Esprit wurde — gleichfalls zur Verherrlichung des Pfingstfestes und zum Dank für das auf dasselbe gefallene frohe Ereignis der Er-

langung einer Krone — vom König Heinrich III. gestiftet. Im dankbaren Angedenken an das auf Pfingsten 1573 erfolgte Zusammentreffen seines Geburtstages mit seiner Erwählung zum König von Polen, zugleich auch zum Behuf der Wiederbelebung des gesunkenen Ansehens des Ritterordens vom hl. Michael (s. über diesen Orden, eine Gründung Louis XI., Helyot VIII, 440—453) rief Heinrich am 31. Dezember 1578 den genannten Orden ins Leben. Großmeister desselben sollte der König sein, der bei seiner Krönung die Ordensstatuten zu beschwören hatte. Die Erlangung des Ordens — der hohe Vorrechte, wie Speisen an der königlichen Tafel beim Ordensfest am 1. Januar jeden Jahres, auch beträchtliche Jahreseinkünfte &c., verlieh, aber auch religiöse Verpflichtungen, wie täglichen Besuch der Messe, zweimal jährliche Beichte und Kommunion &c., auferlegte — setzte den Besitz jenes Michaelsordens voraus. Auch mußten die Ritter, deren Zahl auf hundert beschränkt war, bei Leistung ihres Aufnahme-Eides geloben, ohne ausdrückliche königliche Genehmigung keine Belohnung oder Besoldung annehmen zu wollen. Zu den Mitgliedern gehörten regelmäßig alle Prinzen des königlichen Hauses, vier Kardinäle, vier Vertreter des französischen Episkopats, sowie der Großalmosenier des Königs. — Nach einer von Heinrich IV. vorgenommenen Reform der Ordenstracht (wodurch die an ein Liebesverhältnis Heinrichs III. erinnernden Buchstaben H und M, welche anfänglich in der Kette der Mitglieder eingeflochten zu tragen waren, wieder beseitigt wurden) erhielt sich der Orden in hohem Glanze unter den vier folgenden Regierungen. Noch Louis XVI. war ein gewissenhafter Beobachter der in den Statuten vorgeschriebenen religiösen Übungen. Ein Dekret des französischen Nationalkonvents hob den Orden auf. An seine Stelle ist seit Napoleon I. und dann wieder (nach zeitweiliger Wiederherstellung des Ordens durch Louis XVIII.) seit Louis Philipp der Orden der Ehrenlegion getreten. **Zöckler.**

Geistesgaben, Charismata. — Litteratur: Tob. Pfanner, Diatribe de charismatibus s. donis miraculosis antiquae ecclesiae ita composita, ut ad locum Mc 16. 17. 18 quo ea gratia a Christo promissa, commentarii vice esse possit, Francof. 1680; Kahnis, Die Lehre vom heil. Geiste I, 1847; Neander, Pflanzung. 5. Aufl. S. 180ff.; Pfeiffer, Das Charisma und das geistliche Amt in ihrem Verhältnis zu einander, Deutsche Zeitschr. 1853, Nr. 47, 48; Trautmann, Die apostol. Kirche, Leipz. 1848 (wesentlich nach Neander); David Schulz, Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogen. Gabe der Sprachen, Breslau 1836; M. Lauterburg, Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie in Schlatter und Cremer, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1898, II, 1; Englmann (kath.), von den Charismen im Allgemeinen und von den Sprachencharismen im besonderen, Regensburg 1848; Staudenmaier (kath.), Pragmatismus der Geistesgaben, Tüb. 1835; ders., Theol. Ethik § 1146f.; Wörter, A. Geistesgaben in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon; Tholuck, Ueber die Wunder der kath. Kirche, 1. u. 2. Kap. in seinen Vermischten Schriften 2. Aufl., S. 15ff.

Die ältere protestantische Theologie verstand darunter die als peculiare privilegium ecclesiae apostolicae et primitivae (Gisb. Voet) anzusehenden Wunderkräfte, die Befähigung zu wunderbarem Auftreten und Wirken, deren erste Erscheinung das Zungenreden am Pfingstfeste ist. Diese Ansicht beherrscht von Thomas Aq. ab die gesamte wissenschaftliche Verhandlung, wird z. B. von Gisb. Voet in seinem Traktat de signis (nr. V; select. disput. theol. II, p. 1086, Ultraj. 1655) in unmittelbarem Anschluß an Thom. Aq. I, 2, qu. 68ff. vertreten, bestimmt das Auftreten des Irvingianismus in unserem Jahrhundert und ist bis heute noch die in weiten Kreisen der evangelischen Kirche ebenso wie in der katholischen Theologie und Kirche herrschende Auffassung, nur mit dem Unterschiede, daß letztere in den Wundern der Heiligen die Fortdauer der Geistesgaben sieht, während auf evangelischer Seite meistens ein, sei es verschuldetes, sei es von Gott geordnetes, Erlöschen derselben etwa spätestens nach den ersten drei Jahrhunderten der Kirche angenommen wird. Noch gegenwärtig wird die Frage nach der Fortdauer der Geistesgaben auch in wissenschaftlichen Verhandlungen vielfach unwillkürlich mit der Frage nach der Fortdauer der Wunder identifiziert. Ganz entgegengesetzt ist die Ansicht Baurs. Während jene Auffassung in den Geistesgaben nur Wunder sieht, übernatürliche Befähigung zu übernatürlichen Wirkungen als Erfüllung von Mc 16, 17. 18 (vgl. namentlich Tob. Pfanner), sieht Baur in denselben unter Berufung auf die paulinischen Ausführungen 1 Ko 12 und Rö 12, 4—8 nur Natur, indem nach ihm „die Charismen an sich nur die Gaben und Anlagen sind, die jeder zum Christentum mitbringt, die aber sodann zu Charismen dadurch werden, daß auf ihrer Grundlage und gleichsam aus ihrem Stoffe durch die Einwirkung des Geistes das christliche Bewußtsein und Leben in seinen verschiedenen individuellen Formen sich gestaltet" (Baur, Paulus, 1. Aufl. S. 559, unverändert in der

2. Aufl.). Hier bleibt für irgendwelche Befähigung zu wunderbarem Wirken ebensowenig Raum, wie für irgendwelche neue göttliche Begabung oder auch nur neue göttliche Kräftigung natürlicher Begabung. Denn indem der Schwerpunkt in die natürliche Begabung fällt, auch der Geist des Christentums, unter dessen Einfluß sich im Bewußtsein des Christen die Naturgabe als Gnadengabe reflektiert, nichts übernatürliches enthält, fällt natürlich auch für die Befähigung selbst, ganz abgesehen von ihrer Bethätigung, jeder übernatürliche Ursprung und Gehalt fort. Daß diese Ansicht sich mit Unrecht als paulinisch bezeichnet, bedarf angesichts 1 Ko 12—14 keines Beweises. Wenn auch aus 1 Ko 12 unzweideutig erhellt, daß übernatürliche Begabung und natürliche Individualität im allgemeinen einander entsprechen und sich zusammenschließen, so unterliegt es doch keinem Zweifel, sowohl daß beide durchaus von einander unterschieden sein wollen, als auch, daß Paulus alles, was er als Charisma bezeichnet, als Wirkung des hl. Geistes ansieht. Nicht das natürliche Substrat in seiner eigentümlich christlichen Gestaltung, sondern der übernatürliche Faktor dieser Gestaltung ist ihm das Wesentliche. Ebenso aber ist es unmöglich, das Wunder von der Bethätigung der Charismen schlechthin auszuschließen, wie sich aus dem mühevollen, Grammatik und Lexikon mißachtenden Versuch Baurs ergiebt, die *χαρίσματα ἰαμάτων* als die Gabe zu erklären, ein dem Kranken und seiner Umgebung wohlthuendes Gebet zu sprechen, dessen Resultat aber nicht die Heilung zu sein braucht.

Aus dem Wort *χάρισμα* selbst ist in betreff des Wesens der Geistesgaben nichts zu erschließen. Außer in einer Stelle bei Philo (de alleg. II, 75, B) und 1 Pt 4, 10 findet es sich nur im paulinischen Sprachgebrauch. Es als von Paulus gebildet anzusehen, wird schwerlich angehen. Denn wenn Paulus ein Substantivum von *χαρίζεσθαι* gebildet hätte, würde es doch am wahrscheinlichsten derjenigen Bedeutung entsprechen, welche, der Profangräc. fremd, als die spezifisch paulinische bezeichnet werden muß, nämlich der Bedeutung verzeihen, vergeben, 2 Ko 2, 7. 10; 12, 13; Kol 2, 13; 3, 13; Eph 4, 32. Nun aber schließt sich der paulinische Gebrauch von *χάρισμα* nicht sowohl an dieses *χαρίζεσθαι* an, sondern an *χάρισμα* in der allgemeinen Bedeutung das Geschenk, das aus Gunst und Huld geschenkte (vgl. 1 Ko 2, 12: *τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν*), und nimmt nur von dem eigentümlich christlichen Sinne von *χάρις* her die Bedeutung Gnadengabe an, = die durch die Gnade Gottes den Sündern dargebotene Gabe (etwa Begnadung im Unterschiede von Begnadigung), nämlich die *ζωὴ αἰώνιος*, welche sich zur Vergebung der Sünde verhält, wie der Tod zur Sünde, So Rö 5, 15. 16; 6, 23. Im Plur. 11, 29 von den heilsgeschichtlichen Gnadenerweisungen Gottes überhaupt. An allen übrigen Stellen bezeichnet es eine besondere göttliche Gnadenerweisung; zunächst 2 Ko 1, 11 die dem Apostel widerfahrene Lebensrettung, schwerlich „die ihm sonderlich geschenkte Gabe Gottes, Christum denen zu verkündigen, die ihn noch nicht kennen“ (Hofmann nach Ga 2, 9; 1 Ko 3, 10; Rö 1, 4; 12, 13; 15, 15; Eph 3, 2. 7 f.); Rö 1, 11: *χάρισμα πνευματικόν* schwerlich „eine Gabe für das innere Leben“ (Hofmann), was durch *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς* ausgedrückt ist; vielmehr eine vom heiligen Geiste bestimmte Gabe (Trost, Erleuchtung, Förderung 2c.); vgl. 15, 27; 1 Ko 9, 11. An den übrigen Stellen steht das Wort von den besonderen Gnadengaben, die der Christ in sich trägt (1 Ti 4, 14; 2 Ti 1, 6) als Zeichen und Zeugnisse, Bestätigungen der geglaubten und erfahrenen Heilsgnade und Heilswahrheit (1 Ko 1, 6. 7), welche ihn zu eigentümlichem Verhalten befähigen, und zwar zu einem Verhalten, in welchem er der Gemeinde in besonderer Weise wie das Glied dem Leibe dienlich ist, 1 Ko 12, 4 ff. 12 ff. Die Stelle also, die einer im gliedlichen Zusammenhange der Gemeinde inne hat, um in besonderer Weise zur Erbauung des Leibes Christi, zur Förderung des Heilslebens, sei es der Gesamtheit als solcher, sei es ihrer Glieder oder der einzelnen in ihr, beizutragen, hat er auf Grund eines Charisma inne, welches er verwalten soll und in dessen Verwaltung er Gnade Gottes verwaltet (1 Pt 4, 10: *ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ*; vgl. V. 8: *τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες*. Denselben Zusammenhang zwischen der Liebe und den Gnadengaben s. Rö 12, 6—9). Deshalb entspricht dem donum das officium; die *χαρίσματα* verpflichten zu *διακονίαις*, werden zu solchen in ihrer Bethätigung, während das, was sie leisten, die *ἐνεργήματα*, doch nicht des Menschen sondern Gottes Wirkung sind (1 Ko 12, 4—6). Die Gnade, welche den Christen- und Heilsstand begründet, begründet zugleich die verschiedene Stellung der einzelnen in der christlichen Gemeinschaft, der Kirche, und die in jener Beziehung für alle gleiche Gnade ist in dieser Beziehung eine mannigfaltige, soviel es Bedürfnisse und den Bedürfnissen entsprechende Befähigungen giebt. Um deswillen heißen diese Befähigungen *χαρίσματα*; die Kraft, welche sie wirkt (1 Ko 12, 4. 8) und

in welcher sie wirken (φανερ. τοῦ πνεύματος 1 Ko 12, 7) ist die des hl. Geistes; denn die der Gemeinde Gottes für ihr eigentümliches Leben nötigen Kräfte können schlechterdings nicht dem Naturgrunde der einzelnen entstammen, sondern bedürfen des Ursprungs aus hl. Geiste ihres neuen Lebens. Die Naturkraft als solche ist weniger als wertlos für das Leben des Leibes Christi. Was dieser bedarf, muß geistlich sein, wie er selber. Das bedeutet im AT die priesterliche und königliche Salbung, in welcher wir den alttestamentlichen Typus der neutestamentlichen Charismen zu sehen haben; auch vgl. die Berufung Bezaleels und Ahaliabs zum Bau der Stiftshütte Ex 35, 30 ff. Der Gemeinde Christi und dem Reiche Gottes dienen im großen und im kleinen kann nur, wer vom hl. Geiste ausgerüstet ist, und nur wie er von demselben ausgerüstet ist. Die Thatsache solcher Ausrüstung ist bei jedem Gliede der Gemeinde vorhanden, gesetzt nicht mit seiner Naturanlage, sondern mit seinem neuen Leben, seinem Gnaden- und Heilsstande (Rö 12, 3 ff.); Art und Maß aber ist verschieden, je nach dem μέτρον πίστεως, d. i. dem dem Glauben zu seiner Bethätigung zugewiesenen Maß, und diese Verschiedenheit richtet sich offenbar entweder nach der Stellung, die jemand von Natur und Lebensstellung her inne hat oder die er im Organismus der Gemeinde innehaben soll. Im ersteren Falle wirkt der hl. Geist seinem Wesen entsprechend auf die vorhandene Naturbegabung ein, indem er sie in seinen bezw. Gottes Dienst stellt und nimmt dadurch, daß er den Menschen heiligt und erneuert, und im Zusammenhange seiner Wirksamkeit ihn zu heiligem Dienst befähigt (s. den A. Geist, heiliger oben S. 449, 11); im letzteren Falle wird er neues schaffen (vgl. 1 Ko 12, 11: καθὼς βούλεται). Es ist deshalb auch die modifizierte Baursche Ansicht, welche der katholische Theologe Wörter vertritt und welche eigentlich mit der von Thomas Aq. stammenden Unterscheidung zwischen der **gratia gratum faciens** und der die Geistesgaben konstituierenden **gratia gratis data** nicht stimmt, zu verwerfen, wonach die Geistesgaben „die natürlichen ursprünglichen Thätigkeiten (Anlagen) sind, aber durchdrungen, belebt, erhöht, geweiht und geheiligt durch den hl. Geist und so befähigt zu einer Wirksamkeit, die über das bloß natürliche hinausliegt“, eine Ansicht, die auch Weiß vertritt, wenn er darunter die Fähigkeiten versteht, „worin sich die e i n e Gnadengabe des Geistes je nach den verschiedenen Anlagen der Einzelnen besondert“ (Bibl. Theologie des NTs, § 92, ebenso Schulz; Pfeiffer: „die ursprüngliche Begabung wird einem neuen Lebensprinzip dienstbar gemacht, unter seinem Einfluß mit neuen Kräften erfüllt, und ein neuer Wirkungskreis, die Gemeinde, wird ihr angewiesen“; J. P. Lange, Das apostolische Zeitalter, II, 554 ff.: „in dem Charisma oder der Gnadengabe erscheint die Gnade in ihrer individuellen durch Gemütsart und Talent bedingten Absonderung“; Pfleideres Ansicht, Paulinismus, 2. Aufl. S. 242 f., ist nicht klar). Noch weniger aber wird man mit Schleiermacher (Christl. Sitte, S. 308) sagen dürfen, χάρισμα sei der dominierende Begriff für alles, was Tugend im höheren Sinne des Wortes genannt werden könne. Dies könnte nur statthaben, wenn Tugend = ἀρετή, **virtus** im Sinne von Tüchtigkeit gewonnen würde; sobald es sich aber um Tugend im sittlichen Sinne handelt, in welchem sie mehr als Gesinnung ist und zugleich „ein gewisses Quantum in der Realisation des Willens“ bezeichnet, ist sie allerdings stets Gnadenwirkung nnd in diesem Sinne χάρισμα, nicht aber im technischen Sinne des Wortes, und am wenigsten darf für diesen Begriff, wie Schleiermacher thut, 1 Ko 12, 4 beigezogen werden, ohne die Einheit und Ganzheit der christlichen Persönlichkeit zu gefährden. Das Richtige haben Neander und Kahnis, ersterer, wenn er Charisma bestimmt als die vorherrschende Tüchtigkeit eines Einzelnen, in der sich die Kraft und Wirkung des ihn beseelenden Geistes offenbart, sei es daß diese Tüchtigkeit unvermittelt durch Wirkung des heiligen Geistes auf seinen Geist erweckt wird, sei es daß die schon vor der Bekehrung vorhandene Tüchtigkeit durch das neue Lebensprinzip neu beseelt, geheiligt, gesteigert und dem Reiche Gottes dienstbar wird (Pflanzung, 5. Aufl., S. 180); Kahnis weniger genau: „die besondere Kraft, welche der heilige Geist in jedem in Christo Begnadigten wirkt zur Erbauung der Gemeinde“ (Lehre vom heiligen Geiste, S. 71 ff.)

Es ist schon darauf hingewiesen, daß die Charismen der Erbauung der Gemeinde (im ganzen wie in ihren Gliedern, letzteres s. namentlich 1 Pt 4, 10; Rö 12, 5) in dem eigentümlich biblischen bezw. christlichen Sinne dieses Wortes dienen sollen. Dies gehört wesentlich zum Begriff des Charisma. Wir sagen daher: Charismen sind die zur Erbauung der Gemeinde nötigen, vom hl. Geiste in den Gliedern der Gemeinde gewirkten Kräfte und Fähigkeiten, vermöge deren dieselben teils ihre natürlichen Anlagen im Dienste der Gemeinde verwerten können und sollen, teils mit neuen Kräften zu diesem Zwecke ausgerüstet werden.

In der Bestimmung zum Dienst der Gemeinde und ihrer Glieder liegt der Zusammenhang wie der Unterschied der charismatischen Begabung und Bethätigung von der Liebe (1 Ko 13), sowie vor allem der Zusammenhang mit dem Amt oder den Ämtern in der Kirche Es ist durchaus unpaulinisch und exegetisch unhaltbar, wenn Thiersch (Die Kirche im apost. Zeitalter, 2. Aufl. S. 154 ff.) behauptet, Paulus stellt 1 Ko 12, 4 neben die Gaben und genau unterschieden von ihnen die Ämter. In jenen äußere sich das Leben, welches alle Glieder durchströme, in diesen die Autorität, mit welcher Christus zum besten des Ganzen einzelne Glieder bekleidet habe. Ähnlich Neander, wenn er a. a. O. bemerkt, aus Eph 4, 16 folge nicht, daß jede Leitung der Gemeinde durch menschliche Organe ausgeschlossen sei, sondern nur, daß jene vorzugsweise leitenden Organe keine ausschließliche Herrschaft üben sollen. Jeder irgendwie geartete Gegensatz oder auch ein bloßes Nebeneinander von Amt und Charismen ist mit 1 Ko 12 und Eph 4 unverträglich. Mit vollem Recht macht Ritschl geltend, daß gerade die Charismen es seien, welche Anerkennung von den Gemeinden verlangen und darum sich zu Ämtern eignen, mit Ausnahme derer, welche ihrem Wesen nach nicht zu Ämtern werden können (Entstehung der altkath. Kirche, 2 Aufl., S. 384 f.). Nach 1 Ko 12, 18; Rö 12, 5—8; Eph 4, 11 bilden die Charismen die Grundlage der Ämter, ja die mit Charismen begabten Personen sind in ihrer damit gesetzten amtlichen Stellung Charismen für die Gemeinde (vgl. ἔθετο 1 Ko 12, 28 mit ἔδωκεν Eph 4, 11. 8). Es kann kein Amt geben ohne Charisma; das Amt fordert charismatische Befähigung, event. schließt die Übertragung des Amtes zugleich charismatische Begabung ein, vgl. 2 Ti 1, 6. Aber das ist richtig, daß eben nicht alle Charismen sich zu Ämtern eignen, sofern es sich um bleibend notwendige Institutionen mit stets gleichen Aufgaben handeln soll. Deshalb darf man auch zwischen Amt und Charismen nicht so scheiden, daß das Amt in gebundener, die Charismen in freier Weise wirken, das Amt einem bleibenden, die Charismen den momentanen und nicht allgemeinen Bedürfnissen entsprechen sollen (Pfeiffer). Es giebt Charismen, welche den bleibenden und stets selbigen Bedürfnissen der Kirche, und ebenso giebt es solche, welche den außerordentlichen und jederzeit besonderen Bedürfnissen entsprechen, und jene sind die Grundlagen des Amtes oder der Aemter, diese nicht.

Nach dieser ihrem gemeinsamen Zwecke innewohnenden Verschiedenheit werden sie denn auch unterschieden bezw. eingeteilt werden müssen, da die Einteilung nach ihrem Verhältnisse zu dem Naturgrunde des Individuums ebenso unvollziehbar ist, wie die Einteilung nach den verschiedenen Vermögen des Menschen, denen sie entsprechen, oder nach ihrer äußeren Erscheinung. Denn da die Zahl der Charismen eine ebenso mannigfaltige sein muß und ist, als die Bedürfnisse der Kirche Christi, so kann die Aufzählung 1 Ko 12 ebensowenig wie Eph 4 und Rö 12 für erschöpfend gehalten werden. Haben wir aber zu unterscheiden zwischen den Charismen, welche bleibenden, und zwischen solchen, welche wechselnden Bedürfnissen der Kirche entsprechen, so gehören zu jenen alle diejenigen, welche das bleibend notwendige Amt der Gnadenmittel und der Leitung der Kirche bedarf, unter diese alle diejenigen, welche entweder den Charakter des Wunderbaren oder den des Außerordentlichen und Außergewöhnlichen tragen, — also namentlich auch die den Aposteln als solchen eigentümliche Gabe und die Wundergaben der apostolischen Zeit. Nur darf man nicht mit Weiß unter dem dem Apostolate eigentümlichen Charisma, welchem er sogar einen anderen Zweck als den der Erbauung der Gemeinde zuschreibt, „die Gnadengabe der glaubenweckenden Verkündigung des Evangeliums" verstehen (a. a. O. § 92, b). Das eigentümlich apostolische Charisma verhält sich zu denen des geistlichen Amtes, wie das apostolische Amt selber zu diesem Amte, und besteht in der Befähigung zu grundlegender und für alle Zeit normaler Heilsverkündigung. Es ist darum ein einzigartiges und nur einmal vorhandenes Charisma, während im übrigen die Kirche nie der Charismen entbehrt, ihrer so wenig wie der einzelne zur Erfüllung seines Christenberufs entbehren kann, weshalb es ein ζηλοῦν τὰ πνευματικά bezw. ἀναζωπυροῦν τὸ χάρ. 1 Ko 12, 31; 14, 1; 2 Ti 1, 6 gilt. In den in der Kirche waltenden Charismen lassen sich ebenso die Schwankungen des inneren Lebens, seine Zu- und Abnahme erkennen, wie auch die stetige und zur nötigen Zeit offenbar werdende Fürsorge Gottes für seine Kirche.

Für die einzelnen im NT erwähnten Charismen ist in erster Linie auf Hofmanns wie auf Heinricis Kommentar zu 1 Ko 12, 14 zu verweisen, für die Grundfrage nach dem Verhältnis von Charisma und Amt auf die Abhandlung von Lauterburg. **Cremer.**

Geistliche, geistliches Amt, geistlicher Stand. — Litteratur: Zur allgemeinen Orientierung sei auf die Werke über praktische Theologie von Nitzsch, Harnack, Krauß, Achelis rc.

hingewiesen. Die speziellen Litteraturangaben finden sich im Verlauf des Artikels an den ihnen zukommenden Stellen.

1. **Der Name:** (E. Chr. Achelis, Studien über das geistliche Amt, ThStK 1889). Paulus bezeichnet Ga 6, 1 und 1 Ko 2, 13; 3, 1 die Christen als *πνευματικοί*. Dagegen wird in demselben Briefe, 1 Ko 14, 37 und wahrscheinlich auch 14, 1 diese Bezeichnung nur von einzelnen Christen gebraucht, die eben dadurch, daß sie Geistliche heißen, von den Gemeinden unterschieden werden. Paulus gebraucht diese zweite, unterscheidende Bezeichnung wohl nicht auf eigenen Antrieb, sondern entnimmt ihn dem Sendschreiben, welches die Korinther an ihn abgesendet hatten, und spricht über die Christen, welche von den Korinthern als *πνευματικοί* bezeichnet worden waren (vgl. Hofmann zu d. St.). Jedenfalls sollen damit Leute bezeichnet sein, in denen der Geist Christi auf besondere Weise sich mächtig erwies. Eine ähnliche Vorstellung findet sich bei Iren. L. V, c. 6, 1, es heißt, daß Paulus die perfecti 1 Ko 2, 6, qui perceperunt Spiritum dei et omnibus linguis loquuntur per Spiritum Dei etc., auch spirituales nenne, secundum participationem Spiritus existentes spirituales. Auf eine Unterscheidung innerhalb der Gemeinde, freilich allgemeinster Art, kommt auch Clemens Alex. hinaus, wenn er Paed. I, c. 6 unter den Geistlichen im Unterschiede von den Katechumenen *τοὺς πεπιστευκότας τῷ ἁγίῳ πνεύματι* versteht. Auf eine besondere Klasse innerhalb dieser eigentlichen Gemeinde deutet schon Theodoret zu 1 Ko 2, 15 hin: der des Geistes Gewürdigte ist im stande, andere zu lehren, aber der Belehrung durch andere nicht bedürftig. Dies sind vielleicht die Vorboten des späteren Namens, mit welchem ein besonderer geistlicher Stand aus der Gesamtgemeinde herausgehoben wird; aber weder die griechische noch die lateinische Kirche der alten Zeit hat den Namen: Geistliche, für die Träger des Kirchenamtes gebraucht. Noch Isidor Hisp. (De off. I, 5) stellt die spirituales und die carnales im ethischen Sinne einander gegenüber. Aber die Zusammengehörigkeit von Geist und Kirche wurde schon in der alten Zeit betont (Tert., De pudic. c. 21). Der Priester verrichtet nach Chrys. De sacerd. III, c. 4 sein Amt allerdings auf Erden, allein dieses ist doch in die himmlischen Dinge einzureihen. Denn kein Mensch, kein Engel, kein Erzengel, noch eine andere geschaffene Macht hat diese Ordnung eingesetzt, sondern der Paraklet. Der Geist wirkt in der Kirche (1 Ko 12); die sacerdotes und ministri bedürfen um ihres Amtes willen, daß sie mit den spirituales gratiae erfüllt werden (Lit. Gallic. III, Abschn. XXXIII). Die Scholastik hat sich näher mit diesem Verhältnis zwischen Geist und Kirchenamt beschäftigt. Das Amt ist (Petrus L. Sent. IV, Dist. 4) ein munus spirituale; die sieben gradus ecclesiastici sind sacramentum septiformis Spiritus. Alle sieben Grade sind spirituales, aber zwei, der Presbyterat und der Diakonat, heißen in hervorragendem Sinne sacri ordines. Der ordo ist ein sacrum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato. Bei diesen Anschauungen lag es eigentlich nahe, die Personen, welche diesem ordo angehörten, selbst spirituales zu nennen. Allein das MA läßt nur vereinzelte Anfänge dieser Benennung erkennen. In der Vorrede zur kanonischen Regel ist die Rede von fratres spirituales, die innerhalb der Christenheit eine besondere Klasse ausmachen. Bei Gregor VII. (Regist. IV, 2 Jaffé, Monum. Gregor. S. 243) s. Achelis, ThStK 1889) stehen die spirituales viri und die saeculares einander gegenüber. Aber als Sammelname für die Träger der kirchlichen Ämter ist das Wort weder in der Gelehrtensprache noch in der deutschen Volkssprache herrschend geworden. Erst am Ende des Mittelalters ist der Name: Geistlicher, verbreitet (vgl. Seb. Brant, Narrensch. c. 73). Hieron. Emser erklärt in seiner Schrift: Wider das unchristliche Buch Luthers (Neudrucke Nr. 83), daß die drei Wörter ecclesiasticus, spiritualis und religiosus mit: geistlich, verdeutscht werden secundum communem usum loquendi Germanorum omnium. Ecclesiastici sind nach Emsers Erklärung die Geistlichen, die der Kirchen Häupter, Glieder und Diener sind, von der Kirche ihren Unterhalt, und was die Kirche belangt, zu ordnen, gebieten und verbieten, zu binden und zu entbinden haben, als Papst, Bischof, Priester und alle geweihten Personen der Kirche. Gegen diesen Sprachgebrauch, mit dem sich die Vorstellung von der Herrschermacht der Hierarchie über die Gemeinde verbunden hatte, erhob Luther im Schreiben an den christlichen Adel u. s. w. Widerspruch. Andererseits behielt er doch diesen Sprachgebrauch bei. In der Predigt, daß man die Kinder u. s. w. von 1530 schreibt er: Den Stand meine ich, der das Predigtamt und Dienst des Wortes und der Sakramente hat, welches giebt den Geist und alle Seligkeit, als da ist das Pfarramt, Lehrer, Prediger, Leser, Priester (wie man Kaplan nennt), Schulmeister und was zu solchen Ämtern und Personen mehr gehört. Dann beschreibt Luther die damaligen Priester und sagt: Das ist fast der jetzige geistliche Stand noch heutiges Tages, und erklärt unmittelbar nachher, daß

Gott den geistlichen Stand selbst eingesetzt und gestiftet mit seinem eigenen Blute, und daß er ihn erhalten haben will bis am jüngsten Tag. Der Sprachgebrauch erwies sich mächtiger als die richtige Erklärung der Apologie, die Kirche sei populus spiritualis h. e. verus populus Dei, und der Widerspruch, den Joh. Gerhard (Loc. XXIX § 464) und Großgebauer (Wächterstimme c. 7) von neuem erhoben. Man spricht nach wie vor 5 von Geistlichen, vom geistlichen Amt. Gegen andere Benennungen lassen sich ebenfalls Bedenken erheben, sobald man sie bloß auf ihre unmittelbare Bedeutung hin prüft, und so wird es denn bei dem hergebrachten Sprachgebrauch bis auf weiteres verbleiben.

2. Die Lehre vom geistlichen Amt. Zur mittelalterl. Lehre: Schmid-Hauck, Dogmengesch. p. 306. Zur altprotest. Lehre: Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche § 59; Calv. Instit. 10 L. IV, c. 3. Zur neueren Entwickelung Löhe, Aphorismen 1850; Kirche und Amt 1851; Höfling, Grundsätze ev.-luth. Kirchenverf. 1850, 1853; Harleß, Kirche und Amt 1853; Kliefoth, Acht BB v. d. K. 1854 Bd I; Vilmar, Die Lehre vom geistl. Amt 1870.

Die mit dem Namen: „Geistliches Amt" bezeichnete Stellung und Thätigkeit ist in dem Dasein und der eigentümlichen Beschaffenheit der christlichen Gemeinde begründet. Der 15 Gemeinde Christi ist nämlich für die gegenwärtige Weltzeit eigentümlich, daß sie, die auf Erden lebende, die Gemeinde des Herrn ist, der im Himmel ist. Dieses Verhältnis der sichtbaren Gemeinde zu dem unsichtbaren, überweltlichen Herrn kann nur dadurch ein wirkliches, auf lebendigem Verkehr beruhendes Verhältnis sein, daß die Gemeinde im Besitze von Mitteln ist, die einerseits sinnlicher Natur sind, andererseits die Gemeinde in leben- 20 dige Beziehung zu ihrem himmlischen Oberhaupte setzen. Das ist das Eigentümliche der Gnadenmittel: des Wortes, mittelst dessen und in dem der Geist waltet, und der Sakramente, der mittelst sichtbarer Elemente vollziehbaren Handlungen, mit denen ein unsichtbares Gnadengut verbunden ist. Diese beiden Gnadenmittel besitzt die Gemeinde durch ihren Herrn. Aber diese Gnadenmittel müssen wirklich angewendet werden. Dazu bedarf 25 die Gemeinde aber besonderer Persönlichkeiten. Diese Erwägung führt noch nicht auf einen besonderen Stand; sie stellt nur das klar, daß der jeweilige Vollzug der Gnadenmittel mit Notwendigkeit eine Teilung innerhalb der Gemeinde hervorruft, nämlich eine Teilung in solche Glieder, denen die Gnadenmittel gespendet werden, und in solche, die sie spenden, die aber damit selbstverständlich nicht aus der Mitte derer ausscheiden, die sie sich 30 spenden lassen müssen. Die Gemeinde bestellt nun aber nicht für den jedesmaligen Vollzug der Gnadenmittel eigens die verwaltenden Persönlichkeiten, sondern betraut einzelne Persönlichkeiten mit diesen Befugnissen, so daß diese Persönlichkeiten bis auf weiteres ein für allemal im Unterschiede von der Gesamtgemeinde damit beauftragt sind, die Gnadenmittel zu verwalten. So kommt es zu einem besonderen Stande innerhalb der Gemeinde, zu 35 den Trägern oder Verwaltern des Amtes der Gnadenmittel. Dieser Stand kann unter den verschiedensten Bedingungen und auf die verschiedenste Weise mit dem Amte der Gnadenmittel betraut werden. Denkbar wäre auch, daß unter besonderen Verhältnissen ein besonderer Stand, der dauernd damit betraut wäre, nicht vorhanden wäre; aber das Amt der Gnadenmittel muß fortbestehen, solange die Gemeinde von ihrem Herrn durch die 40 Schranke des Diesseits geschieden ist. Denn solange dieses Verhältnis besteht, bedarf sie der Gnadenmittel, und zwar nicht bloß Besitzes, sondern des stets sich wiederholenden Vollzugs der Gnadenmittel. Eben diese Gemeinde, die an Christus ihr Haupt hat, lebt innerhalb einer Menschheit, die der Sünde und dem Übel ausgesetzt ist. Auch die Gemeinde ist, solange sie diesseitige ist, der Einwirkung der Sünde und des Übels ausgesetzt, und 45 hat darum an der unchristlichen Welt einerseits und gegenüber den durch Sünde und Übel verursachten Störungen andererseits ihre Lebensgemeinschaft mit Christus zu bethätigen. Hieraus erwachsen eine Reihe von Gemeinthätigkeiten, die ebenfalls bestimmte Persönlichkeiten erfordern; nur ist klar, daß nicht jede Thätigkeit auf diesem Gebiet unmittelbar mit der Verwaltung der Gnadenmittel verbunden ist; z. B. die kirchliche Armen- und Kranken- 50 pflege. Andererseits erklärt sich aber auch, daß man von jeher derartige Thätigkeiten zu dem geistlichen Amt in Beziehung gesetzt hat.

Hinsichtlich der Schriftmäßigkeit dieser Ausführungen (vgl. Hofmann, Schriftbew.; Lehrst. VII, 1) ist zunächst zu beachten, daß für das neutestamentliche Gemeindeamt die neutestamentlichen Schriftaussagen in Betracht kommen, daß also das alttestamentliche Priester- 55 tum nicht hereingezogen werden darf. Die Schriftmäßigkeit unserer Ausführung ist aber damit gegeben, daß Christus seiner im Diesseits lebenden Gemeinde den Geist verheißen und gesendet und die Sakramente eingesetzt hat. Dagegen hat er nicht innerhalb seiner Gemeinde einen besonderen Stand eingesetzt, der ausschließlich mit den Befugnissen des geistlichen Amtes ausgestattet wäre. Mt 18, 18 giebt er seinen Jüngern die Versicherung, 60

daß die Anordnungen, die sie treffen werden, natürlich nur die Anordnungen, die sie als seine Jünger in seinem Namen und zur Fortführung seines Werkes treffen werden, nicht als Menschensatzung, sondern als göttliche Ordnung gelten werden; er sagt aber nichts von einer bevorrechteten Klasse, die allein zu solchen Anordnungen befugt wäre. Die Ab-
5 schiedsreden Jo 13—17 haben die versammelten Jünger in zweierlei Hinsicht im Auge, als die von Jesus bestellten Gründer seiner Gemeinde, und als diese mit Jesus im Glauben verbundene, aber in der Welt lebende Gemeinde selbst; aber nicht als einen der übrigen Gemeinde übergeordneten Stand von Amtsträgern. Jo 20, 21—23 offenbart der Auferstandene den Versammelten die Umgestaltung, welche infolge seiner Auferstehung sowohl
10 in ihrem Verhältnis zu seiner Person, als auch in ihrer Stellung zur Welt eingetreten ist; aber er rüstet sie nicht mit Kräften und Vollmachten aus, welche gerade diesen Jüngern und ihren etwaigen Nachfolgern im Unterschiede von der übrigen Gemeinde zukämen. Auch die übrigen neutestamentlichen Schriften wissen nichts von einer derartigen unmittelbaren Einsetzung des geistlichen Amtes. 2 Ko 3, 3—10 handelt Paulus von der Herrlichkeit
15 des neutestamentlichen Amtes, aber ohne eine besondere Einsetzung zu erwähnen oder auch nur vorauszusetzen. Eph 4, 11 läßt das nachdrücklich vorausgestellte *αὐτὸς* schon erkennen, daß alle, welche an der Gemeinde arbeiten, von ihm, dem erhöhten Herrn, gegeben sind, worin aber natürlich nicht liegt, daß Jesus während seines Erdenlebens die hier genannten Apostel, Propheten u. s. w. angeordnet habe. AG 20, 28. 29 steht vollends nur zu
20 lesen, daß der hl. Geist die Angeredeten zu Aufsehern bestellt habe; diese Bestellung kann auf verschiedene Weise geschehen sein. Die apostolischen Schriften nehmen weder unmittelbar noch mittelbar auf eine besondere Anordnung Bezug, welche Jesus zur Einrichtung eines durch die Generationen sich fortsetzenden geistlichen Standes getroffen hätte. Die wenigen Stellen, welche sich auf die Bestellung einzelner Personen zu gemeindlichen Thätig-
25 keiten beziehen, lassen nun erkennen, daß das hervortretende Bedürfnis dafür maßgebend war (AG 6, 1 ff.; Tit 1, 5). Von den Bezeichnungen *πρεσβύτεροι* (AG 15, 2; 20, 17; 1 Ti 5, 17; Tit 1, 5; Ja 5, 14), *προιστάμενοι* (1 Th 5, 2), *ἡγούμενοι* (Hbr 13, 7), *ἐπίσκοποι* (AG 20, 28; Phil 1, 1; 1 Ti 3, 2), *διάκονοι* (Phil 1, 1; 1 Ti 3, 8. 12) sind einige allerdings zu Amtstiteln geworden, aber erst in späterer Zeit. Diese Be-
30 nennungen, sowie die beiden Benennungen *ποιμένες* Eph 4, 11 und *ἄγγελοι* Apk 1, 20, deren bildlicher Charakter sich noch heute fühlbar macht, führen überhaupt über die Vorstellung nicht hinaus, daß einzelne Persönlichkeiten mit der Leitung der Gemeinde und ihrer Angelegenheiten betraut waren. Eine Ausnahme machen nur die Benennungen *εὐαγγελισταί* und *διδάσκαλοι* Eph 4, 11. Das Vorhandensein eines besonderen Teils
35 der Gemeinde, der mit der Verwaltung von Wort und Sakrament betraut war, kann für die apostolische Zeit mehr nur aus dem Vorhandensein der Gnadenmittel und ihrem Gebrauch vermutet und geschlossen, als nachgewiesen werden. Dieser Schluß muß aber auch auf die korinthische Gemeinde ausgedehnt werden, wennschon Paulus aus nicht ausgesprochenen, aber sehr leicht zu erratenden Gründen sich an die Gemeinde selbst und nicht an
40 deren Leiter wendet.

Da die Entwickelung der kirchlichen Verfassung außerhalb dieses Artikels liegt, so verfolgen wir nur diejenige Entwickelung, welche in dem römischen **sacerdotium** und dem protestantischen **ministerium ecclesiasticum** zum Abschluß gekommen ist. In der nachapostolischen Zeit erscheint die vom Bischof abgehaltene oder gestattete Sakramentsfeier als
45 die allein giltige, Ign., Ad Smyrn. c. 8. Das Recht zu taufen kommt prinzipiell dem Bischof zu, den Presbytern und Diakonen non sine episcopi autoritate, Tert., De bapt. c. 17, dem Priester Apost. Const. c. 15, 1. Die Bischöfe und übrigen Priester sind von den Aposteln mit der Lehre betraut worden, Apost. Const. VI, c. 18, 5. Man muß sie hören, denn der Herr spricht durch sie, August., Serm. Cl. II, Nr. 20 s. f.
50 Chrysostomus beschreibt De sacerd. III, c. 4 und 5 die Würde des Priesters in der übertriebensten Weise: der Priester vollbringt in der Sakramentsfeier ein Opfer, durch welches die That des Elias auf dem Karmel weit überboten wird; der Priester übertrifft die Herrscher, denn diese haben nur die Macht, auf Erden zu binden; des Priesters Machtbefugnis dagegen reicht bis in den Himmel. Es ist unmöglich, die hohe Vorstellung vom
55 Priestertum hier im einzelnen weiter zu verfolgen. Der römische Katechismus geht über diese schon längst vorhandene hohe Vorstellung nicht hinaus, wenn er sagt P. II c. 7: **Novi testamenti sacerdotes ceteris omnibus honore longe antecellunt. Potestas enim tum corpus et sanguinem Domini nostri conficiendi et offerendi, tum peccata remittendi, quae illis collata est, humanam quoque rationem atque**
60 **intelligentiam superat; nedum ei aliquid par et simile in terris inveniri queat.**

Luther verwarf aufs entschiedenste eine Geistlichkeit, die durch eine besondere Weihe hergestellt werden könnte. Denn wo nicht eine höhere Weihe in uns wäre, denn der Papst oder Bischof giebt, so würde nimmermehr durch Papst oder Bischofs Weihe ein Priester gemacht, könnte auch weder Messen halten noch predigen noch absolvieren. (An den christlichen Adel deutscher Nation.) Über das Verhältnis des geistlichen Amtes zur Gesamtkirche und über die besonderen Aufgaben dieses Amtes hat er sich am deutlichsten in der Schrift: Von den Conciliis und Kirchen 1539 (3. Teil: Von den Kirchen) ausgesprochen. Zur Kirche sind erforderlich: das Wort Gottes, die Taufe, das Sakrament des Altars, der Brauch der Schlüssel, und endlich zum fünften kennt man die Kirche äußerlich dabei, daß sie Kirchendiener weihet oder beruft, oder Ämter hat, die sie bestellen soll. Denn man muß Bischoffe, Pfarrherr oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obgenannten vier Stück oder Heiltum geben, reichen und üben, von wegen und im Namen der Kirchen, vielmehr aber aus Einsetzung Christi. Ebenso klar ist sich Luther über das Verhältnis des geistlichen Standes zum allgemeinen Priestertum. Vgl. die Auslegung des 110. Ps 1539 (EA 40, p. 171): Denn ob wir wohl alle Priester sind, so können und sollen wir doch nicht alle predigen und lehren und regieren; doch muß man aus dem ganzen Haufen etliche aussondern und wählen, denen solch Amt befohlen werde. Und wer solchs führt, der ist nu nicht des Amtes halben ein Priester (wie die andern Alle sind), sondern ein Diener der andern Aller. Aus dieser Grundanschauung Luthers erklären sich alle diejenigen Äußerungen der Lutheraner, wonach der geistliche Stand von Gott selbst eingesetzt ist. (Vgl. aus den Bekenntnisschriften A. K. Art. 28 und Apol. De potest. eccles.; sowie H. Schmid, Dogm. der ev.-luth. K. § 59, Anm. 1—4.) Es ist auch der Widerspruch in Anschlag zu bringen, den die Anabaptisten und Socinianer gegen die Notwendigkeit eines geordneten geistlichen Amtes erhoben haben (Gerh., L. XLIII, § 74 und 67).

Die Reformierten betonen die göttliche Einsetzung, Autorisation und Organisation der ministri sehr nachdrücklich (Conf. Basil. 1536 c. 15—20; Gall. c. 29; Catech. Genev. De verbo Dei; Conf. Helv. post. c. 18). Die Bestellung zum Amt ist Bestätigung der göttlichen Erwählung: Quae (nämlich die Funktion des Schlüsselamtes) cum vera Dei electio sit, ecclesiae suffragio et manuum sacerdotis impositione recte comprobatur (Conf. Basil. c. 17). Doch haben die Reformierten mit den Lutheranern im Gegensatz zur römischen Kirche das gemeinsam, daß sie nichts von einem auserwählten Stande wissen wollen, der im Unterschiede von der Laienschaft allein zur Übertragung des geistlichen Amtes berechtigt ist. Die anglikanische Kirche dagegen steht in dieser Hinsicht mit der römischen auf demselben Boden; denn auch sie läßt die Zugehörigkeit zum geistlichen Stand von der Aufnahme durch den privilegierten Stand selbst abhängig sein (vgl. den lateinischen Wortlaut von Art. 23 in der Conf. Anglic.: Atque illos legitime vocatos et missos existimare debemus, qui per homines, quibus potestas vocandi ministros atque mittendi in vineam Domini publice concessa est, cooptati fuerint et adsciti in hoc opus, und namentlich die Formularien des Common prayer book: Making, ordaining and consecrating of Bishops, Priests and Deacons). Auch sei der Vollständigkeit halber noch erwähnt, daß die heutige griechische Kirche im wesentlichen mit der römischen in der Lehre vom geistlichen Amt übereinstimmt. Die Priesterweihe ist ein Sakrament, in welchem der heilige Geist den rechtmäßig Erwählten durch die Händeauflegung eines Bischofs dazu verordnet, die Sakramente zu verrichten und die Herde Christi zu weiden. Es giebt drei unumgängliche Stufen in der Priesterweihe: Bischof, Presbyter, Diakon. Der Diakon bedient bei den Sakramenten; der Presbyter verrichtet die Sakramente in Abhängigkeit vom Bischofe; der Bischof verrichtet nicht nur die Sakramente, sondern hat auch die Macht, durch Auflegung der Hände anderen die Gnadengabe mitzuteilen, dieselben zu verrichten. (Buchrucker, Normalkatechismen, p. 130.)

Es ist nicht leicht, den Punkt genau zu fixieren, an welchem auf der einen Seite die römische Kirche im Verein mit der griechischen und anglikanischen und auf der andern Seite die lutherische Kirche im Verein mit der reformierten hinsichtlich der Lehre vom geistlichen Amt einander widersprechen. Vielleicht verhält es sich so, daß nach der römischen Lehre die Fähigkeit zum Vollzug der Gnadenmittel durch die Aufnahme in den Ordo gewonnen wird, und nach der protestantischen umgekehrt derjenige, der mit der Verwaltung der Gnadenmittel betraut wird, eben dadurch in den Ordo ecclesiastiacus aufgenommen worden ist. Da thatsächlich hüben und drüben die Aufnahme in den Stand und der Vollzug der Funktionen mit einander verbunden sind, so tritt nicht offen an den Tag,

daß zwei ganz verschiedene Prinzipien zu Grunde liegen. Doch tritt an den Tag, daß diese beiden verschiedenen Prinzipien von den einschneidendsten Konsequenzen sind. Man vergleiche nur die römische Hierarchie und den geistlichen Stand der Protestanten in Bezug auf Machtvollkommenheit und Geschlossenheit mit einander. Der Vergleich fällt zu Gunsten
5 des römischen Amtsbegriffes aus. Dieser Amtsbegriff macht die Geistlichen williger, sich regieren zu lassen, und darum auch geschickter, andere zu regieren. Dennoch dürfen die evangelischen Kirchengemeinschaften sich nicht verleiten lassen auf römischen Spuren zu wandeln. Dies wurde einer Theorie vom geistlichen Amte zum Vorwurf gemacht, die in unserem Jahrhundert innerhalb der lutherischen Kirche aufgestellt wurde und heute noch
10 Anhänger hat. Als ihre Hauptvertreter gelten Kliefoth und Vilmar. Von der römischen Lehre unterscheidet sie sich dadurch, daß sie die römische Hierarchie verwirft, und daß sie die Wirksamkeit und Giltigkeit der Gnadenmittel nicht unbedingt von dem Vorhandensein eines von Gott eingesetzten Priesterstandes abhängig macht. Von der ursprünglichen protestantischen Lehre weicht sie dadurch ab, daß sie einen vom Herrn unmittelbar eingesetzten
15 geistlichen Stand annimmt, den Hirtenstand, der, und zwar allerdings im Gegensatz zur Laienschaft, mit der regulären Verwaltung und mit der Regierung der Kirche betraut ist, so daß die Gemeinde auf diesen Stand und seine Privilegien angewiesen ist. Kliefoth sagt (Acht BB. von d. K. p. 19): Die Bedeutung und Kraft dieses Amtes besteht darin, daß ihm die *δόσις* der Gnadenmittel vertraut ist. Daher ist es zwar nicht ein drittes oder
20 viertes Gnadenmittel, kann auch nicht neue Gnadenmittel schaffen, noch die vorhandenen kräftig machen und ergänzen, vielmehr ist es ein instrumentaler Dienst an den Gnadenmitteln und wird selbst durch dieselben allein kräftig, aber ist gleichwohl nicht aus menschlicher oder sozialer, sondern aus göttlicher Ordnung so notwendig, daß aus nicht amtlich geordneter Gnadenmittelverwaltung niemals göttlicher Segen folgen könne. Über letzteren
25 Punkt äußert sich Kliefoth p. 204 weiter: Die wider Gottes Ordnung gebrauchten Gnadenmittel würden zwar Gnadenmittel bleiben, aber Gott würde den Verkehrten verkehrt bleiben, daß kein Segen herauskäme. Doch erkennt er unmittelbar vorher, hierin Luther folgend, an, daß im Notfall die Not die Beruferin ist. Vilmar sagt (Vom geistlichen Amt p, 116): Das geistliche Amt ist unmittelbare Einsetzung des Herrn selbst, und ist für alle
30 Zeiten ausreichend eingesetzt in der Funktion der Hirten und Lehrer (Bischöfe). Die Hirten bilden den Mittelpunkt der Gemeinde, welche sich um die Hirten zu bilden hat, welche von diesen Hirten gesammelt und zusammengehalten wird. Die Hirten (p. 117) haben das Mandat, das Wort öffentlich zu verkündigen, die heiligen Sakramente zu administrieren, das Mandat der Schlüsselgewalt (p. 119), sie haben zu entscheiden über die Lehre, über
35 die Reinheit des Wortes, die Mittel zur rechten Wortverkündigung und Sakramentsadministration zu bestimmen, d. h. die Einrichtung des Gottesdienstes zu ordnen. Es ererhebt sich diesen Aufstellungen Vilmars gegenüber sofort die Frage, woher er das alles weiß. Eine derartige Theorie muß nach protestantischen Grundsätzen auf die Schrift gegründet sein. Während nun Kliefoth nach seiner eigenen Erklärung (Vorr. p. VI) das
40 Schriftsubstrat sowie das biblische Material in seiner Darstellung nicht hineingezogen hat und damit eine Theorie geliefert hat, die in der Luft steht, sucht Vilmar eine Darlegung sowohl der Schriftmäßigkeit als auch der Bekenntnismäßigkeit seiner Lehre zu geben. Der Schriftbeweis kann bei dem völligen Schweigen des NTs über das, was in dieser Beziehung deutlich darin stehen müßte, nämlich über die ausdrückliche Bestellung eines be-
45 sonderen fortdauernden Amtes im Unterschiede von der Gesamtgemeinde, nicht gelingen, wie auch Vilmar zugesteht, wenn er p. 20 sagt: „Nur wissen wir von einer weiteren Einsetzung von Funktionen in der Kirche durch Christus selbst vor seiner Himmelfahrt nichts weiter, als von der Einsetzung der Apostel; es bleibt mithin nichts übrig als diese Einsetzung der Ämter durch Gott (Christus) auf die Ausgießung des hl. Geistes zu beziehen.
50 Damit ist nicht allein die Ausgießung des hl. Geistes am Pfingsttage, sondern auch die weiterere Mitteilung des hl. Geistes durch das Wort (AG 10, 44—46), das Gebet (AG 8, 15) und die Handauflegung (AG 19, 6; 8, 17) derer, welche den hl. Geist bereits empfangen hatten, der Apostel, in den eben angeführten Stellen deutlich und bestimmt bezeichnet." Ebensowenig kann der andere Versuch gelingen, die Übereinstimmung der neuen
55 Lehre mit dem lutherischen Bekenntnisse nachzuweisen. Denn die Bekenntnisschriften machen natürlich ebenfalls das göttliche Recht des geistlichen Amtes und die Pflicht der Gemeinde, um Gotteswillen zu gehorsamen, mit allem Nachdruck geltend. Die Zeitverhältnisse, vor allem die fanatici, nötigten dazu. Aber die Frage, auf die es hier ankommt: ob sich die Autorität und das Recht des geistlichen Standes auf die Gnadenmittel oder auf die Zu-
60 gehörigkeit zu einem von Christus unmittelbar eingesetzten, durch Propagation sich fort-

setzenden Hirtenstand gründet, lag, in dieser modernen Fassung, ganz außerhalb des Gesichtskreises der Bekenntnisse; dagegen war diese Lehre in der alten d. i. römischen Ausprägung ihnen sehr wohl bekannt und wurde aufs entschiedenste verworfen.

Der Hauptgrund gegen diese neue Lehre wird immer der sein, daß sie sich weder am Wesen der Kirche noch an der Schrift bewährt. Wir wollen das um so dankbarer konstatieren, als diese neue Theorie, wenn sie in böser Absicht geltend gemacht würde, das Recht der Reformation ins Schwanken bringen könnte. Man könnte mit ihrer Hilfe Luther als einen Mann darstellen, der im hellen Aufruhr gegen den von Gott eingesetzten Hirtenstand begriffen und von diesem feierlich ausgeschlossen worden war, und könnte dem gar nicht zum Hirtenstand gehörigen, weil nicht ordinierten Melanchthon jede Berechtigung zu seiner reformatorischen Wirksamkeit abstreiten. Andererseits muß man zugeben, daß der ganze Streit seiner Zeit nur die Theologen bewegte. Unsere Gemeinden haben sich nicht weiter darum gekümmert. Dennoch muß man Männern wie Höfling, Harleß, Hofmann dafür Dank wissen, daß sie gegen die Neuerung Widerspruch erhoben. Es war eben ein falsches Prinzip ausgesprochen worden, und wenn man ein solches duldet, weiß niemand, was sich daraus entwickeln wird.

Was die Amtspflichten anbelangt, so läßt sich darüber zunächst nur sagen, daß sie sich aus dem Wesen des geistlichen Amtes im allgemeinen von selbst ergeben. Seit den Tagen der Pastoralbriefe und der Apostellehre bis zu den protestantischen Kirchenordnungen und von da an bis zu dem Emporstreben der Christlich-Sozialen hat es niemals an Schriften über die Amtspflichten der Geistlichen gefehlt. Welche Eigenschaften und Fähigkeiten der Geistliche haben muß, um die einzelnen Funktionen seiner Thätigkeit, in der Predigt, Katechese, Seelsorge, Armenpflege, zweckentsprechend ausrichten zu können, kann sich nur aus dem Wesen und der Aufgabe der einzelnen Disziplinen selbst ergeben. Eine andere Frage wäre die, ob nicht die Rücksicht auf das Amt von dem Geistlichen ein besonderes Verhalten in seinem außeramtlichen Leben verlangt. Auch hierüber ist unendlich viel geredet und geschrieben worden. Eine prinzipielle Erörterung der Frage wäre sehr wünschenswert und würde sie weiter fördern, als die manchmal ans Kindische streifenden willkürlichen Debatten über das Decorum pastorale.

3. D i e V o c a t i o. Litteratur wie oben. Mit der Frage, auf welche Weise die einzelne Persönlichkeit dazu kommt, den Dienst an der Gemeinde zu übernehmen, beschäftigt sich die Lehre von der vocatio. Luther unterscheidet (Ausl. über etliche Kapitel des anderen Buches Mos 1524—26, zu Kap. 3) zweierlei Berufung: Die erste geschieht allein von Gott, ohne einig Mittel; und dieser Beruf muß äußerliche Zeichen und Zeugnis haben. Der ander Beruf darf keiner Zeichen; als, ich predigte allhie zu Wittenberg nimmermehr, wenn ich von Gott dazu nicht gezwungen und durch den Kurfürsten zu Sachsen erfordert wäre, daß ich es thun müßte. Von jenem andern Beruf sagt Luther gleich darauf: Der ander Beruf, so durch Menschen geschieht, ist zuvor bestätigt durch den Befehl Gottes auf dem Berge Sinai: Liebe Gott und den Nächsten als dich selbst. Wenn dich dies Gebot treibet, so bedarfst du keines Zeichens; denn Gott hat zuvor befohlen und ich muß es thun. Also predige ich ohne alle Zeichen, und ist dennoch der Beruf Gottes; denn er gehet aus dem Gebot der Liebe daher, und wird von Gott gezwungen. Im Bereiche der Nichtchristen ist es nach Luthers Ansicht überhaupt nicht nötig auf einen besondern Beruf zu warten: Der Beruf liegt in der Thatsache, daß der Christ in diese Umgebung geführt worden ist. Luther meint den Missionar, wenn er sagt: Wenn man unter den Haufen käme, der nicht Christen wäre, da möchte man thun, wie die Apostel und nicht warten des Berufs. In Anbetracht der Thatsache, daß Luther diese Predigten während der Jahre 1524—26 gehalten hat, und daß Luther selber sagt: Solche Schleicher und Winkelprediger findet man heutiges Tages viel unter uns, die da sagen, sie sind von Gott berufen; aber sie zeigen an Gott oder Menschen, die sie berufen haben (d. h. sie müssen nachweisen, daß Gott oder Menschen sie berufen haben), so ergiebt sich als wahrscheinlich, daß die damaligen Unruhen Luther zu dieser Äußerung veranlaßt haben, aus der sich die Lehre von der vocatio immediata und mediata entwickelt hat. Auf jene Zeit und Bewegung zielt auch wohl der rite vocatus der A. K. A. 14. Gleich den Lutheranern hat sich auch Calvin mit der vocatio beschäftigt (Inst. IV c. 3 § 11), während die vocatio, soviel ich weiß, der mittelalterlichen und der römisch-katholischen Dogmatik fremd ist. Jene Forderung, welche die A. K. mit dem Worte rite aufstellt, ist aber nur formell und drängt zu der weiteren Frage, zu der wir uns jetzt wenden: was denn dazu gehört, damit einer zum rite vocatus werde.

Hinsichtlich der Vorbedingungen, welche zur vocatio mediata notwendig sind, genügt es, zu bemerken, daß die alte Zeit und die Gegenwart darin einig sind, daß der zu Be-

rufende auf dem Glaubensgrunde seiner Kirche stehen, die nötige Vorbildung besitzen und sittlich unbescholten sein müsse. Ferner, daß sowohl dem Kirchenregiment wie der zuständigen weltlichen Obrigkeit die gebührende Stelle bei der vocatio gewahrt sein müssen. Es kann aber hier nicht durch die Zeiten und Länder hindurch verfolgt werden wie dies 5 alles im einzelnen ausgestaltet war. Dagegen verdient ein Punkt in diesem Artikel eine ausführlichere Darstellung, weil sich da die altprotestantische Grundanschauung und eine in der Gegenwart häufig angewendete Praxis merklich von einander unterscheiden. Das ist die Mitwirkung der Gemeinde, hier im beschränkten Sinne: der Ortsgemeinde, des jeweiligen populus christianus, zur Fertigstellung der vocatio. Die alten protestantischen 10 Kirchenwesen gestatteten, unumgängliche Ausnahmsfälle ausgenommen, dieser Ortsgemeinde, der Laienschaft, eine solche Mitwirkung, mag sie auch hier oder dort bloß in dem Recht der Einsprache bestanden haben. Diese Praxis, die Gemeinde an der vocatio ihrer ministri zu beteiligen, war durchaus nicht eine protestantische Neuerung, sondern entsprach uraltem Herkommen. Man darf sich dagegen nicht darauf berufen, daß Paulus den Titus 15 1, 5 beauftragt, auf Kreta in den Städten Presbyter zu bestellen; denn einmal konnten dort wirklich dringende Notstände den Titus zwingen, diesmal auf eigene Hand Presbyter aufzustellen; sodann aber giebt uns die Stelle gar kein Recht, sie so ausschließlich zu verstehen. Titus konnte den Auftrag des Apostels geradesogut mit als ohne Zuhilfenahme und Befragung der Gemeinde ausführen. Wir wissens einfach nicht. Für die nach- 20 apostolische, altkirchliche, mittelalterliche Kirche sind Belege genug dafür vorhanden, daß die Bestellung zum Kirchenamte überhaupt oder doch wenigstens zum Bischofsamte nicht ohne Zuziehung der Gemeinde geschehen sollte. Did. XV, 1; Cypr. Ep. 38, 67 c. 4; Chrys. De sacerd. III c. 15; Const. Ap. VII 31; Leo M. Ep. X c. 6 (Per pacem et quietem sacerdotes qui futuri sunt, postulentur. Teneatur subscriptio clericorum, 25 honoratorum testimonium, ordinis consensus et plebis. Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur). Concil. Aurel. II c. 7; III c. 3. Das Missale Francorum sagt in der allocutio ad populum in ordinatione presbyteri: Nec frustra a Patribus reminiscimur institutum, ut de electione eorum, qui ad regimen altaris adhibendi sunt, consulatur et populus, quia de actu et con- 30 versatione praesenti, quod nonnunquam ignoratur a pluribus, scitur a paucis; et necesse est ut facilius quis obedientiam exhibeat ordinato, cui adsensum praebuerit ordinando. — Et ideo electionem vestram debetis voce publica profiteri. Noch auf dem tridentinischen Konzil gestand Petrus a Soto die Thatsache zu, daß in den alten Zeiten die Wahl von seiten des Volkes notwendig gewesen sei, daß aber 35 auch der Klerus sich mit dem Volke vereint habe, damit die Wahl von seiten der ganzen Gemeinde geschehe. Der Papst könne diese Volkswahl aber ersetzen. Die Entscheidung des Konzils findet sich Sessio XXIII c. 4: Docet insuper sacrosancta synodus, in ordinatione episcoporum, sacerdotum et ceterorum ordinum nec populi nec cujusvis saecularis potestatis et magistratus consensum, sive vocationem sive 40 auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio. Die Lutheraner blieben dagegen auf dem Herkommen, daß die Laienschaft in irgend einer Weise gehört werden müsse. Competit presbyterio examen, ordinatio et inauguratio; magistratui Christiano nominatio, praesentatio, confirmatio per literas vocationis; populo consensus, suffragium, approbatio (Hollaz bei Schmid, Dgk. § 59 Anm. 5). Vo- 45 catio est totius ecclesiae, sagt Hartmann in seiner Pastoraltheologie: est magistratus executor juris illius, quod tota ecclesia in vocatione pastorum habet, sicque non solius arbitratu, sed accedentibus suffragiis presbyterorum et plebis vocat. In der Ausführung dieses Grundsatzes herrschte Verschiedenheit: exercitium autem juris variat pro diversa conventione et consuetudine ecclesiae particularis. Von 50 dieser Beteiligung der Laienschaft ist den heutigen Gemeinden vielfach so gut wie nichts geblieben. Es ist auch begreiflich, daß man sich bei den heutigen Gemeindeverhältnissen nicht sehr beeilt, ihnen etwas von ihren Befugnissen widerzugeben. Es muß in diesem Punkte, wie so oft, mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß auch in der Vergangenheit diese Beteiligung der Gemeinde vielfach nur ein Schein oder eine bloße Form gewesen ist. 55 Trotz alledem muß man anerkennen, daß der Grundsatz: Vocatio est totius ecclesiae, richtig war, und daß es deshalb besser ist, nach einem Modus zu suchen, ihn auszuführen, als ihn einfach auf die Seite zu schieben, weil er doch nicht ausführbar ist.

Auch bei den Reformierten sind die Gemeinden bei der vocatio nicht zum völligen Stillschweigen verurteilt. Nach Calvin (Instit. IV c. III § 17) hat die vocatio zu geschehen 60 ex populi consensu et approbatione; praeesse autem debere electioni alios

pastores. Dementsprechend wählen nach den Genfer Ordonanzen die Geistlichen, und die Laienschaft erklärt ihre Zustimmung. Die Conf. Helv. 1566 c. 18 verordnet: Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiae: id est, eligantur religiose ab ecclesia vel ad hoc deputatis ab ecclesia, ordine justo et absque turba, seditionibus et contentione. Eine ausführliche Beschreibung, wie die 5 Wahl vollzogen werden soll, wenn wirklich die Gesamtgemeinde zu wählen hat, findet sich am Schlusse der Liturgia sacra in ecclesia peregrinorum zu Frankfurt a. M. 1554.

4. Die Ordinatio. Litteratur: Kliefoth, Lit. Abhdl. Bd I; Rietschel. Luther u. die Ordination; Kolde. Zur Gesch. der Ordin. ThStK 1894. Zur Ordinationsliturgie die betr. Abschnitte aus Daniels Codex liturg. und Bucerus, De ordinatione legitima in den 10 Scripta Anglic.

Von dieser Auffassung der vocatio aus, bei der es sich nach altlutherischer Anschauung immer um einen bestimmten Wirkungskreis handelt, und zu der sämtliche Teile der Gemeinde, ministerium, magistratus (manchmal auch patroni), und populus zusammenwirken müssen, muß die ordinatio verstanden werden. Sie schließt sich an die vocatio an und 15 schließt mit der introductio oder investitura ab, bei welcher der Neuernannte der Gemeinde unter Gebet und Ansprache vorgestellt und durch Handschlag zu gewissenhafter Amtsführung verpflichtet wurde. Während diese introductio jedesmal wiederholt wird, so oft der Geistliche eine neue Stelle übernimmt, findet die ordinatio nur einmal statt, bei dem Eintritt ins Kirchenamt. Die Lutheraner haben Jahrhunderte lang an dem 20 Grundsatz festgehalten, daß die ordinatio nur im Hinblick auf die vocatio zu einer bestimmten Stelle zu erteilen ist. Den Grund für die Notwendigkeit der ordinatio giebt Chemnitz (Vom göttl. ordentl. Beruf) an: Um derer willen, die da laufen und sind nicht gesandt, muß die Vocation haben ein öffentlich Zeugnis der Kirchen, und die Ceremonie der Ordination ist nichts anderes, denn ein solch öffentlich Zeugnis, dadurch die geschehene 25 Vocation ordentlich, christlich und göttlich erkannt, bezeugt und bestätigt wird. J. Gerhard definiert die Ordination (L. XXIII § 139): Vocationis publica et solennis declaratio sive testificatio est ordinatio, per quam ministerium ecclesiasticum personae idoneae ad illud, ab ecclesia vocatae commendatur, während die Erklärung der Apologie (Von den Sakramenten): Wo man aber das Sakrament des Ordens wollte 30 nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es keine Beschwerung, die Ordination (im latein. Text: ordinem) ein Sakrament zu nennen, von einer breiteren Fassung des Begriffs: Sakrament, zu verstehen ist. Für die Ordnung früherer Zeiten, nur im Hinblick auf eine bestimmte Stelle zu ordinieren, tritt noch Hartmann in seiner Pastoraltheologie (p. 148) ein: Nemo ad ordinationem est admittendus nisi ad 35 certam et particularem aliquam Ecclesiam vocatum se esse probare queat, woraus allerdings sich schließen läßt, daß es schon zu seiner Zeit vorkam, daß ins allgemeine ordiniert wurde. In unserer Zeit ist diese Praxis häufig geworden. Man ordiniert Kandidaten, auch ohne daß sie zu einer dauernden Stellung an einer certa et particularis ecclesia berufen sind. Der Widerspruch, darin diese Praxis mit dem alten 40 Grundsatz zu stehen scheint, ermäßigt sich sehr, sobald man bedenkt, daß auch durch die neue Praxis der Ordinierte nicht das Recht erhalten hat, zu amtieren, wo und wie er will, sondern daß ihm ja in jedem Falle ein bestimmter Wirkungskreis, wenn auch nicht immer ein einzelner Ort, angewiesen wird. Aber eine andere Frage ist, ob der Ordinierte dazu berechtigt ist, in einer anderen Kirchengemeinschaft, mag sie immerhin derselben Kon- 45 fession angehören, zu amtieren. Diese Frage ist zu verneinen. Die Wirkung der Ordination reicht nur so weit als das Gebiet des ordinierenden Kirchenregiments. Das Kirchenregiment mag anderwärts Ordinierte stillschweigend gewähren lassen, wenn sie predigen und die Sakramente spenden, aber von einem durch die Ordination erworbenen Recht dazu kann keine Rede sein. 50

In diesem Zusammenhang muß auch die heutzutage vielfach zur Ordnung gewordene Gepflogenheit erwähnt werden, die nicht ordinierten Kandidaten predigen und katechisieren zu lassen, aber ihnen nicht zu gestatten, die Sakramente zu spenden und die Benediktionshandlungen vorzunehmen. Diese Gepflogenheit stammt wohl daher, daß auch in früheren Zeiten unter Umständen Kandidaten predigen und katechisieren durften, aber nur von Fall 55 zu Fall und dann jedesmal unter Verantwortung des Amtsinhabers. Diese Einschränkung, die wahrscheinlich auch früher nicht immer beobachtet wurde, ist nach und nach so in Vergessenheit geraten, daß der Schein entstehen konnte, als stehe examinierten, aber nicht ordinierten Kandidaten zwar das Amt des Worts, aber nicht die Verwaltung der Sakramente zu. Man mag immerhin Versuche anstellen, diese Unterscheidung zu begründen. That- 60

sächlich verhält es sich so, daß die beiden Funktionen des gleichen Amtes nicht getrennt werden dürfen. Wem ich das Recht, die Sakramente zu verwalten und die Benediktionshandlungen vorzunehmen, nicht anvertraue, dem kann ich auch das Amt des Wortes nicht anvertrauen. Man könnte vielleicht sagen, daß dem nicht ordinierten Kandidaten das Recht der Abendmahlsspendung nicht zustehe, weil er das Exkommunikationsrecht nicht habe. Aber es handelt sich hier nicht um Ausnahmsfälle, sondern um die reguläre Sakramentsverwaltung überhaupt. Die andere Gepflogenheit, daß der nicht ordinierte Kandidat sich bei den Segensformeln der ersten Person Pluralis zu bedienen hat, und nicht der zweiten Person Singularis oder Pluralis, hat vielleicht einen Halt an dem Decorum pastorale. Es erscheint nicht recht schicklich, daß ein junger Neuling die Gemeinde in der zweiten Person Pluralis anredet, wie er dies ja auch in der Predigt vermeiden wird. Einen tieferen, in der Ordination selbst liegenden Grund kann diese Sitte nicht haben. Denn die Ordination hat keinen sakramentalen Charakter; sie erhebt den Ordinanden nicht über die Gemeinde, sondern macht ihn zum Verwalter der Gnadenmittel. Als ein Akt der Kirchenordnung ist sie notwendig (sie findet sich auch in der Württemb. KO von 1559; nur nicht mit ihrem Namen); als ein Akt, der mit den Gnadenmitteln vollzogen wird, ist sie für den Empfänger wirksam, sie ist ihm je nach seiner Herzensstellung für sein persönliches Heil und für seine amtliche Thätigkeit segensreich oder schädlich; aber notwendig zum Fortleben der Gnadenmittel in der Gemeinde und zum Fortbestand des Gemeindeamtes ist sie nicht.

Zum liturgischen Vollzug des Ordinationsaktes gehörte von jeher auf Grund von AG 6, 6; 13, 3; 1 Ti 4, 14; 2 Ti 1, 6 die Handauflegung. Durch diese Stellen wird es im hohen Grade wahrscheinlich, daß alle, welche an der Gemeinde irgend ein Amt zu verrichten hatten, unter Handauflegung zu ihrer Thätigkeit geweiht wurden. An der letzten der angeführten Stellen erscheint die Handauflegung eher wie eine die Geistesmitteilung vermittelnde Handlung, als wie eine das Gebet begleitende Ceremonie. Allein man darf nicht zu viel aus den Worten des Apostels herauslesen. Der Apostel hat soeben den Glauben der Großmutter und Mutter des Angeredeten erwähnt, und jetzt erinnert er daran, was für einen persönlichen Anteil er, der Apostel, daran habe, daß die Gabe Gottes in den Timotheus gekommen ist: er hat sie dem Angeredeten durch seine Handauflegung vermittelt. Paulus mag immerhin den Vorgang der Ordination des Timotheus meinen, die er vollzogen hatte: es läßt sich aber doch nicht daraus der Schluß ziehen, daß die Handauflegung das allgemein notwendige und sakramental wirkende Mittel unseres Ordinationsaktes sei. Hier tritt die Erklärung unserer Alten in ihr Recht, daß in der Schrift deutlicherer Bericht über die Einsetzung und den Wert der Handauflegung enthalten sein müsse. Wenn sie darum als eine Ceremonie anzusehen ist, so ist sie doch keine leere Ceremonie. Denn sie begleitet das Gebet um die Mitteilung des Geistes an den Ordinanden und fordert ihn auf, sein Herz dem ihm mitzuteilenden Gute zu öffnen und es sich anzueignen. In der lutherischen Kirche ist anerkannt, daß die Ordination von einer dem Kirchenregiment angehörigen Persönlichkeit vorzunehmen ist. Die Zuziehung von Assistenten ist wohl allgemein. Gewöhnlich wird am Sitz der Kirchenbehörde ordiniert. Der Wunsch, daß die Ordination an dem Orte der Amtswirksamkeit des Ordinanden vorgenommen werden möge, stößt bei umfangreichen Kirchenterritorien auf praktische Schwierigkeiten. Nachdem in der Gegenwart die Ordination von der Introduktion oder Installation losgelöst worden ist, und sich die Anschauung gebildet hat, daß sie die Aufnahme in den geistlichen Stand überhaupt bedeutet, ist kein Grund vorhanden, sie vor der Gemeinde vorzunehmen, der der Ordinand zugewiesen worden ist. Daß sie im öffentlichen Gottesdienst vorgenommen wird, entspricht dem Beruf des Ordinanden. Dabei muß zugegeben werden, daß die häufige Wiederkehr des Ordinationsaktes, wenn derselbe immer am Sitz der Kirchenbehörde stattfindet, die Teilnahme der versammelten Gemeinde schwächen muß. Vielleicht ließe sich dadurch helfen, daß man die Kandidaten eines ganzen Jahrgangs, wenn möglich, an einem Tag und an einem Orte ordinierte, aber diese umfassendere jährliche Ordinationsfeier nicht immer in der gleichen Stadt vornähme, sondern mit den Städten wechselte. Dadurch würde dem Ordinator seine Rede erleichtert, und ihm das gefährliche Experiment erspart, welches die preußische Agende von 1822 verlangt: sich auf die Ordinanden individuell zu beziehen.

Für den liturgischen Teil des Aktes genügt in der Hauptsache Luthers Form der Ordination (WW EA Bd 64) heute noch. Sie hat neben den alten Bestandteilen der Handauflegung und des Gebetes die Schriftlektion aus 1 Ti 2 und AG 20, die Verpflichtung zu evangelischer Amts- und Lebensführung und schließt mit der Kommunionfeier. Eine Ordinationsrede ist nicht eigens vorgeschrieben, doch ist vielleicht die Handlung so gedacht, daß

sie sich an den Predigtgottesdienst anschließt. Luthers Form ist in die neueren Agenden aufgenommen, aber nicht ohne starke Überarbeitungen, während einige sprachliche Redaktionen, wie die Beseitigung der Gänse und Kühe, Mahomets und vielleicht auch der leidigen Greuel des Papstes und die Einschaltung der Verpflichtung auf das Bekenntnis genügt hätten. Einige Agenden haben die Zuthat des Handschlages. Bei der Nennung der Lehrnorm herrscht Verschiedenheit. Die baierische Agende sagt: die geoffenbarte Lehre des heiligen Evangeliums nach dem Bekenntnis unserer evangelisch-lutherischen Kirche. Die sächsische Agende sagt: das Evangelium, wie dasselbe in der heiligen Schrift enthalten und in der ersten ungeänderten Augsburger Konfession und sodann in den übrigen Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche bezeugt ist. Die preußische Agende von 1895 hat das Formular von 1822 in völliger Neubearbeitung. An die Stelle des Amtseides, der in der Agende von 1822 wohl im Anschloß an das Common prayer book in den Akt aufgenommen war, ist jetzt eine Ermahnung und Verpflichtung getreten. Dagegen ist die unter normalen kirchlichen Verhältnissen überflüssige Rezitation des Apostolikums geblieben.

Aus der englischen Liturgie sei noch die Segensformel bei der Handauflegung erwähnt: Nimm hin den heiligen Geist für das Amt und Werk eines Priesters (vgl. die Kasseler KO 1539: Nimm hin die Hand und Hilfe Gottes, den hl. Geist, und die römische Formel: Accipe spiritum s.) und die Übergabe der Bibel erwähnt. Die reformierte Kirche verwirft die Ordination nicht. Vgl. Calv. Inst. IV, c. 3 § 16 und die Declaratio Thorun. De ordine: per ordinationem seu manuum impositonem a Presbyteris confirmatum ministerium. Das Ordinationsformular von Schaffhausen 1592 (unter dieser Bezeichnung auch in Ebrard-Göbel, Reform. Kirchenbuch) ist eine leise Bearbeitung der Form Luthers. In der römischen Kirche ist noch am ersten die Priesterweihe der protestantischen Ordination vergleichbar. Der Bischof vollzieht sie. Ihre Hauptstücke sind: die Einkleidung, die Salbung mit Öl, die Übergabe des Kelches, der Wein und Wasser enthält, und der Patene, auf der die Hostie liegt, und zuletzt Handauflegung mit dem Worte Jo 20, 23. **Caspari.**

Geistliche Dramen s. Spiele, geistliche.

Geistliche Tracht s. Kleider und Insignien, geistl.

Geistliche Verwandtschaft s. Verwandtschaft.

Gelasius I., Papst, 492—496. — Quellen: A. Thiel, Epistolae Romanorum pontificum genuinae a S. Hilaro usque ad Pelagium II, tom. I, Brunsbergae1868, p. 287–607; MSL tomus 59 col. 9—190; P. Ewald, Die Papstbriefe der Brittischen Sammlung: NA V (1880) S. 505—533; J. v. Pflugk-Harttung, Iter italicum, Stuttgart 1883 (cf. Index nominum); derselbe, Acta pontificum Rom. inedita, II. Bd, Stuttgart 1884 S. 12—14; S. Löwenfeld, Epistolae pontificum Rom. ineditae, Leipzig 1885, S. 1—11; J. Havet, Questions mérovingiennes: Bibliothèque de l'école des chartes, 46. Bd, Paris 1885, S. 254 ff.; O. Günther, Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. 367 usque ad a. 553 datae, Avellana quae dicitur collectio, CSEL vol. XXXV, Wien 1895, Nr 79—81 S. 218—229; Jaffé, Reg. Pont. Rom. Ed. II tom. I Nr. 619—743, tom II p. 693; Liber pontificalis ed. L. Duchesne (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2. série) tom. I, Paris 1886, S. 255 ff.

Litteratur: Archibald Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Tl III, 2. Aufl., Magdeb. u. Leipz. 1770, S. 116 ff.; Regenbrecht, De canonibus Apostolorum et codice ecclesiae Hispanae, Diss. Vratisl. 1828; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausg. von Räß und Weis, Bd I, Mainz 1836, S. 386 ff.; Ferd. Chr. Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit, Bd II, Tüb. 1842, S. 56 ff.; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Orient u. Occident, Bd I, München 1864, S. 74 f. Bd II, (1865), S. 639 ff.; J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, Bd I, Regensburg 1867, S. 129 ff.; F. Dahn, Die Könige der Germanen, 3. Abt.: Verfassung des ostgothischen Reiches in Italien, Würzburg 1866, S. 205 ff.; R. Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd I, Elberfeld 1868, S. 16 ff.; C. J. von Hefele, Conciliengeschichte, Bd II, Aufl. 2, Freib. i. Br. 1875, S. 618 ff.; F. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd I, Aufl. 3, S. 247 ff.; B. Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum, Bd I, Aufl. 2, Münster 1877, S. 349 ff.; C. Thoenes, de Gelasio I papa etc. Wiesbaden 1873; A. Roux, le pape S. Gelase I, Bordeaux-Paris 1880; B. Viani, Vite dei duo pontif., S. Gelasio I e S. Anastasio II, Modena 1880 (vgl. H. Grisar, Zeitschr. f. kath. Theol. VIII, 1884, S. 199 ff.); J. Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, S. 159–214; C. Fr. Arnold, Cäsarius von Arelate und die galli-

sche Kirche seiner Zeit, Leipzig 1894 (vgl. Reg.); G. Pfeilschifter, Der Ostgotenkönig Theoderich der Große und die katholische Kirche (Kirchengeschichtliche Studien herausg. v. Knöpfler, Schrörs, Sdralek III. Bd, 1. 2. H.) Münster i. W. 1896 (vgl. Index); Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, vol. I, Roma 1893, p. 260 f.; U. Chevalier, Répertoire
5 des sources historiques du moyen âge, Paris 1877 ff. S. 824 f.; derselbe, Supplément, Paris 1888 S. 2602.

Ueber das Decretum de libris recipiendis et non recipiendis (abgedruckt auch E. Preuschen, Analecta, Freiburg i. Br. 1893, S. 147 ff.): C. A. Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847, S. 149—290; A. Thiel, De decretali Gelasii papae de recipiendis et non re-
10 cipiendis libris, Brunsbergae 1866; J. Friedrich, Zwei unedierte Concilien aus der Merovingerzeit, mit einem Anhang über das decretum Gelasii, Bamberg 1867 (S. B. München); M. Rade, Damasus von Rom, Freiburg i. B. 1882, S. 145 ff.; A. Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das NT, Leipzig 1875, S. 130 f.; H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, I. Bd, Bonn 1883 S. 13. 330; B. Weiß, Einleitung in das NT. 3. Aufl. Berlin
15 1897, S. 102; H. Holtzmann, Einl. in das NT., 3. Aufl.; A. Jülicher, Einl. in das NT., Freiburg i. Br. 1894 S. 353 und besonders Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, II. Bd, 1. Hälfte, Erlangen u. Leipzig 1890, S. 259—267.

Ueber das Sacramentarium Gelasianum: E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie, Berlin 1847, S. 80 ff.; L. Duchesne, Origines
20 du culte chrétien, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne, Paris 1889; F. Probst, Duchesne über die drei ältesten römischen Sakramentarien: ZkTheol. XV (1893) S. 193—213; F. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster 1892; H. A. Wilson, A Classified index to the Leonine, Gelasian and Gregorius sacramentaries, Cambridge 1892; S. Bäumer, Ueber das sogenannte Sacramentarium Gelasianum: HJG XIV (1893)
25 S. 241—301; R. Mönchemeier, Amalar von Metz, sein Leben und seine Schriften, KGesch. Studien herausgeg. v. Knöpfler usw., I 3. 4, Münster 1893, S. 125 ff.; The Gelasian Sacramentary ed. A. H. Wilson, Oxford 1894; A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter, Freiburg i. Br. 1896; F. Probst, Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert, Münster 1896; J. Beith,
30 A. Sakramentarien: Kirchenlexikon X, Freiburg i. Br. 1897, S. 1477 f.

Gelasius war ein geborener Römer (nicht aus Afrika gebürtig), von seinem Leben vor seiner Erhebung auf die Kathedra Petri wissen wir nichts Näheres. Nach dem Tode Felix III. bestieg er am 1. März 492 den römischen Stuhl. — Von seinem Vorgänger überkam er den Kampf mit dem griechischen Kaiser Anastasius und dem Patriarchen Eu-
35 phemius von Konstantinopel, der mit großer Erbitterung geführt wurde, da 484 Papst Felix III. gegen den Patriarchen Acacius von Konstantinopel wegen Begünstigung des Monophysitismus das Anathema geschleudert hatte, die griechische Kirche aber in die Tilgung des Namens ihres verstorbenen Patriarchen aus den Diptychen nicht willigen wollte. In den zahlreichen Briefen, die Gelasius in diesem Streite schrieb, zeigt sich durchweg das Streben, den Primat
40 Roms so weit als irgend möglich auszudehnen. Er beanspruchte für den römischen Stuhl das Recht, Appellationen aus jedem Teile der Welt zu empfangen, bestritt aber die Zulässigkeit einer Berufung von dem römischen Stuhl an einen anderen; ihm allein gebühre es, „pro suo principatu" die Beschlüsse der Konzilien durchzuführen, er könne aber auch ohne vorhergegangene Synode absolvieren und verdammen, welche er wolle; ihm sei die
45 Macht gegeben, die Urteile aller anderen Bischöfe zu kassieren, die von ihm gefällte Entscheidung zu beurteilen, stehe jedoch niemandem zu. In dem Decretum de libris recipiendis et non recipiendis betont er, daß Rom seinen Vorrang nicht durch Synodalbeschlüsse, sondern durch das Wort des Herrn an Petrus von dem Felsen, auf den er seine Gemeinde gründen wolle (Mt 16, 18) erlangt habe. Die Kirchen von Alexandrien
50 und Antiochien erkennt er daneben als zweiten und dritten Stuhl Petri an, auch ihnen gegenüber aber behauptet die römische Kirche durch ihre Unbeflecktheit eine einzigartige Stellung. Vor allem weigerte er sich, eine Gleichstellung Konstantinopels mit Rom anzuerkennen; von einer solchen wüßten die Kanones nichts, aus der Anwesenheit des Kaisers in Konstantinopel aber dürften für diese Stadt keine besonderen kirchlichen Vorrechte ge-
55 folgert werden, denn „wie eine noch so kleine Stadt die Prärogative des sich in ihr aufhaltenden Herrschers nicht vermindert, so verändert auch nicht die kaiserliche Gegenwart das Maß der kirchlichen Ordnung". Dem Kaiser Anastasius schrieb er 494 (Jaffé 632) die in den Kämpfen des Mittelalters zwischen Kaisertum und Papsttum oft citierten Worte: „zwei sind es, von denen diese Welt hauptsächlich regiert wird, die geweihte Auto-
60 rität der Bischöfe und die königliche Gewalt; von diesen Ämtern ist das der Priester ein um so schwererwiegendes, als sie beim göttlichen Gerichte auch für die Könige der Menschen werden Rechenschaft geben müssen". — Mit Odoaker, der als „Statthalter" des griechischen Kaisers von Ravenna aus Rom und Italien zu regieren suchte, scheint Ge-

lasius I. in einem schlechten Einvernehmen gestanden zu haben. Nicht bloß dessen arianisches Glaubensbekenntnis trug die Schuld, denn sonst wäre es nicht erklärlich, warum er dem Nachfolger desselben, dem seit 493 in Ravenna als König von Italien residierenden Ostgoten Theoderich, der doch auch Arianer war, sich verhältnismäßig entgegenkommend bewies und ihn durch einen Gesandten auffordern ließ, sich als Beschützer der Armen in Rom zu erweisen (Pfeilschifter S. 34). Der Grund des verschiedenen Auftretens gegen Odoaker und Theoderich lag vielmehr wohl darin, daß ersterer, wie Gelasius selbst meldet (Brief an den dardanischen Bischof 495 Febr. 1, Jaffé 664, Thiel S. 409) „Unausführbares geboten", d. h. sich in die innerkirchlichen Angelegenheiten eingemischt habe, letzterer sich damals noch vor jedem Eingriff in das kirchliche Gebiet hütete und durch hochherziges Entgegenkommen Vertrauen erregte (Pfeilsch. S. 35). — Dem Heidentum, welches noch am Ende des 5. Jahrhunderts in Rom selbst unter den Senatoren heimliche Anhänger zählte, suchte Gelasius I. die letzte öffentliche Geltung dadurch zu entreißen, daß er auf die Abschaffung der Feier des altrömischen Festes der Lupercalien, welches noch immer begangen wurde, beim Senate drang. — Eines der merkwürdigsten Aktenstücke aus dem Pontifikate Gelasius I. ist jenes sogenannte **Decretum de libris recipiendis et non recipiendis**, über dessen Echtheit vielfach gestritten worden ist. Mag auch ein kleinerer Teil desselben schon von Papst Damasus herrühren und das ganze Ganze im 6. Jahrhundert von Papst Hormisdas überarbeitet und interpoliert worden sein, der Hauptteil, welcher, sozusagen den ersten **Index librorum prohibitorum** enthält, ist wahrscheinlich auf einer römischen Synode des Jahres 496 unter Gelasius proklamiert. Das Dekret enthält: 1. ein Verzeichnis der Bücher des biblischen Kanons; 2. eine Erörterung über den Primat der römischen Kirche und die zweite und dritte sedes apostoli Petri in Alexandria und Antiochia; 3. ein Verzeichnis der Synoden, die angenommen werden dürfen (Nicäa, Ephesus, Chalcedon); 4. eine Aufzählung der Schriften, welche **recipit catholica et apostolica romana ecclesia**; 5. **notitia librorum apocryphorum (seu haereticorum), qui nullatenus a nobis recipi debent.** Zu den hier verworfenen Schriften gehören unter anderen die des Tertullian, Clemens von Alexandrien, Arnobius, Lactanz, sowie die des Origenes und zwar quae b. Hieronymus repudiat; auch die des Thascius Cyprianus, während die opuscula des Märtyrers und Bischofs von Karthago b. Caecilius Cyprianus den libri recipiendi zugezählt werden (!). — Gelasius I. ist auch der Verfasser einer Reihe dogmatischer und polemischer Schriften (**Tractatus I Gesta de nomine Acacii vel Breviculus historiae Eutychianistarum**, Thiel p. 510; **II. De damnatione nominum Petri et Acacii**, p. 524; **III. De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium**, p. 530; **IV. De anathematis vinculo** p. 557; **V. Dicta adversus Pelagianam haeresim** p. 571; **VI. Adversus Andromachum senatorem ceterosque Romanos, qui Lupercalia secundum morem pristinum colenda constituebant** p. 598). Da in der dritten derselben sich in betreff des Abendmahls der Satz findet (cap. 14, Thiel p. 541), „daß weder die Substanz, noch die Natur des Brotes und des Weines zu existieren aufhören" und „ihre natürlichen Eigenschaften unverändert bleiben" — eine Ansicht, die zu der späteren Lehre von der Transsubstantiation wenig paßt — so ist der ganze Traktat von Baronius, freilich unter anderem Vorwande, dem Gelasius abgesprochen werden. — Ob das sogenannte **Sacramentarium Gelasianum** auf unsern Papst zurückgeführt werden darf, ist kontrovers. — Für verschiedene Seiten des kirchlichen Lebens ist das Disziplinardekret an die Bischöfe von Lucanien, Bruttien, Sicilien (494 März 11, Jaffé 636) von Interesse. Bezeichnend für die Stellung Gelasius I. zu den Ketzern seiner Zeit (durch sein Auftreten gegen die pelagianische Lehre hat er für die Rezeption des Augustinismus im Abendland große Bedeutung erlangt; den Kampf gegen den Manichäismus erzählt lib. pontific., doch vgl. Langen S. 210) ist der Ausspruch desselben: „Duldung gegen die Häretiker sei verderblicher als die schlimmste Verwüstung der Provinzen durch die Barbaren" (Jaffé 621). Gelasius starb am 19. November 496, die römisch-katholische Kirche zählt ihn zu ihren Heiligen. **R. Zöpffel † (Carl Mirbt).**

Gelasius II., Papst von 1118 bis 1119 — Quellen: Die Briefe dieses Papstes: MSL tomus 163, p. 487—514; Bouquet, Recueil XV p. 223—228; Mansi XXI, p. 161; Vita Gelasii II. a Pandulfo conscripta: Watterich, Pontificum Romanorum vitae, Tom. II, Lipsiae 1862, p. 91—104 vgl. Potthast, Bibliotheca historica II (2. Aufl.) p. 139; AnnalesRomani MG SS V, p. 478 sq.; Petrus diac. Casinensis, Liber illustrium virorum Casinensis archysterii in Muratori, Scriptores Rerum Italicarum VI, p. 55 sq.; Petrus diac. Casinensis, Chronica monasterii Casinensis: MG SS VII, p. 792; Falco Beneventanus, Chronicon de rebus aetate sua gestis: Muratori, Scr. Rer. Ital. V, p. 91 sq.; Landulphus de S. Paulo, Hist. Mediola-

nensis: MG SS XX, p. 40 sq.; Gelasii II. titulus sepulcral.: Watterich, tom. II, p. 114 ff.; J. v. Pflugk-Harttung, Iter Italicum, Stuttgart 1883 (vgl. Index.); derselbe, Acta pontificum Rom. inedita, 1. Bd, Tübingen 1880 S. 115, 2. Bd, Stuttgart 1884, S. 217 ff.; S. Löwenfeld, Epistolae pontificum Rom. ineditae, Lips. 1885 p. 79 f.; Jaffé, Regesta pontif. Rom. Ed. II tom. I p. 775 ff. Nr. 6631—6681; tom. II p. 714.

Litteratur: Pandulphus, S. Gelasii papae II vita, Romae 1638; Chr. W. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, S. 243 f.; Arch. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übers. von Rambach, Bd VII, Magd. u. Leipz. 1768, S. 129 ff.; Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, Bd I, Leipzig 1827, S. 675 ff.; Gervais, Politische Geschichte Deutschlands unter der Regierung Heinrich V. u. Lothar III., Bd I, Leipz. 1841, S. 180 ff.; Damberger, Synchronistische Geschichte der Kirche u. d. Welt, Bd VII, Regensburg, 1854, S. 787 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom, Paderborn 1857, S. 241 ff.; J. von Hefele, Conciliengeschichte, Bd V, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1886, S. 339 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, Bd II, Berlin 1867, S. 402 ff.; F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, Bd IV, Stuttg. 1877, 3. Aufl., S. 354 ff.; W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd III, Tl. 2, Aufl. 5, Braunschweig 1890, S. 896 ff.; Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam tom. IV, Ratisb. 1884, p. 383 f.; A. Wagner, Die unteritalischen Normannen und das Papsttum 1086—1150, Breslau 1885, S. 21 ff.; M. Maurer, Papst Calixt II., München 1886; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893, S. 271—277; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, Leipzig 1896, S. 905; H. Gerdes, Geschichte des deutschen Volkes und seiner Kultur im Mittelalter, 2. Bd, Gesch. der salischen Kaiser, Leipz. 1898, S. 354 ff.; G. Richter, Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter, III. Abt., 2. Bd, Halle a. S. 1898, S. 603—607; U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du Moyen âge, Paris 1877 ff., S. 825; Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, vol. I, Roma 1893, S. 261 f.

Johannes von Gaeta, aus angesehener Familie, wurde schon als Knabe dem Kloster Monte Cassino übergeben („oblatus"). Hier erwarb er sich so umfassende Kenntnisse und lernte in einer so trefflichen Weise die lateinischen Sätze fügen, daß Papst Urban II. ihn an die Kurie zog und zu seinem Kanzler machte, damit er, wie die vita Gelasii II. sagt, „den alten anmutigen und eleganten Stil, welchen der Sitz der Apostel schon fast völlig eingebüßt hatte, wiederherstelle". Urban II. hat ihn bereits zum Kardinaldiakon promoviert, und Paschalis II. kreierte ihn, indem er ihn in seiner Stellung als Kanzler beließ, zum Archidiakon. Im Jahre 1111 teilte der Kardinal Johannes das Schicksal mit diesem Papste, von Heinrich V. in die Gefangenschaft geführt zu werden. An ihm hatte damit Paschalis II. auf der römischen Synode vom Jahre 1116 die Hauptstütze, als es galt, die über den Vertrag des Papstes mit dem Kaiser in betreff der Investitur auf das höchste erbitterte Partei der Kardinäle und Bischöfe aus Gregors VII. Schule von dem äußersten Schritt, der Verdammung des Papstes als eines Ketzers, zurückzuhalten. Nach dem Tode Paschalis II. (21. Januar 1118) wurde Kardinal Johannes einstimmig zu dessen Nachfolger erwählt (24. Januar 1118), und nahm den Namen Gelasius II. an. Kaum war das Konklave beendet, so überfiel eine Schar Bewaffneter, geführt von Cencius Frangipani, den Neugewählten und machte ihn zu ihrem Gefangenen. Als aber ganz Rom zu den Waffen griff, und die Befreiung des Papstes dringend forderte, mußten die Frangipani ihn frei geben. Doch kaum war Gelasius II. dieser Gefahr entronnen, so brach eine andere, größere herein. Heinrich V. war auf die Nachricht von der ohne sein Zuthun getroffenen Wahl des neuen Papstes in Eilmärschen aus der Lombardei herangerückt, am 2. März 1118 befand er sich in Rom. Gelasius II., fürchtend, daß ihm der Kaiser einen ähnlichen Vertrag, wie seinem Vorgänger, aufzwingen werde, floh sofort bei der ersten Nachricht vom Erscheinen des gefürchteten Gegners. Er fand eine Zuflucht in Gaeta, seiner Vaterstadt, wo er am 9. und 10. März die Priesterweihe und die bischöfliche Konsekration empfing. Vergeblich waren alle Versuche Heinrichs V., den Flüchtigen zu einem für den Staat befriedigenden Ausgleich in der Investiturfrage zu bewegen. Als die kaiserlichen Boten mit einer schwankenden Antwort des Papstes nach Rom zurückkehrten, ließ Heinrich V. durch die Römer den Mauritius Burdinus, Erzbischof von Braga in Portugal, zum Gegenpapst (Gregor VIII.) wählen (8. März 1118). Hierauf sprach Gelasius am 7. April 1118 zu Capua über den Kaiser und über Gregor VIII. das Anathema aus. Als Heinrich in der Absicht der Heimkehr Rom verließ, kehrte er selbst dorthin zurück, aber nur um sich bald zum zweitenmal, nachdem er mit Mühe einem erneuten Überfall der mit dem Kaiser verbündeten Frangipani entronnen war, zur Flucht, und zwar nach Frankreich zu wenden; am 23. Oktober erreichte er Marseille. — Unterdessen war der Kirchenstreit nach Deutschland verpflanzt worden. Gelasius hatte seinem Legaten in Deutschland, Kuno von Praeneste, seine Sentenz gegen Heinrich V. mitgeteilt (Jaffé 6642)

mit dem Befehl, sie auf Synoden zu publizieren. Dies geschah zuerst in Köln (19. Mai 1118), wo auch die Führer der kaiserlichen Partei in Deutschland gebannt wurden. Eine zweite Synode, am 28. Juli in Fritzlar abgehalten, ging mit scharfen Kirchenstrafen gegen die kaiserlichen Bischöfe vor, welche nicht erschienen waren. Damals wurde Bischof Otto von Bamberg suspendiert. — Nachdem Gelasius von den Bischöfen und Großen Frankreichs 5 mit Ehrerbietung empfangen worden und zu Vienne im Januar 1119 eine Synode geleitet hatte, begab er sich nach Cluny, um sich hier mit seinen Kardinälen zeitweilig niederzulassen. Hier starb er am 18. Januar 1119, ehe er noch das für die nächste Zeit geplante große Konzil, welches den Kampf zwischen Staat und Kirche beilegen sollte, abgehalten hatte. Unter den Regierungshandlungen Gelasius II. ist noch hervorzuheben, 10 daß er am 7. November 1118 dem h. Norbert, dem Stifter des Prämonstratenserordens, „liberam praedicandi facultatem" erteilt hat (vita Norberti cap. 5, MG SS XII p. 674, Jaffé 6659). **R. Zöpffel † (Carl Mirbt).**

Gelasius von Cyzicus, um 475. — Ausgaben: R. Balforaeus (Balfour), Par. 1599 (so Fabricius und Cave; 1595 Dupin), übergegangen in die Konzilssammlungen, z. B. Mansi 15 2. 753—946; MSG 85, 1179—1360. Vgl. Le Quien, Oriens Christianus 2, 568f.; Dupin, Nouvelle Bibliothèque 4, 280f.; Cave, Historia litteraria 1, Basil. 1741, 454f.; Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 9, 291f.; F. Oehler, in ZwTh 4, 1861, 439—442; C. J. v. Hefele, Konziliengesch. 1², Frb. 1873, 284f.; ders. in KL 5, 729f.; E. Venables in DchrB 2, 620—622; O. Bardenhewer, Patrologie, Frb. 1894, 503. 20

Ein gewisser Gelasius, Sohn eines Presbyters in Cyzicus, verfaßte nach dem Aufstande des Basiliskus gegen Zeno, also nach 475—477, in Bithynien (MSG 1193 C) ein umfangreiches *Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ σύνοδον πραχθέντων*. Seinem Werke liegt angeblich (s. 1193a) eine Urkundensammlung zu Grunde, die der Bischof Dalmatius von Cyzicus besessen haben soll. Wie es uns vorliegt, erscheint es als eine Kom- 25 pilation aus Eusebius, Sokrates, Sozomenus und Theodoret mit starken und höchst verdächtigen Zuthaten des Autors. Wie sehr Gelasius die Geschichte entstellt hat, beweisen die Kapp. 11—24 des zweiten Buches, in denen er die Väter mit heidnischen Philosophen, die Arius mitgebracht hat, über Trinität und heiligen Geist disputieren läßt. Den Rufin (nur der Aquilejenser kann gemeint sein) macht er zum römischen Presbyter und läßt ihn 30 an der Synode teilnehmen. Photius, der Cod. 15, 88 und 89 auf das Machwerk zu sprechen kommt und ihm ziemlich verächtliche Prädikate beilegt, fand den Verfasser handschriftlich als Bischof von Cäsarea in Palästina bezeichnet. Diese Angabe kann nur grundlose Vermutung eines Schreibers sein, da die beiden bekannten cäsareensischen Bischöfe des Namens Gelasius, 1. der Neffe Cyrills von Jerusalem und 2. der Verfasser einer Schrift 35 gegen die Anhomöer (Phot. 89. 102), früher, nämlich 367—395 und (unsicher) nach 460 lebten und aus unserem, übrigens in Bithynien schreibenden G. einen dritten zu machen keine Veranlassung vorliegt. Von dem aus drei Büchern bestehenden Werke sind, abgesehen von drei, dem dritten Buche angehörenden Edikten Konstantins, nur zwei Bücher gedruckt; das dritte ist handschriftlich (Cod. Ambros. M. 88 saec. XIII) erhalten, und 40 Oehler hat a. a. O. ein Inhaltsverzeichnis veröffentlicht, wonach sich u. a. zwei, soviel mir bekannt ist, noch nicht benutzte Abschnitte *περὶ τῆς ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλυμα ὁδοιπορίας τῆς μακαρίας Ἑλένης* und *περὶ τῆς εὑρέσεως τοῦ ἁγίου σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* finden, auf die die Forscher hierdurch hingewiesen sein mögen. **G. Krüger.**

Geld bei d. Hebr. — Litteratur: Die alten Abhandlungen sind gesammelt in Ugolini, 45 thesaurus antiq. 1744 - 1769: Mionnet, Description de medailles antiques Band V 1811 und Suppl. Band VIII 1837; Böckh, Metrolog. Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Altertums, Berlin 1838; Cavedoni, Bibl. Numismatik oder Erklärung der in der hl. Schrift erwähnten alten Münzen, aus d. Italien. übersetzt und mit Zusätzen versehen von A. v. Werlhof, Hannover 1855f; M. A. Levy, Geschichte d. jüdischen Münzen, Breslau 1862; 50 B. Zuckermann, Ueber talmudische Gewichte und Münzen, Breslau 1862; J. Brandis, Das Münz-, Maß- und Gewichtssystem in Vorderasien bis auf Alexander d. Gr., Berlin 1866; F. de Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte, Paris 1874; F. W. Madden, Coins of the Jews, London 1881; Th. Reinach, Les monnaies juives, Separatdr. aus Revue des études juives XV, 1887; A. Ermann, Kurze Uebersicht der Münzgeschichte Palästinas, ZdPV 55 II 75ff.; Schürer, Gesch. d. jüd Volkes I 17ff.; 635ff.; A. Geld, Mine, Sekel in Riehms HWB; Benzinger, Hebr. Archäologie 189—198; Nowack, Hebr. Archäol. 209—213; vgl. auch die übrigen Handbücher der hebr. Archäol. von Keil, de Wette, Ewald u. a.

Geld in unserem Sinne, d. h. geprägte Stücke Edelmetalls haben die Israeliten vor dem Exil nicht gekannt. Wohl aber dürfen wir annehmen, daß seit der Ansiedelung in 60

Kanaan Gold und Silber allgemeine Wertmesser bei den Israeliten waren, was schon einen großen Fortschritt über den Tauschhandel im strengsten Sinn hinaus bedeutet, bei welchem alle Gegenstände, die für den Menschen Wert haben, besonders das Herdenvieh (vgl. z. B. Odyssee I 430; Ilias VII 472) als Tauschmittel und Wertmesser verwendet werden. Die alttestamentlichen Erzähler setzen das ohne weiteres schon für die Patriarchenzeit voraus (Gen 20, 16; 23, 15; 33, 19; 37, 28 u. a.). Dabei wird das Gold oder Silber bei der Bezahlung dem Verkäufer dargewogen. Abraham wiegt für die Höhle Machpela dem Ephron „400 Sekel Silber, wie es im Handel gäng und gäbe war" dar, d. h. nach dem Sekel, der im Handel für das Geld der allgemein gebräuchliche war, im Unterschied von dem etwas größeren Gewichtssekel, der für das Abwägen anderer Gegenstände im Gebrauch war (s. unten). Das hat sich noch bis ins Exil erhalten; wollte der Empfänger sicher gehen, so mußte er bis zu der Zeit, wo es geprägte Münzen gab, das empfangene Metall nachwägen (Ex 22, 16; 2 Sa 18, 12; 1 Kg 20, 39; 2 Kg 12, 12; Jer 32, 9 f.; Jes 55, 2). Das Gesetz warnt vor falschem Gewicht beim Zahlen (Dt 25, 13 ff.; Le 19, 36). Die diesem Zwecke dienende Wage mit den Gewichtsteinen pflegte man zusammen mit dem Geld in einem Beutel im Gürtel zu tragen (Dt 25, 13 ff.; Jes 46, 6; Pr 16, 11).

Das schließt keineswegs aus, daß diese „Geldstücke" zur Erleichterung des Handels meist auch in bestimmte Formen gebracht waren, deren ungefähren Wert jedermann kannte, die daher nicht immer vorgewogen werden mußten und im Handel eine Art Kourantmünze bildeten. Daß dies schon in vorisraelitischer Zeit bei den Kanaanitern und anderen Völkern Westasiens Sitte war, geht z. B. aus den ägyptischen Inschriften (Tributlisten) und Wandmalereien deutlich hervor. Das erbeutete oder als Tribut gezahlte Gold erscheint hier, soweit es nicht zu Gefäßen und Schmuck verarbeitet war, in der Gestalt von Barren (vgl. *πλίνθοι χρυσαῖ καὶ ἀργυραῖ* Polybius X 27, 12 und lateres argentei atque aurei Plinius nat. hist. XXXIII 3, 17) und namentlich Ringen (vgl. z. B. die ägyptische Darstellung des Geldwägens bei Riehm HWB 495). Was in Vorderasien und Aegypten in diesem Stücke Brauch war, werden wir ohne weiteres auch für die Kanaaniter und Hebräer annehmen dürfen. Auf die Ringform als die bei den Hebräern übliche scheint der Name für Talent, כִּכָּר = „Kreis", hinzudeuten. Sonst erhalten wir keine bestimmten und deutlichen Angaben im AT. Aber wenn 1 Sa 9, 8 von einem Viertelsekel die Rede ist, den der Sklave Sauls bei sich hat, so dürfte dabei wohl an ein Silberstück von bestimmter Form gedacht sein. Dagegen ist fraglich, ob קְשִׂיטָה (Gen 33, 19; Jos 24, 32; Hi 42, 11, von LXX und Hieron. aus unbekannten Gründen mit *ἀμνός*, „Lamm" wiedergegeben) ein bestimmtes Gold- oder Silberstück bedeutet; wahrscheinlich ist es eine sonst unbekannte Gewichtsbezeichnung. Eher könnte man bei der „goldenen Zunge" (Jos 7, 21), welche Achan unterschlug, an eine Art von Goldbarren denken, doch liegt auch hier näher, darunter einen nicht näher zu bestimmenden Schmuck- oder Gebrauchsgegenstand in Gestalt einer Zunge zu verstehen.

Als Metalle, die als Kaufmittel im Gebrauch waren, werden im AT nur Gold und Silber genannt, nicht auch Kupfer und Eisen, wie solche Barren z. B. bei Griechen und Römern und anderen Völkern im Gebrauch waren. Aus dem Umstand, daß כֶּסֶף Silber (wie das lateinische argentum) das gewöhnliche Wort für Geld überhaupt ist, kann man schließen, daß das Silber im Verkehr das gewöhnliche Zahlungsmittel war. Leider erfahren wir über den Feingehalt des zu solchen „Geldstücken" verwendeten Goldes und Silbers weder aus dem AT noch aus sonstiger Quelle etwas. Das Gesetz, wie oben erwähnt, warnt zwar vor falschem Gewicht, aber nicht vor eigentlicher Fälschung des Metalls. Eine staatliche Kontrolle des Feingehalts war demnach nicht vorhanden.

Eben an diesem Punkte unterscheidet sich dieser Silber- und Goldverkehr vom eigentlichen Geldverkehr. Die Form, hier Münzen, dort Ringe, ist ja ziemlich nebensächlich; aber wichtig und entscheidend ist die staatliche Kontrolle. Diese war, was Größe, Gewicht und Feingehalt anlangte, bei den Münzen dadurch verbürgt, daß ihr das Bild des Fürsten rc. aufgeprägt wurde. Bei jenen Silberstücken, auch wo sie eine bestimmte Form hatten, fehlte dies aber ganz. Nur das Gewicht konnte durch Nachwägen kontrolliert werden, weshalb die Sitte des Wägens beim Zahlen sich notwendig auch neben dem Gebrauch bestimmter Silberstücke erhalten mußte.

Es versteht sich unter diesen Umständen von selbst, daß die Werteinheit die gleiche war wie die Gewichtseinheit, nämlich der schekel (vgl. die Bezeichnungen Lira, „Pfund" und ähnliche für Münzen). 100 Sekel Silber besagten zunächst soviel als: Silber im Gewicht von 100 Sekel. Dem entsprechend waren auch die kursierenden Metallbarren

oder Ringe nach Teilen oder Vielfachen dieses Gewichtssekels angefertigt. Die in Ägypten gefundenen Goldringe lassen sich dem entsprechend vollständig in das babylonische Gewichtssystem einreihen: sie wägen $^2/_{60}$, $^3/_{60}$, $^4/_{60}$, $^5/_{60}$ der Gewichtsmine, d. h. 2, 3, 4, 5 Gewichtssekel. Dies hatte jedoch praktisch große Nachteile, die sich sehr bald zeigen mußten. Das Wertverhältnis von Gold und Silber war im Altertum allgemein festgelegt, wir haben also überall Doppelwährung. In Vorderasien war es das von 1 : $13^1/_3$. Daraus ergab sich die ganz unbequeme Rechnung, daß ein Gewichtssekel Gold = $13^1/_3$ Gewichtssekel Silber war, ein Verhältnis, das für neben einander kursierende Gold- und Silberstücke unbrauchbar war. Die Bequemlichkeit des Goldverkehrs verlangte also gebieterisch eine andere Festsetzung der Silbereinheit, wenn man die Goldeinheit, den Gewichtssekel Goldes = Goldsekel als gegeben annahm. Diese Silbereinheit mußte in einem bequemen Verhältnis zur Goldeinheit, den Goldsekel stehen, sie mußte aber andererseits auch, da das Geld gewogen wurde, sich dem Gewichtssystem gut einfügen, also ein bequemer Teil der Gewichtsmine sein. Nun war bei den oben angegebenen Wertverhältnisse beider Metalle $\frac{1}{60}$ Mine (= 1 Sekel) Gold = $\frac{13^1/_3}{60} = \frac{10}{45}$ Mine Silber. Den angeführten Forderungen, welche das Silberstück erfüllen mußte, wurde Genüge geleistet, wenn man $^1/_{10}$ oder $^1/_{15}$ dieses einem Sekel Goldes an Wert entsprechenden Gewichtes von $^{10}/_{45}$ Mine (= 109,13 gr) nahm. Im ersteren Fall erhielt man ein Silberstück, welches 10,913 gr = $^1/_{45}$ Gewichtmine schwer war und den Wert von $^1/_{10}$ Goldsekel hatte. Im zweiten Fall war das Silberstück 7,275 gr = $^2/_{135}$ Gewichtsmine schwer und an Wert = $^1/_{15}$ Goldsekel. Die eine wie die andere Silbereinheit finden wir im Gebrauch. Auch sie beide werden mit dem Namen Sekel bezeichnet, obwohl sie mit dem Gewichtssekel gar nichts mehr zu thun haben. Man muß also stets den Gewichtssekel, den Goldsekel und zweierlei Silbersekel (nach dem Zehn- oder Fünfzehnsekelfuß) sorgfältig auseinander halten. Auf diesem Unterschied des (schweren) Gewichtssekel und des (leichteren) Silbersekels dürfte sich die Forderung des Gesetzes beziehen, daß die Steuer für das Heiligtum gezahlt werden soll in „heiligen" Sekeln, „der Sekel zu 20 Gera" (Ex 30, 13; Le 27, 25; Nu 3, 47). Ohne diesen Zusatz mußten die Angaben des Priesterkodex naturgemäß von den Zeitgenossen auf den kleineren Silbersekel bezogen werden. Der Zusatz, welcher die Zahlung nach dem Gewichtssekel verlangt, ist eine Reminiscenz des Verfassers, der wußte, daß man in der „mosaischen" Zeit das Geld nach dem gewöhnlichen Gewicht darwog. Aber die Einteilung in 20 Gera verrät dann doch wieder den jüngeren Ursprung.

Der Fünfzehnsekelfuß war in der vorpersischen Zeit bei den Israeliten im Gebrauch. Wir finden ihn auch bei den Silbermünzen der meisten phönizischen Städte. Der sichere Beweis hierfür liegt in der Thatsache, daß der Sekel bei der Israeliten halbiert und gevierteilt wurde: die Steuer für das Heiligtum beträgt im Priesterkodex einen halben Sekel auf den Kopf (Ex 30, 13 ff.); ein Viertelssekel wird gelegentlich (1 Sa 9, 8) erwähnt. Diese Zwei- und Vierteilung der Silbereinheit sehen wir überall beim Fünfzehnsekelfuß, während da, wo der Sekel nach dem Zehnsekelfuß bestimmt war, sich die Einteilung desselben in Drittel findet. Ein Drittelsekel nach dem Zehnsekelfuß ($^1/_3 \times {}^1/_{45}$ Mine) ist gleich einem halben Sekel nach dem Fünfzehnsekelfuß ($^1/_2 \times {}^2/_{135}$ Mine), nämlich $^1/_{135}$ Mine. Mit dem persischen Münzenwesen hat dann eben der Zehnsekelfuß und die Dreiteilung des Sekels in Palästina Eingang gefunden. In der persischen Zeit von Nehemia an war die jährliche Tempelsteuer ein Drittelsekel (Neh 10, 33). Dabei ist übrigens zu bemerken, daß dem persischen Münzsystem das kleine Talent zu Grunde lag; als Einheit galt der Siglos, welcher der Hälfte des babylonischen Silbersekels entsprach ($^1/_{90}$ statt $^1/_{45}$ der Mine). Dieser persische Siglos verhielt sich also zum jüdischen wie 3 : 8; er wurde nicht als der fünfzigste, sondern als der hunderste Teil der Mine betrachtet. In der Makkabäerzeit kam dann wieder das alte System zur Herrschaft: der Fünfzehnsekelfuß unter Zugrundelegung der großen Mine. Dementsprechend betrug zur Zeit Christi die Tempelsteuer wieder einen halben Sekel (Mt 17, 24. 27; nach Joseph. Ant. III 8, 2 hatte der jüdische Sekel jener Zeit den Wert von vier Drachmen, die Doppeldrachme ist also = $^1/_2$ Sekel). Überdies wird dies durch das Gewicht der erhaltenen Makkabäermünzen bestätigt: die jüdischen Sekel schwanken im Gewicht zwischen 14,50—11,65 gr, was genau dem Betrag von $^2/_{135}$ der großen, „gemeinen" babylonischen Mine (14,55 gr) entspricht.

Auf diese zweierlei Silbersekel wurde nun wiederum das ganze System von Talent und Mine übertragen, aber nicht das alte System, wonach die Mine 60 Sekel hatte, sondern so, daß nur 50 Sekel auf die Mine gerechnet wurden (über diese Veränderung der

Einteilung, welche auch auf das Gewicht überging, vgl. Benzinger, Archäologie 187f. und A. Maße bei den Hebräern). Demnach erhalten wir folgende Zusammenstellung:

I. Altes Gewicht.
(Großes babylonisches Talent)
1 Sekel = 16,37 gr
1 Mine = 60 Sekel = 982,40 gr
1 Talent = 60 Minen = 3600 Sekel = 58,944 kg

II. Gold und späteres Gewicht.
1 Sekel = 16,37 gr
1 Mine = 50 Sekel = 818,60 gr
1 Talent = 60 Minen = 3000 Sekel = 49,11 kg

III. Jüdisches Silber.
(Fünfzehnsekelfuß; 1 Silbersekel = $^2/_{135}$ der schweren Gewichtsmine)
1 Sekel = 14,55 gr
1 Mine = 50 Sekel = 727,50 gr
1 Talent = 60 Minen = 3000 Sekel = 43,659 kg

IV. Persisches Silber.
(Zehnsekelfuß; 1 (halb) Sekel = $^1/_{90}$ der leichten Gewichtmine)
1 Sekel = 5,61— 5,73 gr
1 Mine = 100 Sekel = 561 —573 gr
1 Talent = 60 Minen = 6000 Sekel = 33,66— 34,38 kg.

2. Geprägte Münzen kamen bei den Juden erst in der persischen Zeit in Umlauf. Die ältesten im AT genannten Münzen sind die persischen Dariken (אדרכנים Esr 8, 27f. 1 Chr 29, 7 und דרכמונים Esr 2, 69; Neh 7, 70ff.). Da eigentliche „Dariken" erst unter Darius geprägt wurden, so dürften Esr 2, 69, wo schon im ersten Jahr der Regierung des Cyrus von Dariken die Rede ist, darunter der Goldstater des Krösus zu verstehen sein, der dem Erzähler mit den Dariken zusammenfloß. Die Chronik läßt in ihrer naiven Weise schon den König David nach Dariken rechnen (1 Chr 29,7). Diese Dariken, das von Darius Hystaspes zur Landesmünze erhobene Goldstück, hatte ein Gewicht von 8,40 gr, also ziemlich genau = $^1/_{60}$ der leichten babylonischen Mine. Die entsprechende Silbermünze (*σίγλος Μηδικός*) war dem Werte nach = $^1/_{20}$ Darike. Dieselbe dürfte Neh 5, 15; 10, 33 unter dem alten Namen Sekel verstanden sein. Sonst ist der Umlauf persischen Silbers in Palästina nicht direkt nachweisbar aber selbstverständlich.

Dagegen sind die Tetradrachmen Alexanders d. Gr. in Palästina mehrfach gefunden worden, ein Beweis, daß Alexanders Münzen, sowohl der Goldstater (*Ἀλεξάνδρειος*) als die Silbermünzen (Drachmen, Tetradrachmen) in Palästina kursierten.

Ihnen folgten mit dem Wechsel der Herrscher die Münzen der Ptolemäer und Seleuciden (Abb. s. bei Benzinger, Archäol. 195 u. a.) Mehrere der größeren Städte Palästinas erlangten unter den Seleuciden das Recht, eigene Münzen zu prägen, so z. B. Tyrus und Sidon.

Die Juden erhielten das Recht eigener Münzprägung unter Antiochus VII. Sidetes; im Jahre 174 der Seleucidenära = 139/138 v. Chr. verlieh dieser nach 1 Mak 15, 6 dieses Recht dem Makkabäer Simon, als er sich zum Kriege gegen Tryphon rüstete. Es scheint aber, daß Simon das Recht schon früher ausübte, wenigstens sind die gewöhnlich Simon zugeschriebenen Münzen aus den Jahren 1—5 der Aera von Jerusalem datiert. Diese neue Zeitrechnung begann man mit der Anerkennung der politischen Selbstständigkeit Judäas durch Demetrius im Jahre 170 der Seleucidenära = 143/142 v. Chr., das als erstes Jahr Simons „des Hohenpriesters und Fürsten" der Juden galt. Doch ist es nicht sicher, ob diese Münzen wirklich von Simon herrühren, sie werden von anderen in die Jahre 66—70 n. Chr. verlegt (vgl. Schürer I 192). Die Münzen sind silberne Ganz- und Halbsekel. Auf der einen Seite zeigen sie eine Lilie mit der Umschrift ירושלים הקדושה „das heilige Jerusalem", auf der andern Seite einen Kelch mit der Umschrift שקל ישראל „Sekel Israel", beziehungsweise חצי השקל „halber Sekel". Die Bezeichnung des Fürsten, der sie geprägt, fehlt vollständig, dagegen findet sich auf der Rückseite ein Datum: ש als Abkürzung von שנת, und ein Zahlenbuchstabe, also z. B. שד = „im Jahre vier". Man kennt solche Sekel aus den Jahren 1—5, am häufigsten sind die der drei ersten Jahre. Noch zweifelhafter ist bei den entsprechenden Kupfermünzen die Zugehörigkeit zu dieser Zeit. Wir kennen solche in der Größe von 1, $^1/_2$ und $^1/_4$ Sekel. Sie tragen verschiedene jüdische Embleme; am häufigsten erscheinen auf der einen Seite

zwei Bündel Zweige mit einer Citrone, auf der andern ein Palmbaum zwischen zwei Fruchtkörben. Die Aufschrift der einen Seite laut לגאלת ציון „der Befreiung Zions“, die andere Seite trägt das Datum z. B. שנה ארבע „Jahr IV“ oder שנה ארבע חצי „Jahr IV, ein halber (Sekel)“, שנה ארבע רביע „Jahr IV, ein Viertel (Sekel“). Auch diese Kupfermünzen werden vielfach dem Simon zugeschrieben, Madden (Coins of the Jews S. 73) hält wenigstens ihre Zugehörigkeit zur seleucidischen Periode für ziemlich gesichert.

Von Simons Nachfolgern sind uns nur Kupfermünzen mit verschiedenen Emblemen bekannt. Der erste jüdische Fürst, der seinen eigenen Namen den Münzen aufprägen ließ, war Johannes Hyrcanus. Seine Münzen tragen auf der einen Seite zwei Füllhörner, in deren Mitte ein Mohnkopf sich erhebt; auf der Rückseite steht die Aufschrift יהוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים „Jochanan, der Hohepriester, und die Gemeinde der Juden“ oder יהוחנן הכהן הגדל ראש חבר היהודים „Jochanan, der Hohepriester, das Haupt der Gemeinde der Juden“. Ähnlich sind auch die Münzen der späteren, nur daß die Embleme und Namen wechselten.

Die griechische Sprache hat zuerst Alexander Jannäus auf seinen Münzen angewandt. Neben der hebräischen Inschrift יהונתן המלך „König Jonathan“ steht die griechische Verdollmetschung: *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ*.

Auch unter den Idumäern war die Sachlage die gleiche. Die Ausprägung von Gold war in den römischen Provinzen ganz untersagt, die Ausprägung von Silber war nur einigen Städten gestattet, die der Kupfermünzen war freigegeben. Silber zu prägen hatten Herodes und seine Nachfolger nicht das Recht; wir kennen von ihnen auch nur Kupfermünzen. Die Münzen vor Herodes I. haben eine griechische Aufschrift: *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΡΩΔΟΥ*; als Embleme zeigen sie Helm, Anker, Dreifuß. Diese Embleme wechseln bei den anderen Fürsten. So haben z. B. die Münzen des Agrippa den Kopf des Königs, oder einen Sonnenschirm und drei Ähren 2c.

Silbermünzen wurden erst wieder während der beiden Aufstände unter Vespasian und Hadrian geschlagen. Die Münzen des Hohenpriesters Eleazar aus dem ersten Aufstand haben auf der Vorderseite einen Krug mit der Umschrift אלעזר הכהן „Eleazar der Priester“, auf der Rückseite eine Traube mit der Umschrift שנה אחת לגאלת ישראל „Jahr I der Befreiung Israels“ vgl. oben die Kupfermünzen Simons. Dem Aufstand des Barkochba endlich gehören die Münzen an, welche den Namen שמעון (= Simon Bar Kochba) und die Aufschrift שב לחרות ישראל „Jahr II der Befreiung Israels“ tragen. Nicht selten sind unter diesen Stücke, die noch deutlich erkennen lassen, daß das neue jüdische Gepräge auf alte römische Denare des Vespasian und Trajan aufgedrückt ist.

Das Recht Scheidemünzen zu prägen ist auch in der Folgezeit den größeren Orten Palästinas geblieben; beispielsweise seien die Hadriansmünzen mit der Aufschrift Colonia Aelia Capitolina (= Jerusalem) angeführt.

Neben den jüdischen waren aber allezeit auch die griechischen und römischen Münzen in Palästina in Gebrauch, nicht nur die Gold- und Silberstücke, sondern auch die Kupfermünzen. Im NT werden als kursierend erwähnt: die Drachme im Wert von 1/4 Sekel (Lc 15, 8. 9 s. o.), die Doppeldrachme (*δίδραχμον* Mt 17, 24 vgl. Josephus Bell. Jud. VII 6, 6), welche als Tempelsteuer eingefordert wurde (s. o.), und der Stater (*στατήρ*) und zwar nach Mt 17, 27, wo ein Stater als Tempelsteuer für zwei Personen gegeben wird, im Wert von 4 attischen Drachmen = 1 jüdischer Sekel. Die kleinste griechische Münze war das *λεπτόν* (Mc 12, 42; Lc 12, 59; 21, 2; Luther: „Scherflein“). Nach Mc 12, 42 *„λεπτὰ δύο ὅ ἐστι κοδράντης“* ist dasselbe die Hälfte eines römischen Quadrans (s. u.). Von römischen Münzen werden genannt: der Denar (Mt 22, 19; Mc 12, 15), der zu jener Zeit die im römischen Reich fast allgemeine Münzeinheit war, eine Silbermünze im Gewicht von damals 3,898 gr, welcher die attische Drachme — die allerdings etwas größer war — an Wert gesetzlich gleichgestellt wurde; ferner das As oder Assarion (Mt 10, 29; Lc 12, 6), eine Kupfermünze, anfangs = 1/10 Denar, später = 1/16 Denar; endlich der Quadrans *κοδράντης* Mt 5, 26; Mc 12, 42), an Wert = 1/4 Assarion.

3. Was den Geldwert der verschiedenen Münzsorten betrifft, so läßt sich der Metallwert derselben (in heutiger Münze ausgedrückt) bei dem feststehenden Wertverhältnis von Gold und Silber (s. o.) leicht berechnen. Ein jüdischer Silbersekel im Gewicht von 14,55 gr enthält annähernd (da ja das Silber nicht ganz fein war) soviel Feinsilber, wie 2,91 Mark Reichswährung (1 Mark enthält 5 gr Silber); dabei ist aber dann in Rechnung zu ziehen, daß von Anfang an und vollends bei den heutigen Silberpreisen die Silbermark als

Scheidemünze weniger Silberwert als Münzwert hat. In Gold ausgedrückt ist nach dem oben angegebenen feststehenden Wertverhältnis von Gold und Silber der Wert eines Silbersekels = $^{3}/_{46} \times 14{,}55$ gr Gold = 2,79 Mark Gold, da aus einem Pfunde Feingold 1395 Mark Gold geprägt werden. Aber mit dieser Berechnung ist nichts gewonnen, da hieraus für die Kaufkraft des Geldes ja gar nichts erschlossen werden kann. Und leider haben wir für die Beurteilung der letzteren zu wenig Beispiele. Denn wenn auch z. B. der Preis von Abrahams Grundstück in Hebron auf 400 Sekel (Gen 23, 15 f.), der der Tenne Araunas in Jerusalem auf 50 Sekel (2 Sa 24, 24), der des „Berges“ von Samarien auf 2 Silbertalente (1 Kg 16, 24), der des Töpferackers auf 30 Silberlinge (Mt 27, 7), endlich der des Ackers, welchen Jeremias kaufte, auf 17 Sekel (Jer 32, 9) angegeben wird, so hilft uns das nichts, da wir nicht den geringsten weiteren Anhaltspunkt auch nur in betreff der Größe dieser Grundstücke haben. Und ebensowenig können wir mit der Notiz betreffend einen Pachtzins von 1000 Sekeln für einen Weinberg (Hohel 8, 11) anfangen, weil wir nicht einmal wissen, ob derselbe für ein oder mehrere Jahre gilt. Festere Anhaltspunkte gibt Jes 7, 23, wo ein Weinberg mit 1000 Reben auf 1000 Sekel taxiert wird, womit derselbe allerdings als besonders kostbar hingestellt werden soll. Le 27, 16 ff. wird der Taxwert eines Ackers von einem Chomer (= 364,4 l) Gerste Aussaat für die ganze Jobelperiode von 50 Jahren auf 50 Sekel angegeben, also der Jahresreinertrag eines solchen (nach Abzug aller Aussaat- und Arbeitskosten, des Ausfalls der schlechten Jahre 2c.) durchschnittlich auf 1 Sekel geschätzt. Offenbar ist hier absichtlich niedrig gegriffen, aber auch wenn man das in Betracht ziehen wollte, ließe sich doch aus der Stelle nichts beweisen. Man braucht, um sich davon zu überzeugen, nur die andere Schätzung desselben Priestergesetzes daneben zu halten, wonach ein einigermaßen ordentlicher Widder mindestens 2 Sekel wert ist (Le 5, 15). Wertvoller sind aus alter Zeit die Angaben über den Jahreslohn, den der Ephraimite Micha seinem Hauspriester zahlt: 10 Sekel Silber neben Nahrung und Kleidung (Ri 17, 19, 10), und vor allem die in alte Zeit zurückreichende Schätzung eines Sklaven auf 30 Silbersekel (Ex 21, 32; vgl. Hos 3, 2; Mt 26, 15); Joseph wird von seinen Brüdern um 20 Sekel verkauft (Gen 37, 28); zu Nikanors Zeiten sind die Sklaven bedeutend teurer; ein Talent für 90 Sklaven erscheint als Spottpreis (2 Mak 8, 11). Endlich erscheint zur Zeit Christi ein Denar als der gewöhnliche Tagelohn (Mt 20, 2); auch Tobias' Begleiter erhält eine Drachme täglich als Entschädigung. Leider erfahren wir aus keiner Zeit etwas darüber, wie hoch im Preise die Lebensmittel standen, was für Beurteilung der Kaufkraft des Geldes das wichtigste wäre.

Benzinger.

Gellert, Christian Fürchtegott, gest. 1769. — Joh. Andr. Cramer, Gellerts Leben, Leipzig 1774; abgedruckt im 10. Teil der sämtlichen Schriften 1774 und in den späteren Ausgaben (vgl. unten); Schmid, Nekrolog der Deutschen II. S. 481 bis 532; Jördens, Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, Bd 2, S. 54 bis 88, Bd 6, S. 140 ff.; Döring, Gellerts Leben, 2 Bände, Greiz 1833; Gelzer, Die neuere Deutsche National-Literatur, 2. Aufl., 1. Teil, Leipz. 1847, S. 37—61; Hagenbach, Die Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, 1. Bd, 2. Aufl., Leipzig 1848, S. 339 ff.; K. J. Nitzsch, Ueber Lavater und Gellert, Berlin 1857 (auch in Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1857, Nr. 31 u. 32); Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., 6. Bd (1869), S. 263 ff.; Erich Schmidt in AdB, 8. Bd (1878), S. 544 ff.; Goedeke, Grundriß², IV, 1 (1891), S. 35 ff.; Goethes Urteil über Gellert im 6. und 7. Buch von Dichtung und Wahrheit, Ausg. Hempel, Bd 21, S. 32 und 76 f.; hierzu die Anmerkungen von G. von Loeper, ebenda S. 261 und 305 ff. (namentlich über Gellerts Vorlesungen); vgl. auch Bd 29, S. 13 ff. — Unter den populären Darstellungen sind hervorzuheben: Gottlob Eduard Leo, Das fromme Leben Gellerts, 2. Aufl., Dresden 1846; Das Gellertbuch, herausg. von Ferd. Naumann, Dresden 1854; hierin und auch einzeln: W. O. von Horn, Drei Tage aus G.s Leben, und G. H. von Schubert, Züge aus G.s Leben; A. Schullerus, G.s Leben und Werke, in Meyers Volksbüchern Nr. 1020 (1894); Reproduktion des Graffschen Portraits bei Vogel, A. Graff, Leipz. 1898 Tafel 19.

Christian Fürchtegott Gellert wurde den 4. Juli 1715 (nicht 1716 oder 1717) zu Haynichen im sächsischen Erzgebirge geboren als Sohn eines Predigers, der 50 Jahre seine Stelle bekleidete; seine fromme Mutter, eine geborene Schütz, starb im 80. Jahre am 23. Januar 1759. Seinen ersten Unterricht erhielt Gellert in der Schule seiner Vaterstadt. Schon frühzeitig erwachte in ihm der Trieb zur Dichtkunst; ein gelungenes Gedicht zu einem Geburtstage seines Vaters gab ihm den Mut, sich weiter in Versen zu versuchen. Dabei soll er seit seinem 11. Jahre schon durch Abschreiben von Rechnungen u. dgl. etwas verdient und seinem Vater die Sorge für die sehr zahlreiche Familie erleichtert haben. Vom Jahre 1729 an besuchte er die Fürstenschule zu Meißen; hier schloß

er Freundschaft mit Gärtner und Rabener, mit denen er zeitlebens verbunden blieb. Seit 1734 studierte er zu Leipzig Theologie. Nur mit Schüchternheit wagte er nach vier Jahren die ersten Predigtversuche in seiner Vaterstadt, nachdem er schon bei einer früheren Gelegenheit, da er als Jüngling von 15 Jahren bei einer Kinderleiche die Grabrede halten wollte, das Unglück gehabt hatte, stecken zu bleiben. Da ihn die Ängstlichkeit nicht verließ 5 und auch sein Gedächtnis ihm untreu war, so war bei all seinen schönen Gaben die Kanzel nicht der Ort, wo er sein Licht sollte leuchten lassen. Auch seine schwache Brust hielt ihn vom Predigen ab. Er sollte auf andere Weise seine Gaben verwenden. Vorerst übernahm er im Jahre 1739 auf Val. E. Löschers Empfehlung die Erziehung zweier jungen Edelleute. Sodann bereitete er seinen Schwestersohn auf die Universität vor und 10 zog im Jahre 1741 mit demselben wieder nach Leipzig, das er dann bis zu seinem Tode nur zu Erholungs- oder Badereisen verlassen hat. Nun studierte er gewissermaßen zum zweitenmal und gab zugleich, um sich seinen Unterhalt zu gewinnen, Unterricht. Um eben diese Zeit trat er auch als Schriftsteller auf, indem er in den von J. J. Schwabe seit 1741 herausgegebenen „Belustigungen des Verstandes und Witzes“ seine ersten Fabeln 15 und Erzählungen, welche er später selbst verwarf, veröffentlichte. Zugleich beteiligte er sich an der unter Gottscheds Leitung veranstalteten deutschen Übersetzung von Bayles dictionnaire historique et critique. Nachdem er im J. 1742 mag. phil. geworden, habilitierte er sich im Jahre 1744 als Docent in der philosophischen Fakultät mit einer Dissertation de poesi apologorum eorumque scriptoribus und hielt dann Vorlesungen 20 über Poesie und Beredsamkeit. Während er Privatdocent war, gab G. fast alle diejenigen weltlichen Dichtungen heraus, die er hernach in die Sammlung seiner Werke (1769) aufnahm. Von den Lustspielen war das „Band“ schon 1744 in den „Belustigungen“ erschienen; ebenda erschien 1745 das Schäferspiel „Sylvia“. In den „Neuen Beiträgen zum Vergnügen des Verstandes und Witzes“, Bremen und Leipzig seit 1744, gewöhnlich „Bremer 25 Beiträge“ genannt, ließ er 1745 die „Betschwester“ und 1746 das „Los in der Lotterie“ drucken; alle vier Stücke gab er dann mit drei anderen 1748 zu Leipzig unter dem Titel „Lust- und Schäferspiele“ heraus. Im Jahre 1746 erschien sein Roman „Leben der schwedischen Gräfin von G**“ und in den Jahren 1746 und 1748 die beiden ersten Bücher seiner berühmten „Fabeln und Erzählungen“, nach Karl Goedekes Zeugnis (a. a. O. S. 36, 30 bei Nr. 7) „das einzige wirklich allgemein in allen Ständen gelesene poetische Buch des ganzen Jahrhunderts“, oft wiedergedruckt, später mit einem dritten Buche vermehrt, vielfach in fremde Sprachen, selbst in die lateinische und hebräische, übersetzt. Im Jahre 1751 ward Gellert außerordentlicher Professor mit einem Gehalt von nicht mehr als 100 Thalern. Bei diesem Anlaß schrieb er sein Programm de comoedia commovente, das Lessing 35 1754 deutsch in seine theatralische Bibliothek aufnahm. Seine Vorlesungen, anfänglich über Litteratur, später hauptsächlich über die Moral, die er in deutscher Sprache hielt, erfreuten sich eines immer größeren Zudranges, sodaß der Raum der gewöhnlichen Hörsäle nicht hinreichte. Sein Einfluß auf die Studierenden, für welche er auch praktische Übungen in deutschen und lateinischen Ausarbeitungen leitete, war dabei ein ganz ungewöhnlicher. 40 Wie sehr er mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit sie von Ausschweifungen abzuhalten und ihnen Liebe zur Religion und Tugend einzuschärfen suchte, hat u. a. Goethe (vgl. oben), wenn auch nicht ohne Beimischung von Ironie, dargestellt. Daß eine in Gellerts Leben seit 1752 auftretende, mit körperlichen Leiden zusammenhängende hypochondrische Stimmung seinem Vortrage oftmals etwas Weinerliches und seiner Sittlichkeit etwas Peinliches geben 45 mochte, das zu dem munteren und schalkhaften Wesen, welches in seinen früheren Schriften hervortritt, einen merkwürdigen Kontrast bildete, mag immerhin zugegeben werden; daß im großen und ganzen seine Beliebtheit darunter nicht litt, sondern daß im Gegenteil seine Kränklichkeit und Ängstlichkeit dazu beitrug, sein Ansehen zu steigern, ist gewiß. Es ist bekannt, wie aus allen Ständen sich Leute zu ihm drängten, ihm ihre Ehrfurcht in 50 Worten und durch Geschenke zu bezeigen; sein oft geschildertes Gespräch mit Friedrich dem Großen (am 11., nicht am 18. Dezember 1760; vgl. über dasselbe den hernach zu nennenden Dahlener Antiquarius I, S. 151 ff. und dazu Gelzer a. a. O., S. 37 ff.) ist für beide gleich charakteristisch. Bei alledem blieb er wunderbar bescheiden; eine ordentliche Professur, die ihm im Jahre 1761 angeboten ward, lehnte er ab; ebenso Berufungen 55 nach auswärts, z. B. nach Hamburg 1760, nach Halle; er zog vor in Leipzig zu bleiben, wo er nach vielen körperlichen und geistigen Leiden, aber in freudigem Vertrauen auf die Durchhilfe seines Gottes und das Erbarmen seines Erlösers starb, den 13. Dezember 1769, in seinem 55. Lebensjahr. Gellerts Verdienste um die Litteratur zu würdigen ist nicht dieses Ortes; nur über seine geistlichen Lieder ist hier noch besonders zu 60

reden. Sie erschienen, nachdem G. jahrelang an ihnen in der Stille gearbeitet, auch über sie sich Beurteilungen von seinen nächsten Freunden erbeten und sie dann nach diesen verbessert hatte, zuerst im Jahre 1757 unter dem Titel: „Geistliche Oden und Lieder“, Leipzig bei Weidmann, und fanden allgemeinen Beifall; und wenn auch jetzt das unbedingte Lob von verschiedenen Seiten her beschränkt und herabgestimmt worden ist, so dürfte es doch auch der schonungslosesten Kritik nicht gelingen, den Dichter aus den Herzen des Volkes und seine Lieder aus der Kirche zu verdrängen. Gleich nach ihrem ersten Erscheinen wurden mehrere derselben in die neuen Gesangbücher für Celle, Hannover, Kopenhagen, sowie in die der reformierten Gemeinden zu Leipzig und Bremen aufgenommen. Auch in der römisch-katholischen Kirche lobte man sie, und ein böhmischer Geistlicher schrieb alles Ernstes an den Dichter, er möge doch bei seinen Überzeugungen von der Nützlichkeit der guten Werke in den Schoß der Kirche zurückkehren, mit deren Lehrbegriff seine Lieder besser übereinstimmten, als mit dem der lutherischen; wogegen freilich Gellert protestierte, indem er in der Rückantwort vom 21. Juli 1762 (vgl. die Briefe, Werke 1775, VIII S. 212; 1867, IX, S. 136) dem Briefsteller das richtige Verhältnis des Glaubens zu den Werken mit Anführung von Stellen aus Luthers Schriften auseinandersetzte. An dem großen Segen, den Gellerts Lieder zu ihrer Zeit und noch in späteren Zeiten gestiftet haben, hat unstreitig die eigene Herzensfrömmigkeit Gellerts, die der treueste Ausdruck seines Wesens war und von allem Gemachten und Erkünstelten sich fernhielt, den größten Anteil. „Diese Arbeit,“ sagt Cramer in Gellerts Leben, vgl. Gellerts Werke 1775, X, S. 73 f.; 1867, X. S. 208, von Gellerts Arbeit an seinen geistlichen Liedern, „war seinem Herzen die feierlichste und wichtigste, welche er in seinem Leben unternommen hatte. Niemals beschäftigte er sich mit derselben, ohne sich sorgfältig darauf vorzubereiten und ohne mit allem Ernste seiner Seele sich zu bestreben, die Wahrheit der Empfindungen, welche darinnen sprechen sollen, an seinem eigenen Herzen zu erfahren. Er wählte seine heitersten Augenblicke dazu, machte auch zuweilen einen Stillstand in dieser Arbeit, in der Absicht und Erwartung, die Gesinnungen, die er durch seine Lieder in seinen Mitchristen erwecken wollte, in seiner Seele stärker werden zu lassen“. Hierin haben wir den Schlüssel zu der Wirkung, welche die Gellertschen Lieder hervorbrachten. Das Geheimnis derselben liegt offenbar in ihrer religiösen Konzeption und in der Leichtigkeit und Natürlichkeit des Ausdrucks. Vom Standpunkte der objektiven Kritik aus wird sich vieles sowohl gegen die ästhetische als gegen die dogmatische Korrektheit der Gellertschen Lieder einwenden lassen. Zu Kirchenliedern eignen sich viele derselben nicht; manche von denen, die man in Gemeindegesangbücher aufgenommen hat, sind bloße „Lehrlieder“, wie Cramer im Unterschiede von den eigentlichen „Lehrgedichten“ sie nennt, aber eben darum keine eigentlichen Lieder zum Singen; Gellert hatte das selbst gefühlt, indem er einige derselben „biblische Betrachtungen“ nannte und der ganzen Sammlung den Titel „geistliche Oden und Lieder“ gab; vgl. seinen Brief an E. S. J. Borchward vom 3. Juni 1756. Dagegen haben allerdings andere wieder einen kirchlichen Charakter und einen lyrischen Schwung, sodaß sie sich als Zeugnisse ihrer Zeit neben den besten älteren und neueren Kirchenliedern dürfen hören lassen, wie das Weihnachtslied: „Dies ist der Tag, den Gott gemacht“, das Osterlied: „Jesus lebt, mit ihm auch ich“, und andere. Besonders eigentümlich und in Gellerts Wesen gegründet ist der sanft rührende, elegische Ton der Ergebung und des Vertrauens, der sich in seinen Liedern ausspricht. Es ist die fromme Subjektivität des Dichters, die aber in tausend Herzen ihren Widerhall gefunden hat und dadurch wahrhaft objektiv geworden ist. Gellerts Oden und Lieder sind in vielen Ausgaben wiedergedruckt und nachgedruckt, auch ins Französische, Dänische, Russische und Holländische übersetzt und von verschiedenen Komponisten mit Melodien versehen worden, unter denen die bekanntesten die von J. Fr. Doles (1758), von Carl Phil. Em. Bach (1758) und von J. A. Hiller (1792) sind; von den 54 Liedern der Sammlung waren übrigens 33 schon von Gellert nach bekannten Kirchenmelodien verfertigt. Für den kirchlichen Gebrauch der Lieder, welche J. S. Diterich aus Gellerts im Jahre 1754 erschienenen Lehrgedichten (in den Werken „moralische Gedichte“ genannt) herauszog und noch zu Gellerts Lebzeiten in die „Lieder für den öffentlichen Gottesdienst“, Berlin 1765, aufnahm und die hernach unter Gellerts Namen weiter verbreitet wurden, ist Gellert natürlich nicht verantwortlich.

Auch die prosaischen Schriften Gellerts, wie namentlich seine moralischen Vorlesungen, welche nach seinem Tode von J. A. Schlegel und G. L. Heyer herausgegeben wurden (Leipzig 1770, II) und zugleich als 6. und 7. Teil seiner Werke erschienen, und seine kleineren Abhandlungen apologetischen und paränetischen Inhaltes, welche im 5. Teil seiner

Werke, den Gellert kurz vor seinem Tode noch selbst herausgegeben hatte, zusammengestellt sind, haben zu ihrer Zeit auf die religiöse Denkweise vorteilhaft eingewirkt; wir vermissen in ihnen die Schärfe der ethischen und dogmatischen Begriffe. Um Gellert gerecht zu beurteilen, darf man indessen nicht vergessen, daß sein Leben in jene Übergangsperiode aus der Zeit einer starren Orthodoxie in die einer noch schwankenden Aufklärung fiel. Er selbst sucht überall die positiven Dogmen des Christentums, wenn auch oft unverbunden mit dem herrschenden Denksystem, zu retten und zu bewahren, als Geheimnisse, vor denen sein Geist „in Ehrfurcht stille steht“, ohne daß er sich aufgefordert fände, in dieselben sich weiter zu vertiefen.

Gellerts Werke erschienen zuerst Leipzig 1769 bis 1774 in 10 Teilen; sie sind dann, von Nachdrucken abgesehen, von der ursprünglichen Verlagshandlung, der Weidmannschen Buchhandlung, wieder herausgegeben 1775, 1784 u. s. f.; ferner 1839, 1840, 1856 und zuletzt Berlin und Leipzig 1867, immer in 10 Teilen, nur die Ausgabe von 1840 in 6 Teilen. In den Ausgaben seit 1839, welche Jul. Ludw. Klee besorgt hat, sind auch die inzwischen in einzelnen Sammlungen erschienenen Briefe an und von Gellert, namentlich der Briefwechsel mit der Demoiselle Lucius, zuerst von Ebert 1823 veröffentlicht, aufgenommen. Es fehlen jedoch in dieser Ausgabe (auch noch 1867) außer unbedeutenderen Sachen die höchst interessanten Briefe Gellerts an Fräulein Erdmuth von Schönfeld, welche im Jahre 1861 als Manuskript gedruckt sind (Titel: Dahlener Antiquarius, 1. Teil, Leipzig, Druck von Hirschfeld), und das zu seiner Charakteristik wertvolle Tagebuch G.s aus dem J. 1761 (herausgegeben von T. O. Weigel, 2. Aufl., Leipzig 1863).

(K. R. Hagenbach †) **Carl Bertheau.**

Gelpke, Ernst Friedrich, gest. 1871. — Quellen: Frau M. Bach-Gelpke, in der „Sammlung Bernischer Biographien“, Bd I S. 26 ff.; AdB VIII 552.

Ernst Friedrich Gelpke, wurde am 8. April 1807 zu Breitenfeld bei Leipzig geboren und empfing als Knabe, mit seinen Eltern aus dem Dorfe fliehend, die großartigen Eindrücke der Völkerschlacht von 1813. Nach dem vorbereitenden Unterrichte auf der Fürstenschule zu Grimma begann er, dem Beruf des Vaters folgend, seine theologischen Studien in Leipzig, zog aber bald nach Berlin, wo nun der Einfluß Schleiermachers und Neanders mächtig auf ihn wirkte. Als Privatdocent in Bonn schrieb er seine „Evangelische Dogmatik“, welche 1834 erschien und ihm im gleichen Jahre einen Ruf verschaffte an die eben neu begründete Universität in Bern. Neben Lutz, Schneckenburger, Hundeshagen, später Immer und Studer, lehrte er hier anfangs neutestamentliche Exegese, dann Dogmatik und Moral. Mit der Professur verband der allseitig gebildete, auch poetisch und musikalisch veranlagte Mann noch Lehrstellen an den höheren Schulen. Auf den Gedanken an ein Pfarramt dagegen verzichtete er, um sich, Ordinarius geworden, schließlich ganz der Kirchengeschichte zuzuwenden. Sein Hauptwerk ist die „Kirchengeschichte der Schweiz“, deren zwei Bände 1856 und 1861 erschienen sind, aber nur bis in das 11. Jahrhundert reichen. Seiner Richtung nach gehörte Gelpe zu den Vermittlungstheologen, doch schien seine „Jugendgeschichte des Herrn“ (1841) so stark von Strauß beeinflußt, daß sie in Bern Aufsehen erregte. Humanistischer Idealismus führte ihn in den Freimaurerorden, in welchem er Großmeister wurde. Von seinen poetischen Versuchen wurden mehrere gedruckt, so die Trilogie „Napoleon“ (1854). Er ist, von Zürich aus zum Doctor der Theologie ernannt, am 1. September 1871 gestorben. **Blösch.**

Gelübde im Alten Testament. Keil, Handbuch der bibl. Archäologie[2] 343; Benzinger, Hebräische Archäologie 429 f. 433. 437. 446; Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie 2, 263 ff.; Handwörterbuch des bibl. Altertums[2] 498 ff.; Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 122; Goldziher, Muhammedanische Studien 1, 23 f.; Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, 1889, 314 f. 464.

Das hebräische Wort für geloben, נדר, ist wahrscheinlich durch Differenzierung aus נזר, weihen, entstanden, vgl. das arabische nadara, das beide Bedeutungen umfaßt. Für das Enthaltungsgelübde hat die Sprache das Wort אסר, das jedoch nur im Gesetze Nu c. 30 vorkommt.

Das Gelübde, das die israelitische Religion mit vielen anderen Religionen gemein hat, tritt im AT in einer doppelten Form auf. Häufig bezieht es sich auf irgend eine Gabe, die der Mensch Gott zu bringen gelobt, falls Gott einen von ihm gehegten Wunsch erfüllt, ihn aus einer großen Gefahr errettet, oder ihm bei einer schwierigen Unternehmung beisteht. Es kann aber auch darin bestehen, daß der Mensch gelobt, bis zur Erreichung

irgend eines Zieles oder überhaupt bis zu einem bestimmten Zeitpunkte auf verschiedene, sonst erlaubte Genüsse oder Annehmlichkeiten zu verzichten. Diese Abstinenz kann, sofern die Erreichung des betreffenden Zieles in der eigenen Macht des Gelobenden liegt, als eine Selbstanspornung aufgefaßt werden; im entgegengesetzten Falle, oder wenn es sich nur um irgend einen beliebigen Zeitpunkt handelt, nimmt sie aber die Bedeutung eines Opfers an, das der Mensch sich auferlegt, um Gottes Wohlgefallen zu gewinnen (vgl. den A. Fasten im AT Bd V S. 768, 57). Die erste Form treffen wir an mehreren alttestamentlichen Stellen. Jakob gelobt Gen 28, 20 ff. vgl. 31, 13, falls Gott ihn auf seinen gefahrvollen Reisen beschützt und wohlbehalten zurückführt, ein Heiligtum in Bethel zu errichten und an dieses Heiligtum den Zehnten seiner Habe abzuliefern. Jephta verspricht, wenn Gott ihm zum Siege über die Ammoniter verhilft, das Erste, das ihm aus seiner Thür entgegentritt, zu opfern, Ri 11, 30 ff. Hanna gelobt, den von ihr erbetenen Sohn als Naziräer zu weihen, vgl. 1 Sa 1, 11, vgl. den Ausdruck: Sohn meiner Gelübde im Munde einer Mutter Pr 31, 2. Nach 2 Sa 15, 8 hatte Absalom während seines Exils das Gelübde gethan, Gott auf irgend eine feierliche Weise zu verehren, wenn er ihn wieder nach Jerusalem bringen würde. Von derartigen Gelübden ist auch Ps 66, 13 f. die Rede: ich will dir meine Gelübde zahlen, die mein Mund in meiner Not geredet hat; vgl. auch Hi 22, 27; Nah 2, 1; Ps 61, 6. Die andere Form, das Enthaltungsgelübde אִסָּר, treffen wir dagegen 1 Sa 14, 24, wo Saul seine Krieger unter Selbstverfluchungen schwören läßt, nichts zu essen, bis die Feinde vollständig vernichtet sind. Hierher gehört auch die merkwürdige Stelle Ps 132, 3 f., wo der Eifer Davids, Gott eine Wohnung zu verschaffen, mit dichterischer Freiheit so geschildert wird, daß er schwört, sein Haus nicht zu betreten, sein Lager nicht zu besteigen und sich keinen Schlaf zu gönnen, bis er sein Ziel erreicht hat. Das erinnert ganz an die bei anderen Semiten vorkommenden Gelübde, bis zur Vollziehung eines Unternehmens, z. B. einer Wallfahrt, das Haus nicht zu betreten und in keinem Bette zu schlafen, was bei einzelnen arabischen Stämmen, zu der eigentümlichen, im Qurane erwähnten Sitte führte, während dieser Abstinenz nicht durch die Thür in das Haus zu gehen, sondern von hinten gleichsam einzubrechen. Vielleicht mit Recht hat Robertson Smith hiermit die Weigerung Urijas, bei seinem Weibe zu schlafen, so lange die Lade Jahves im freien Felde weilte 2 Sa 11, 9 ff., in Verbindung gebracht, wonach man annehmen könnte, daß die Krieger überhaupt ein Enthaltungsgelübde ablegten für die Zeit bis zur Beendigung des Kampfes. In diesem Zusammenhange ist endlich auch an die Naziräer zu erinnern, die keinen Wein trinken durften und ihre Haare wachsen ließen, was bei den Arabern eine Reihe von Parallelen hat (vgl. hierüber den A. Nasiräat).

Das zuerst besprochene positive Gelübde konnte, wie die angeführten Stellen zeigen, verschiedene Dinge zum Gegenstande haben. Die häufigste Form war aber die eines Opfers, das also beim Gelübde nicht wie gewöhnlich sofort gebracht, sondern für einen bestimmten Fall versprochen wurde. Bei dem Gelübde Jephtas wurde es ein Menschenopfer (s. d. A. Jephta); aber sonst haben wir natürlich überall an Tieropfer oder andere Gaben, in bestimmten Fällen auch entsprechende Geldsummen (s. unten) zu denken. So z. B. Joel 1, 16; Pr 7, 14 und an mehreren Stellen im Gesetze, wo unter den verschiedenen Opfern Gelübdeopfer und daneben freiwillige Opfer erwähnt werden, Dt 12, 6. 11. 17; Le 7, 16; 22, 18. 21 ff.: 23, 38; Nu 15, 3. 8, 29, 39; Ma 1, 14. Die strengste Form des Gelübdes war die des Bannes, worüber der betreffende Artikel zu vergleichen ist. In den Psalmen ist das Gelübdeopfer häufig eine bildliche Bezeichnung für den lobpreisenden Dank, den die Frommen nach der Erfüllung ihrer Bitten abstatten werden, Ps 22, 26; 50, 14; 56, 13; 61, 9; 116, 14. 18; Jon 2, 10.

Da die Gelübde im gewöhnlichen Leben häufig vorkamen, werden sie bisweilen als ein wesentliches Stück der Religiosität betrachtet und unter den Handlungen mit erwähnt, durch welche der Mensch dem wahren Gott huldigt, z. B. Jes 19, 21; Ps 65, 2; 76, 12 und als Gegenstück Jer 44, 25, wo von Gelübden an die Himmelskönigin die Rede ist. Aus demselben Grunde werden auch die Gelübde in mehreren Gesetzen des Pentateuchs berücksichtigt und näher geregelt. Im Bundesbuche kommen sie jedoch nicht vor. Dagegen enthält das Deuteronomium ein Verbot gegen die bei den Kananäern vorkommende Sitte, ein Gelübde mit dem durch die kultische Prostitution gewonnenen Geld zu zahlen, Dt 23, 19. Ferner fordert es (23, 22. 24) die unbedingte und unverzögerte Abtragung der Gelübde. Endlich werden die durch die Centralisation des Kultus hervorgerufenen neuen Bestimmungen, wie es sich von selbst versteht, auch auf die Gelübdeopfer übertragen, c. 12. In den priesterlichen Gesetzen tritt das Gelübdeopfer, das nach Le 22, 17 ff.; Nu 15, 1 ff. (vgl.

Ez 46, 12) ebensogut ein Brandopfer wie ein Schelemopfer sein konnte, an einer Stelle, Le 7, 12. 16, als eine besondere Unterabteilung der Schelemopfer auf. Außerdem werden hier die Gelübde durch zwei Spezialgesetze, Le c. 27 und Nu c. 30, näher geregelt. An der erstgenannten Stelle, mit welcher 2 Kg 12, 5 f. zu vergleichen ist, handelt es sich um die Möglichkeit, die gelobten Gegenstände wieder zurückzukaufen oder zu lösen. Besteht das Gelübde in reinen, opferbaren Tieren, so ist eine solche Lösung nicht gestattet. Ebenso wenig darf man das geweihte Tier mit einem anderen vertauschen — eine Unsitte, die wie Maleachis Rüge 1, 14 zeigt, bisweilen vorkam; wenn man trotzdem einen solchen Versuch macht, sollen beide Tiere dem Heiligtume anheimfallen. War dagegen der Gegenstand eines Gelübdes ein Mensch, so wurde dieser natürlich nicht geopfert, sondern — von den Naziräern abgesehen, mit denen es eine besondere Bewandtnis hatte — durch eine Geldsumme gelöst, und zwar nach einem bestimmten Tarif, der sich nach dem Geschlechte und Alter der Betreffenden richtete (nämlich 5 Silbersekel für eine männliche Person unter 5 Jahren, 20 für eine zwischen 5 und 20 Jahren, 50 für eine zwischen 20 und 60, und 15 für eine über 60 Jahre; bei weiblichen Personen nach denselben Altersstufen 3, 10, 30 und 10 Silbersekel). Ebenso bezahlte man für unreine Tiere, die nicht geopfert werden konnten, eine Geldsumme, deren Festsetzung dem Priester überlassen war; wollte man aber das betreffende Tier selbst behalten, anstatt es zu verkaufen, mußte man noch ein Fünftel der Schätzungssumme hinzufügen. Ganz auf dieselbe Weise wurden Häuser, die von Gelobenden an Gott verschenkt wurden, behandelt. Bei liegenden Grundstücken spielte dagegen die Rücksicht auf das Jobeljahr mit hinein. Bezog das Gelübde sich auf einen Acker, der zum Erbbesitz des Gelobenden gehörte, so konnte er nicht vollständig verschenkt werden, da er im Jobeljahre an den Besitzer zurückfallen sollte. Statt dessen hatte deshalb der Gelobende eine Geldsumme an das Heiligtum zu entrichten, welche für die volle Jobeljahrperiode mit 50 Sekel für jedes Grundstück von 1 Chomer Gerste Aussaat zu berechnen war, aber immer geringer wurde, je näher man dem folgenden Jobeljahre stand. Wollte dagegen der Besitzer den Acker zurückkaufen, um frei darüber verfügen zu können, so mußte er noch ein Fünftel der Schätzungssumme zuzahlen; verkaufte er ihn ohne dies gethan zu haben, so ging der Acker im folgenden Jobeljahre in den Besitz der Priester über. Bezog sich das Gelübde aber auf einen Acker, den der Gelobende persönlich erworben hatte, und der deshalb im Jobeljahre an den früheren Besitzer zurückfallen sollte, so mußte die Geldsumme dafür sofort bezahlt werden, und es durfte kein Rückkauf stattfinden. Ebensowenig durfte das als Bann Gelobte zurückgekauft werden. Die andere Stelle, Nu c. 30, behandelt die Frage, inwiefern ein von einer Frau abgelegtes positives oder negatives Gelübde als giltig zu betrachten sei. Unbedingte Giltigkeit hat ein solches Gelübde nur, wenn die Gelobende eine Witwe oder geschiedene Frau ist. Sonst hat der Vater oder bei verheirateten Frauen der Mann das Recht, das von der Tochter oder der Ehefrau gethane Gelübde zu annullieren, doch nur unter der Bedingung, daß er es sofort thut, wenn er davon hört. In allen anderen Fällen ist jedes Gelübde bindend.

Wenn aber die Gelübde auch auf diese Weise in den Gesetzen berücksichtigt werden, so werden sie doch nirgends als eine absolute religiöse Pflicht behandelt. Im Gegenteil heißt es ausdrücklich, Dt 23, 23, daß wer überhaupt auf das Geloben verzichtet, durchaus keine Sünde begeht, und daß eine solche erst entsteht, wenn man ein gethanes Gelübde nicht hält. Auch sonst warnt das AT vor übereilten Gelübden, die leicht zu ethischen Kollisionen oder jedenfalls zur Reue führen können. So nennt es der Spruchdichter (Pr 20, 25) einen Fallstrick für die Menschen, unüberlegt irgend einen Gegenstand als heilige Gabe zu weihen (eigentlich: heilige Gabe! rufen, vgl. Mt 15, 5 und Josephus, Contra Apion. 1, 167 Niese). Ähnlich Si 18, 22. Freilich geht aus Koh 5, 3 ff. hervor, daß es in solchen Fällen als erlaubt galt vor den Priester zu treten und das Gelübde als eine Übereilung (שְׁגָגָה) zu bezeichnen; aber mit Recht bezeichnet der Prediger dies als eine Verletzung der Heiligkeit des Gelübdes und rät deshalb, das Geloben lieber ganz zu lassen. Im Gesetze selbst findet sich übrigens keine Stelle, die ausdrücklich jene Licenz sanktionierte, ja sie hat eigentlich die Sätze Dt 23, 22 ff.; Nu 30, 3 direkt gegen sich. Wahrscheinlich hat man aber solche Fälle unter Le 5, 4 ff. subsumiert und als einen unbedachten Eidschwur betrachtet, der durch ein Opfer gesühnt werden konnte. Zu einer tieferen ethischen Auffassung in dieser Beziehung ist das AT indessen nicht gelangt, da es nirgends (auch nicht Ps 15, 4) solche Fälle ausscheidet, wo die Vollziehung des Gelübdes mit einer höheren Pflicht kollidiert (vgl. Mt 15, 5 und auf einem anderen Gebiete den Eidschwur Herodes Agrippas), obschon gerade die Erzählung von Jephtas Gelübde zu derartigen Reflexionen Anlaß hätte geben können. **Fr. Buhl.**

Gelübde in der christlichen Kirche. — Vgl. die betreffenden Abschnitte bei den unten genannten Ethikern (in ihren Bd 5 S. 556f. bezeichneten Schriften); in den (Bd 5, S. 532 aufgeführten) Geschichten der christlichen Ethik; in Zöcklers Krit. Geschichte der Askese; Wiese, Vom Gel. im evang. Sinn, Berlin 1861; Daab, Die Zulässigkeit der Gel., Gütersloh 1896. 5 Zur katholischen Auffassung: Kreutzwald, in Wetzer und Weltes Kirchenlex.[2] 5, 240ff. und die dort angeführte Litteratur; zu dieser Litteratur weiter: Schönen, Das Wesen der Gelübdesolennität, in der ThQS 1874 S. 195ff. 447ff.

I. Wie mit der religiösen Idee von einem persönlichen, wollenden Gott und einem persönlichen Verhältnis zwischen Gott und den religiösen Subjekten sich die Idee von 10 Leistungen und Gaben verbindet, welche diese, ihre Gemeinschaft mit Gott pflegend, ihm darbringen können und sollen, so schließen sich hieran auch religiöse Akte an, in denen ein Subjekt Gott eine solche Leistung ausdrücklich zusagt und durch solche Zusage sich selbst gebunden haben will. Wir haben hiermit den allgemeinsten Begriff des religiösen Gelübdes (votum, εὐχή). Vor allem gehört dazu der wirkliche Vorsatz zu der besagten Leistung. 15 Zum Gelübde aber wird er erst, indem er Gott selbst vorgetragen wird. Sofern eine solche Zusage an Gott eben hiermit immer eine Aussage ist, die mit bestimmtem Bewußtsein vor dem Wahrhaftigkeit fordernden und darüber wachenden heiligen Gotte gemacht sein will, hat sie den Charakter einer eidlichen Aussage. Vgl. die kurze Definition des Thomas Aquino (II, 2 qu. 88): prommissio Deo facta; Kübel: promissorischer Eid fürs 20 Privatleben.

Im engeren Sinne pflegt man unter Gelübde die Zusage von irgend etwas zu verstehen, das der Zusagende an sich Gott nicht schuldig oder wozu er an sich nicht verpflichtet sei; man nennt es in diesem Sinn ein freiwilliges Versprechen.

Hervorgehen kann der Entschluß zu einer solchen Leistung und die an Gott gerichtete 25 Zusage derselben möglicherweise aus dem einfachen sittlich religiösen Drang, einer hingebenden und namentlich dankbaren Gesinnung gegen Gott, von der man beseelt ist, dadurch Ausdruck zu geben, daß man irgend etwas, was vor ihm besonderen Wert hat, ihm darbringt. Oder man wird zum Gelübde dadurch veranlaßt, daß man in dem Thun und Verhalten, welches man auf sich nimmt, ein Mittel sieht, sich selbst in der Gemeinschaft mit Gott und 30 im Erstreben gottgemäßer Vollkommenheit weiter zu fördern. Vgl. Frank: Der Christ fixiert darin die ihm vorschwebende Dankeserweisung, oder er fixiert darin sein Verhalten der eigenen sittlichen Schwachheit und sittlichen Versuchungen gegenüber. Die beiden bisher genannten Motive werden übrigens in der Wirklichkeit oft schwer zu sondern sein. Endlich aber kann ein Gelobender nicht diese sittlich religiöse Förderung an sich im Auge haben, sondern als 35 Frucht seines Versprechens und Leistens irgend eine besondere Bevorzugung, Gabe, Fürsorge u. s. w. erwarten, welche die dadurch günstig gestimmte Gottheit ihm gewähren, ja auf welche er wohl gar einen gewissen Rechtsanspruch erlangen werde. — Besonders häufig werden überall, wo Neigung zu Gelübden ist, diejenigen sein, welche Gott erst für den Fall, daß er dem Gelobenden gewisse Wünsche und Bitten gewährt habe, die eigene 40 Gabe zusagen. So ist es namentlich bei Gelübden alttestamentlicher Männer der Fall, sei es daß Rettung aus Gefahr oder daß positive Hilfe und Segensspendung den Gegenstand der Bitten bildet. Und bei jenen nur für einen gewissen Fall gegebenen Zusagen wird das letzte der vorhin genannten Motive überaus oft eintreten: eben jenes Gewünschte, von dessen Gewährung man seine Leistung abhängig machen will, möchte man dadurch 45 erreichen, daß man durch das Gelübde sich Gottes Gunst erwirbt oder das Versprochene gar wie einen Kaufpreis ihm in Aussicht stellt. Doch darf auch bei den bedingungsweisen Gelübden die Möglichkeit der edeln Motive nicht ausgeschlossen werden. Denn die Vorstellung und das Vorgefühl einer heiß ersehnten Gabe und Hilfe kann recht wohl einen Frommen, schon während er sie erbittet, so lebhaft innerlich bewegen, daß auch schon eine 50 bestimmte würdige Kundgebung des Dankes und der Selbsthingabe, die er dem erhörenden Gott darbringen sollte und möchte, im voraus seinem Herzen und Geist sich aufdrängt, daß er im voraus auch den bestimmten Entschluß dazu faßt und daß er, um nicht etwa künftig im sicheren Genuß der erreichten Wohlthat und unter dem Einfluß anderer Interessen dem guten Entschluß untreu zu werden, sich auch durch ein Gelübde zu seinem Voll- 55 zug fest verbinden will.

II. Die heilige Schrift läßt in den alttestamentlichen Aussagen und Berichten über Gelübde (s. den vorigen A.) diese als etwas erscheinen, was, wenigstens unter gewissen Voraussetzungen und Anlassen, wie selbstverständlich zum frommen sittlichen Leben gehöre. Dabei haben in den dort geschichtlich überlieferten Gelübden ohne Zweifel verschiedene Motive 60 zusammengewirkt, echt sittliche und egoistische oft in unklarer Mischung. Für die christliche

Sittlichkeit aber ist das, was wir von jenen hören, keinesfalls maßgebend. Denn den Männern, welche dort geloben, dürfen wir, so hoch wir sie auch in sittlich-religiöser Beziehung unter der vorchristlichen Menschheit stellen mögen, doch das Licht neutestamentlicher Erkenntnis und den neutestamentlichen Geist der Kindschaft noch nicht beilegen. Das Wort der alttestamentlichen Offenbarung enthält auch keine Aussage, nach der wir ein solches 5 Geloben bestimmter Leistungen zum Wesen wahrer Sittlichkeit rechnen müßten; es fordert auch die alttestamentlichen Frommen nirgends dazu auf oder lehrt sie besonderen Wert darauf legen, sondern dringt bei ihnen nur auf die Erfüllung der Gelübde, soweit sie einmal wirklich solche gethan haben.

Im Lehrworte des NTs finden wir gar keine positive Äußerung über Gelübde. Aus 10 Jesu Mund haben wir nur ein scharfes Wort gegen die Zulässigkeit und Giltigkeit von Gelübden, durch die einer etwas, womit er seine Eltern hätte unterstützen können, als heilige Gabe dem Tempel weihe und so das göttliche Gebot der Ehrfurcht gegen die Eltern hintansetze (Mt 15, 4f.; Mc 7, 10f.). Die apostolischen Briefe schweigen ganz von Gelübden. Aus dem Leben der Apostel wird uns AG 21, 23ff. berichtet, daß 15 Paulus einmal an der Erfüllung eines von judenchristlichen Brüdern übernommenen Gelübdes sich beteiligt habe. Die Sache verhielt sich allem nach so. Jene hatten aus Anlaß irgend eines schweren Vorhabens oder einer sonst von Gott erbetenen Hilfe ein sogenanntes Nasiräergelübde gethan, wonach sie auf bestimmte Zeit Gott sich weihen wollten, des Weines sich enthaltend, ihr Haar wachsen lassend u. s. w. (vgl. den A. Nasiräat). Die 20 Zeit war bis auf die sieben letzten Tage abgelaufen. Am Schluß derselben hatten sie dann bestimmte Opfer darzubringen. Daß die Kosten, welche dies machte, für arme Nasiräer von teilnehmenden reicheren Volksgenossen bestritten wurden, wissen wir auch sonst (vgl. Joseph. Antiq. XIX, 6, 1). So übernahm nun dort dieselben Paulus und gesellte sich zugleich bis zum Ablauf der Tage in jener geweihten Lebensweise ihnen bei. 25 Daß Paulus im innigen Wunsch, die Herzen der Brüder und Volksgenossen zu beschwichtigen und zu gewinnen und natürlich mit dem Vorbehalt, die eigenen Grundsätze nachher weiter zu erklären, zu einem solchen Schritte sich verstehen konnte, dafür beruft man sich neuerer Kritik gegenüber mit Recht auf seine Worte 1 Ko 9, 19f. und seinen überschwänglichen Ausdruck der Teilnahme für jene Rö 9, 3. Aber es ist dann nicht bloß jeder Ge- 30 danke daran abzuweisen, daß eine derartige Nasiräatsleistung Gerechtigkeit vor Gott begründen oder das Heil verdienen sollte, was auch zur Idee des alttestamentlichen Nasiräergelübdes nicht gehörte. Sondern es liegt darin auch keinerlei Empfehlung von Gelübden als solchen für Christen: denn nicht wegen eines Wertes, den ein solches Gelübde für seine eigene Stellung zu Gott, seine Förderung in der Gottesgemeinschaft oder den 35 Ausdruck seiner gottergebenen Gesinnung hätte, sondern lediglich aus jener liebreichen Absicht gegen die Brüder hat Paulus an jenem teilgenommen; er konnte es thun, auch wenn er der Ansicht war, daß für eine echt christliche sittliche Erkenntnis und Reife, zu der jene Brüder noch nicht fortgeschritten seien, die Zeit solcher Gelübde vorbei sei. Direkt und positiv sagt er darüber, wie schon bemerkt, überhaupt nichts. — Dunkel bleibt, was AG 40 18, 18 von einem Gelübde erzählt wird. Was seinen Inhalt und Charakter anbelangt, so war es keinesfalls ein eigentliches, im alten Gesetz vorgesehenes Nasiräatsgelübde, da bei diesem das Haarscheeren nur im jerusalemischen Heiligtum hätte erfolgen dürfen, sondern ein bloßes Privatgelübde, indessen allerdings, worauf das Haarscheeren hinweist, wohl ein jenem ähnliches. Möglich, daß der Gelobende zu Korinth in dem Drang, unter den 45 schweren dortigen Arbeiten und Kämpfen um so mehr Gotte sich zu weihen, dieser inneren Haltung nach Nasiräerart auch durch Wachsenlassen des Haares hatte Ausdruck geben wollen. Aber es fragt sich noch, ob der Gelobende Paulus war und nicht vielmehr Aquilas; denn auf diesen führt die Stellung der Worte, und bei einem Gelübde des Paulus wäre befremdlich, daß der es erwähnende Erzähler die Sache nicht bedeutend ge- 50 nug gefunden hätte, den Lesern irgendwelchen Aufschluß darüber zu geben. War es doch Paulus, so haben wir kein Recht, in das von ihm angelobte äußere Verhalten mehr als jenen bloß symbolischen Sinn hineinzulegen, und man darf dann wohl auch in Frage stellen, ob er dieses Äußerliche als solches so schlechthin wie etwas an sich Wertvolles und unter allen Umständen zu Leistendes seinem Gott sollte versprochen haben (darüber, ob 55 Paulus oder Aquilas der Gelobende war, streiten die Exegeten bis heute; unter den Ethikern nehmen Frank und Kübel jenen dafür an, Scharling diesen). — Mit Unrecht will Vilmar auch AG 5, 1—4 hierherziehen. Denn davon, daß Ananias seine Gabe in der Form eines Gelübdes dargebracht habe, ist dort nichts gesagt; vgl. hiergegen schon Goch nach Clemen, Joh. Pupper von Goch 1896 S. 168.

III. Unser Urteil über Gelübde können wir hiernach nicht aus dem Buchstaben der heil. Schrift gewinnen. Es muß abgeleitet werden aus den allgemeinen Prinzipien der Sittlichkeit, wie sie im NT enthalten sind und im christlichen Gewissen sich bezeugen.

Die Idee einer Gabe nun, die der Fromme seinem Gotte darzubringen und zu weihen sich gedrungen fühlt, spricht im umfassendsten und tiefsten Sinne das Christentum aus, und auch dahin wird der fromme innere Drang die Christen und die christliche Gemeinde führen, daß sie dieselbe ausdrücklich Gott zusagen, in direkter Anrede an Gott sich dazu verbinden. Diese Gabe aber ist nichts Geringeres als ihre ganze Person mit ihrem gesamten Wollen und Leben (vgl. z. B. Rö 6, 11. 13; 7, 4; 12, 1 f.; Ga 2, 20; 2 Ko 5, 16). Die Zusage an Gott soll bei der Taufe in und mit dem Empfang der göttlichen Gnade und dem von Gott gewirkten Eintritt ins neue Leben erfolgen. Dies das Gelübde, auf welches die Reformatoren, Luther und Calvin gleichermaßen, zurückgegangen sind (vgl. z. B. Luther EA 21, 241 (WA 2, 735): „in der Tauf geloben wir all gleich Ein Ding, — heilig zu werden durch Gottes Wirken und Gnade, dem wir uns dargeben und opfern" u. s. w.; Calvin Instit. IV, 13, 6). Dasselbe wird nicht bloß in der Konfirmation nach unserem kirchlichen Brauch von den einzelnen Christen feierlich zu ihrem eigenen gemacht, sondern auch sonst wird der einzelne es wieder und wieder erneuern, indem der Drang der Gottesliebe das Bitt- und Dankgebet auch zu einem Ausdruck der Hingabe und des Trachtens nach immer völligerer Hingabe werden läßt, und so finden wir ein ausdrückliches und angelegentliches Angeloben auch in den echtesten evangelischen Kirchenliedern alter und neuer Zeit (vgl. Gerhards „Ich steh an deiner Krippe hier", Bogatzkys „O Vaterherz, o Licht und Leben", Spittas „Bei dir Jesu will ich bleiben", — so gut als des Katholiken Scheffler „Ich will dich lieben meine Stärke").

Nach dem allgemein angenommenen Sinn und nach der Etymologie des Wortes „geloben" muß das Tauf- und Konfirmationsgelübde wirklich ein Gelübde heißen. Daß man aber etwas gelobe, wozu man an sich allgemein nicht verpflichtet wäre, gilt nun von ihm gerade nicht. Die Hingabe an Gott und die Zusage derselben ist Sache freier Selbstbestimmung und soll im freien, freudigen Geiste der Kindschaft geschehen, der kraft der erfahrenen und genossenen Gnade und Liebe Gottes in Gegenliebe zu ihm hinstrebt (1 Jo 4, 19; Rö 8, 14 ff.). Aber eben hiermit verbindet sich notwendig das Bewußtsein, daß jene Liebe uns schlechthin verpflichte und daß das, wozu der Geist der Erlösung uns treibe, mit dem Inhalte des fordernden Willens Gottes identisch sei.

Was ferner die förmliche Zusage betrifft, die im Geloben und gelobenden Gebete Gott gegeben wird, so ist eine solche als Ausdruck jenes inneren Dranges und einer persönlichen kindlichen Gemeinschaft mit Gott gerechtfertigt. Aber wie jener Drang durch die Wirkungen der göttlichen Liebe erzeugt wird, so darf bei ihm auch nie die Demut fehlen, die mit keinerlei eigenen Leistungen und Vorsätzen vor Gott großthut, vielmehr bei den ernstesten und heiligsten Vorsätzen nur um so mehr sich bewußt bleibt, wie sehr die Erfüllung derselben und unser Feststehen in ihnen durch Kraft und Beistand von oben bedingt ist. Immer muß daher das gelobende Gebet eines Christen ins Bittgebet übergehen. Ja eine Frömmigkeit, die bei aller begeisterten Erhebung zu Gott besonnen und bescheiden bleibt, wird in der Regel gerade auch den Vorsatz und Entschluß selbst, mit dem sich sich Gott weiht, in Worten der Bitte ausdrücken. So verhält es sich mit unseren besten Kirchenliedern. So ist beim Vaterunser in den ersten Bitten auch ein Gelöbnis involviert, selbst dem göttlichen Willen sich zu ergeben, nach Gottes Reich zu trachten u. s. w. Bei der Feierlichkeit, mit welcher in der Konfirmation die Zusage abgelegt wird, kommt in Betracht, daß es hier um ein Bekenntnis vor der Gemeinde sich handelt: diese ist es, der gegenüber die Konfirmanden erklären sollen, sich mit ihrem ganzen Leben Gotte verpflichtet zu wissen und ihm sich ergeben zu wollen; vor Gott, vor dessen Angesicht sie es erklären, erflehen sie mit der Gemeinde sich dazu seines Geistes Gnade und Kraft. Es wäre sehr verkehrt, daraus die Feierlichkeit eines Gott abzulegenden Schwures zu machen, wie wohl in den Zeiten des alten Rationalismus geschah (Nitzsch, Prakt. Theologie, Buch 2, § 380: „Man hat, wovon in Feßlers Handbuch ein abschreckendes Beispiel vorliegt, das Konfirmandengelübde zu einer Art von juramentum promissiorium hinaufgeschraubt oder vielmehr herabgewürdigt").

Im bisherigen war die Rede von einem allgemeinen Gelübde und Grundgelübde des Christentums, dessen Gegenstand unser ganzes Leben und unsere Gott zu weihende Persönlichkeit ist.

Die konkrete und individuelle Entfaltung des sittlichen Lebens führt, wie auf verschiedene einzelne Gebiete und Aufgaben des gottergebenen Verhaltens und Wirkens, so

auch auf die Idee verschiedener besonderer Objekte des Angelobens und die Idee spezieller Gelübde.

Hier sind nun zweierlei Arten von Aufgaben und Gelöbnissen wohl auseinander zu halten: nämlich sittliche Aufgaben, welche eine Gemeinschaft den einzelnen stellt, welche von diesen durch persönlichen Entschluß übernommen werden und zu deren treuer Erfüllung 5 diese durch förmliches Gelöbnis sich verpflichten, — und gewisse Leistungen und Weisen des sittlichen Verhaltens, welche der einzelne für sich und im Hinblick auf seinen Gott zum Behuf seiner sittlichen Selbsterziehung und Zucht oder zum Ausdruck besonderen Dankes gegen Gott sich vorsetzt und seinem Gott angelobt.

Was das erstere betrifft, so werden solche Aufgaben gestellt und solche Gelöbnisse ab- 10 genommen von seiten der festen großen Gemeinschaften des Staates und der Kirche, und auch von seiten mehr frei entstandener und fließender Gemeinschaften, freier Vereine für sittlich-religiöse Zwecke, wie z. B. für Mission; ein Gelöbnis läßt unsere Kirche auch die Eheleute ablegen, welche sie traut. Genauer genommen fallen indessen diese Gelöbnisse nicht unter den bestimmten, oben aufgestellten Begriff des Gelübdes, mit dem unser Artikel zu thun hat. 15 Denn dieselben kommen hier nicht unter dem Gesichtspunkt in Betracht, daß das zu Leistende Gotte geleistet werden und ihm zugesagt sein solle, sondern vielmehr unter dem Gesichtspunkte, daß der Gelobende der Gemeinschaft, die ihn zu ihrem Mitglied, Diener und Beamten annimmt, seine ernste, im Hinblick auf Gott erfolgende und durch die ausdrückliche Berufung auf Gott bekräftigte und möglichst sicher gestellte Zusage giebt (bei der kirchlichen Trauung läßt 20 die Kirche die Eheleute dieselbe einander geben). Wir kommen damit auf die allgemeine Bedeutung des Eides, speziell des promissorischen Eides, und auf die Frage, ob und wie weit dieser sittlich berechtigt ist (vgl. den A. Eid Bd V S. 242, 5). Einen förmlichen Eid bei jenen Verpflichtungen abzunehmen wird der Staat veranlaßt und berechtigt sein: beim Schutz der ihm anvertrauten Interessen muß er auf Menschen Rücksicht nehmen, die ver- 25 möge ihrer sittlichen Beschaffenheit eben auch einer solchen strengsten Verpflichtungsform und der Mahnung an die schreckhaften Folgen des Meineids bedürfen. Dagegen verordnen christliche Kirchen für ihre Mitglieder mit Recht, daß z. B. die ins Amt einzuführenden Geistlichen auf die „vor dem Angesicht Gottes“ an sie gestellte Frage nicht antworten „Ja sowahr mir Gott helfe“, sondern vielmehr „Ja ich will es mit Gottes Hilfe“, ähnlich die 30 Gatten bei der Trauung ein einfaches „Ja“. (Zu dem von manchen Ethikern nicht genug beachteten Unterschied zwischen den Gelübden und diesen Gelöbnissen vgl. Frank und Kähler.)

Hier also haben wir vielmehr von Gelübden in demjenigen Sinne zu handeln, welcher schon oben im Eingang bezeichnet worden ist. Wir sind hiermit auch wieder auf die beiden dort bezeichneten Hauptmotive derselben zurückgekommen. Es fragt sich, welche Bedeutung 35 und Berechtigung wir denselben in einer echt christlichen Ethik zuzuerkennen haben.

Aus eigenem freien Entschluß kann wirklich ein Christ solche besondere Akte und Verhaltungsweisen, die weder ein direktes allgemeines Gesetz Gottes, noch irgend eine von Gott sanktionierte menschliche, staatliche oder kirchliche Ordnung vorschreibt, sich fest und im Hinblick auf Gott vornehmen und in seiner inneren Erhebung zu Gott auch diesem 40 selbst seinen Vorsatz aussprechen. Er kann so namentlich, um Zucht gegen sich selbst zu üben und sittliche Gefahren sich ferne zu halten, sich die strenge Enthaltung von gewissen Dingen zur Pflicht machen. Je nach Bedürfnis, Lage und Gabe mag er so auch sich entschließen, aus den in 1 Ko 7 bezeichneten Motiven aufs eheliche Leben zu verzichten. Gleiches gilt vom Entschluß zu einzelnen besonderen sittlichen Akten, zu denen ein Christ 45 durch ein besonderes lebhaftes Gefühl des Dankes und der Freude, durch besondere sittlich religiöse Begeisterung sich angetrieben fühlt: zu Opfern der Wohlthätigkeit nach Hbr 13, 16, zu reichen Gaben für frommen Kultus, die man wohl schon jenem Kostenaufwand der ihren Herrn salbenden Maria verglichen hat, und zu anderem ähnlichem. Und auch das ist nicht ausgeschlossen, daß, wie schon oben bemerkt wurde, ein derartiger Vorsatz eventuell 50 gefaßt und fixiert werde, nämlich für den Fall einer erbetenen besonderen Hilfe, Rettung, Segnung, mit der dann das zu Leistende auch in innerem Zusammenhang wird stehen müssen und durch die es dem frommen Subjekt vielleicht überhaupt erst möglich werden wird. Wird ein solcher Vorsatz Gott vorgetragen, so muß dies nicht notwendig (wie Rothe, Theol. Ethik § 882, vorausgesetzt) in dem Sinne geschehen, als ob man Gott 55 etwas abkaufen wollte.

Sollen aber derartige Gelübde in echt christlichem Sinn aufgefaßt und fürs christliche Leben zugelassen, ja empfohlen werden, so bedarf es einer näheren Bestimmung sowohl für die Freiheit oder Freiwilligkeit des betreffenden Entschlusses, als für den Charakter und die strenge Verbindlichkeit der Zusage an Gott. Jene Freiheit nämlich darf nicht so ver- 60

standen werden, als ob damit eine individuelle Verpflichtung des Gelobenden zu dem, was er gelobt, negiert sein sollte, jene Verbindlichkeit nicht so, als ob der Gelobende zu einem solchen bestimmten künftigen Thun und Verhalten sich unbedingt verbindlich machen dürfte und könnte. Faßt man den Begriff eines Gelübdes so auf, daß darin 5 diese näheren Bestimmungen abgewiesen sind, so findet sich allerdings für solche Gelübde in einem wahrhaft christlichen Leben keine Stelle mehr.

Denn was jene Freiwilligkeit anbelangt, so müssen wir vom christlichen Standpunkt aus zwar zwischen solchen sittlich guten Handlungen unterscheiden, die der allen geoffenbarte Gotteswille oder das göttliche Sittengesetz von allen gleichmäßig fordert, und zwischen 10 solchen, die uns vermöge unserer individuellen Stellung und innerern Ausstattung als gut sich empfehlen und auf die, während sie keineswegs den Christen insgemein zugemutet werden dürften, der Trieb des höheren Geistes in uns von sich aus sich richtet. Geradeauch in diesen aber muß der einzelne, dem sie so sich darstellen, einen ihm und zwar ihm speziell geltenden Gotteswillen und eine speziell ihm geltende Konsequenz aus den allgemeinen 15 Grundforderungen der Gottes- und Nächstenliebe anerkennen und eben aus dem eigenen Trieb heraus zu ihnen sich entschließen. So wird mit Bezug auf jene individuellen Akte der Selbstzucht oder des Dankes gegen Gott ein tief gewissenhafter Christ, wenn er innerlich sich getrieben fühlt, sie zum Gegenstand eines möglichst festen Entschlusses für sich zu machen, immer sich sagen müssen, daß er, wenn er es nicht thäte, einem höheren Trieb 20 und Zug oder einer richtigen Einsicht in das, was für ihn sittlich gut sei, und hiermit einem individuell auf ihn bezüglichen göttlichen Willen widerstreben würde und daß dem, der da Gutes zu thun wisse und nicht thue, dies Sünde sei (Ja 4, 17). So gilt denn auch von solchen speziellen Gelübden eines Christen, daß ihr Inhalt schon involviert ist im allgemeinen Gelübde oder Taufgelübde oder darin, daß man Gott völlig sich hingiebt 25 und ihn von ganzer Seele und aus allen Kräften lieben will.

Während nun aber dieses Gelübde mit seinem allgemeinen und fundamentalen Gehalt immer und überall unbedingte Geltung behaupten und den einzelnen Christen auch zu seinen individuellen frommen Vorsätzen führen muß, folgt für die speziellen Entschlüsse und Gelübde aus der Abhängigkeit ihres Inhalts von individuellen und wandelbaren Voraus- 30 setzungen, daß sie von einem wahrhaft besonnenen Christen immer nur bedingterweise festgestellt und ausgesprochen werden können. Von subjektiven und objektiven, inneren und äußeren Bedingungen ist alles jenes Thun und Verhalten abhängig, zu dem der einzelne ganz frei von sich aus sich entschließen und verbinden mag. Einer objektiven, etwa von der Dankbarkeit gegen Gott hervorgebrachten Leistung, zu der er jetzt sich gedrungen fühlt, 35 könnte doch unversehens und unverkennbar eine noch dringendere Aufgabe, etwa eine Pflicht der Liebe gegen notleidende, durch Gottes Fügung an ihn gewiesene Brüder entgegentreten: er darf sich die Möglichkeit, einer solchen nachzukommen, nicht im voraus durch unbedingtes Geloben jener Leistung abschneiden. Oder man will sich bestimmte Übungen der Selbstzucht fest vorsetzen: aber die inneren Dispositionen, vermöge deren sie für uns 40 jetzt ratsam sind, können sich ändern, und es können anderweitige unabweisbare Bedürfnisse und Pflichten eintreten, neben deren Erfüllung jene nicht mehr möglich sind. Gewiß lassen sich auch für einen evangelischen Christen fort und fort Fälle denken, in welchen nach 1 Ko 7 ein Entschluß, ehelos zu bleiben, gefaßt werden kann und soll; aber um dies unbedingt geloben zu können, müßte er unbedingt dessen gewiß sein, daß er in keine 45 Lebensstellung mehr von Gott geführt werden wird, in der er doch besser verheiratet als unverheiratet den göttlichen Zwecken dienen könnte, und vor allem dessen, daß jenes sonderliche Charisma, von dem dort Paulus redet, ihm unwandelbar verbleiben werde. Denn eine Gewißheit, daß es Gott (wie Wetzer und Weltes kath. Kirchenlex. 1. Aufl. im A. „Gelübde" sagt) jedem, der ihn darum bitte, verleihen oder erhalten werde, haben wir 50 keineswegs; und ganz anders verhält sichs in dieser Hinsicht mit einem, der mit den sittsittlichen Gefahren eines ehelosen Lebens vermöge göttlicher Fügung kämpfen muß und darunter Gott anruft, und einem, der nach eigener Wahl sich auf lebenslang in sie hineinzubegeben beschlossen hat; wo wir Gott versuchen, ist uns Erhörung nicht verheißen. Ähnliches ist, namentlich was die Wandelbarkeit physischen und sittlichen Bedürfnisses betrifft, 55 auch über Gelöbnisse neuerer Enthaltsamkeitsvereine zu völligem Verzicht auf gewisse Getränke zu bemerken. Wir dürfen weder die von Gott uns geschenkte Freiheit preisgeben, noch Gottes Fügungen über uns vorgreifen.

Was endlich wieder die ausdrückliche Zusage an Gott anbelangt, zu welcher die frommen Vorsätze in den Gelübden erhoben werden, so könnte man ihr besonders mit 60 Bezug auf diese speziellen Entschlüsse den Wert beilegen, daß durch sie die Ausführung

derselben gesichert werde, während sonst gerade bei diesen, deren Inhalt dem Subjekt nicht schon vermöge der allgemeinen Christenpflicht oder des allgemeinen Sittengesetzes feststehe, der anfangs gute, begeisterte Wille besonders leicht schwankend werde. Das gegebene Versprechen soll, wie z. B. auch Calvin lehrt, einen heilsamen Zwang mit sich bringen. Aber daß die Akte echt christlicher Frömmigkeit aus freiem Kindesgeist und Liebe zu Gott, nicht 5 aus Zwang hervorgehen sollen, das gilt ja doch nicht bloß für den ersten Entschluß zu ihnen, sondern auch für ihren ganzen Verlauf. Man will so (vgl. Calvin) dem Versprechen und Zwang wenigstens pädagogische Bedeutung für noch schwache, unreife Christen beilegen. Aber wird dann nicht statt des Motives, das in der inneren sittlichen Güte und Gottgefälligkeit des angelobten Objektes liegen sollte, der Gedanke an die formelle Ver- 10 bindlichkeit von Zusagen in unklarer und unrichtiger Weise zum entscheidenden Motiv gemacht, und ist es pädagogisch, werdende Christen zuerst in eine solche Unklarheit oder gar Verirrung hineinzuführen? Wie groß muß ferner gerade für sie die Gefahr und Pein des Gewissens werden, wenn sie trotz des selbsterwählten Zwanges mit ihren Vorsätzen zu Fall kommen und dann zu dem Vorwurf, daß sie jenem Guten nicht treu geblieben, einen noch 15 schwereren darüber, daß sie Gott ihr Wort gebrochen, sich machen. Sehr gut erinnert daran auch der Katholik Hirscher in seiner „christl. Moral", obgleich er wenigstens Gelübden für bestimmte Zeit jenen pädagogischen Wert doch beläßt.

Wenn man dies alles festhält — daß auch der Inhalt der speziellen Gelübde nicht eine über die individuelle Pflicht hinausgehende Leistung sein kann, daß das Geloben 20 immer ein bedingungsweises sein muß und daß die förmliche Zusage an Gott nicht den Wert eines wahrhaft sittlichen Zwangsmittels hat und dagegen leicht sittliche Gefahr bringt, so wird das natürliche Ergebnis sein, daß, wie ja auch die Erfahrung des evangelisch-christlichen Lebens zeigt, nur noch selten und in außerordentlichen Fällen solche spezielle und förmliche Gelübde gethan werden. Sie haben Sinn und Berechtigung als Ausdruck 25 außerordentlicher und eigentümlicher innerer Bewegung und Erregung. Im allgemeinen aber wird es weit richtiger sein, auch solche spezielle Vorsätze und Entschlüsse vielmehr nur mit Danksagung und mit Bitte um Gottes Beistand zu würdigen Früchten des Dankes und der Liebe, als mit förmlicher Angelobung vor Gott zu bringen. Aus dem Gelübde wird so ein Gelobgebet, das, wie Schmid sagt, gewisse von uns gefaßte Vorsätze und 30 Entschließungen Gott vorträgt mit dem Sinn und Wunsch, daß Gott uns Kraft geben möge sie, so viel an uns ist, zu erfüllen.

Indem diese Entschlüsse und Gelöbnisse mit der Beurteilung aller der sie bedingenden Umstände so ganz Sache des individuellen Gefühles, Triebes und Gewissens sind und bleiben, dürfen sie auch nicht etwa Gegenstand kirchlicher Gesetze oder disziplinarischer kirch- 35 licher Maßregeln werden. Nur in vertrauter und zarter seelsorgerlicher Weise kann nach evangelischer Auffassung der Träger des kirchlichen Amtes mit ihnen zu thun bekommen.

Vollends muß jeder staatliche Zwang zur Aufrechthaltung eines Gelübdes abgewiesen werden, während in Gesetzgebungen katholischer Länder, dem kanonischen Recht entsprechend, denen, welche das solenne Keuschheitsgelübde abgelegt haben, die Möglichkeit der Ehe für 40 immer versagt wird. Unglaublich wird jedem Evangelischen die Äußerung Schönens klingen, daß durch eine völlige Unfähigkeit zur Ehe, Vermögenserwerbung und Selbstständigkeit des Willens, welche ein feierliches und namentlich auch vom Staat anerkanntes Gelübde für immer bewirke, der im Christen noch übrigen unordentlichen Begierde aller Brennstoff entzogen sei. Dagegen denken wir an das „Nitimur in vetitum" und an den 45 Ersatz, welchen die entbrannte Begierde für die ihr unmöglich gemachte Ehe reichlich zu finden weiß.

Eine ganz andere Frage ist natürlich die, ob materielle Leistungen, die der Kirche oder sonst einem Institut oder einer Person in der Form eines an Gott gerichteten Gelübdes versprochen worden sind, eben auf Grund des dem anderen Teil gegebenen und von 50 ihm acceptierten Versprechens durch ein Rechtsgesetz erzwungen werden sollen. Sie ist mit Bezug auf solche Versprechen einfach so zu beantworten, wie mit Bezug auf irgendwelche andere, die einer wirklichen oder juristischen Person gemacht sind. Die Verbindlichkeit, die einer dabei Gott selbst gegenüber auf sich genommen hat, ist auch hier seinem eigenen Gewissen zu überlassen. So urteilt denn auch unsere ganze neuere Gesetzgebung. 55

IV. Im Gegensatz gegen die gesamte evangelische Auffassung des Sittlichen, aus der diese Konsequenzen für die Gelübde sich ergeben, will der Katholicismus von demjenigen sittlich Guten, zu welchem die Christen und jeder einzelne durch Gottes Gesetz und ihren individuellen Beruf verpflichtet seien, ein anderes und höheres unterscheiden, das nicht Sache göttlichen Gebotes oder sittlicher Forderung, sondern nur Gegenstand eines evangelischer

Rates sei, — eines Rates, dessen Nichtbefolgung keine Sünde und Schuld in sich schließe, dessen Befolgung aber besonderes Verdienst und höhere Vollkommenheit mit sich bringe. Darin, daß eine Leistung dieser Art Gotte versprochen wird, besteht das eigentliche oder im engeren Sinne so genannte Gelübde. Der Begriff hängt also aufs engste zusammen mit dem der consilia evangelica und opera supererogationis, bestimmter noch, nach der katholischen Schuldefinition, mit dem eines bonum melius. Das Gelübde wird nämlich seit dem Lombarden (der übrigens neben dieses Gelübde als votum singulare noch das in der Taufe übernommene votum commune stellt) bis auf die Gegenwart definiert als ein Gotte freiwillig abgelegtes Versprechen eines bonum melius (vgl. Gury, compend. theol. moral.: promissio deliberata Deo facta de bono meliori). Klassisch ist dafür die Ausführung des Thomas von Aquin (Summa II, 2, qu. 88): das Gelübde im eigentlichen Sinne (im Unterschied von dem zur Seligkeit nötigen Taufgelübde) fit de bono meliori; dicitur melius bonum, quod ad supererogationem pertinet. (Dagegen soll nach Kreutzwald a. a. O. „de bono mel." nur bedeuten: „besser als sein kontradiktorischer Gegensatz".) Damit ist das Gelübde seinem Wesen nach ein freiwilliges, indem es weder unter eine necessitas absoluta noch unter necessitas finis (Notwendigkeit zum Heile) fällt. Das bonum melius erscheint hier der Sache nach identisch mit dem opus supererogatorium (Thomas sagt, es sei ein größeres Gutes im Vergleich mit dem zum Heil notwendigen). Nach genauerer Bestimmung indessen handelt es sich beim bonum melius um Tugendleistungen eigentümlicher Art, während ein opus supererogatorium auch schon dann geübt wird, wenn man in etwas Vorgeschriebenem (z. B. im Almosengeben) mehr thut, als zu thun vorgeschrieben ist (vgl. hierzu Linsenmann, Tüb. ThQS 1872, S. 25 ff.). Das Gebiet des bonum melius ist das der gewöhnlich so genannten guten Ratschläge, der Armut, des Gehorsams und vornehmlich der Keuschheit; der Ausdruck stützt sich auf das „bene facit — melius facit" 1 Ko 7, 37 f. (vgl. auch Trident. Sess. 24 Can. 10: esse melius — manere in virginitate). Der Nutzen davon, daß man ein solches Besseres nicht bloß sich vorsetze und vollbringe, sondern gelobe, wird von Thomas wie den modernen Verteidigern des Gelobens darein gesetzt, daß wir vovendo voluntatem nostram immobiliter confirmamus ad id quod expedit. Er meint, die hiermit für den Willen eintretende Nötigung mit der Festigkeit des Willens der Seligen, ja mit der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens, wodurch Freiheit nicht aufgehoben sei, vergleichen zu dürfen. Daß Gott einen fröhlichen Geber lieb habe, die Gelobenden aber manchmal traurig und zwangsweise das Gelobte thun, weiß er, sieht aber darin keinen Grund gegen das Geloben. Gut und verdienstlich ist ihm dieses auch schon deshalb, weil es selbst durch Gottes Wort „Vovete" etc. (Ps 76, 12) angeraten werde. Auf den Einwand, daß das Geloben sogar verderblich werden, zu einem gefährlichen Fall führen könne, hat er die Antwort: man könne auch beim Reiten vom Pferd fallen und deswegen sei doch das Reiten etwas Gutes und Nützliches.

Den Gegenständen nach unterscheidet der Katholicismus zwischen vota personalia und realia (wie namentlich Gaben an fromme Anstalten). Immer aber nehmen jene persönlichen Leistungen die erste Stelle für die katholische Ethik ein und unter ihnen (zu denen weiter auch Wallfahrten, bestimmte Gebetsübungen, Enthaltung vom Spiel u. s. w. gehören) jene Enthaltung oder negative Askese mit Bezug auf eheliches Leben, Eigentum, Geltendmachung des persönlichen Willens, womit Gott ein höchstes dreifaches Opfer dargebracht werde. Ein Gelübde kann ferner für bestimmte Zeit oder fürs ganze Leben geleistet werden. Der krönende Gipfelpunkt der Hingabe an Gott thut sich aber, wie Fuchs (Kathol. Kirchenlex. 1. Aufl. a. a. O.) sagt, erst im lebenslänglichen Gelübde jenes dreifachen Opfers auf, wie es beim Eintritt in einen von der Kirche bestätigten Orden oder in den status religiosus abgelegt wird. Speziell hierauf bezieht sich auch der Begriff des votum solemne, das feierlich vor der Kirche abgelegt und von ihr acceptiert wird, im Unterschied vom votum simplex (so seit Gratian genannt, beim Lombarden „votum privatum"). Die eigentliche Solemnität und Solemnisation nach dem heutzutage herrschenden Sinne des Wortes findet nämlich eben nur bei jenen Ordensgelübden statt und ferner nach einer zwar nicht überall, aber doch von der Mehrzahl angenommenen Auffassung (vgl. Kreutzwald a. a. O.) auch bei dem im Empfange der Subdiakonatsweihe stillschweigend eingeschlossenen Keuschheitsgelübde. Darüber, worin die Solemnität eigentlich bestehe vgl. Schönen a. a. O.; die Auffassung des Thomas, der ihr Wesen in der mit dem Eintritt in den neuen Stand verbundenen Konsekration und Benediktion sieht, ist nicht die kirchliche geworden; Gury redet einfach von acceptio ecclesiae, Fuchs von

kirchlicher Approbation und Sanktion des Gelübdes; — im Jesuitenorden haben diejenigen Mitglieder, welche kein feierliches Gelübde ablegen, sondern die drei Mönchsgelübde soli Deo leisten, nach päpstlicher Entscheidung dennoch am Stande der religiosi teil.

Gelübde und Ordensleben haben ältere katholische, namentlich jesuitische Gelehrte 5 schon bei den Aposteln und bei der jerusalemischen Muttergemeinde, nämlich in ihrer Gütergemeinschaft, finden wollen (vgl. bei Schönen a. a. O.). Gegenwärtig ist dies wohl wenigstens von den meisten deutschen Theologen aufgegeben und wird nur das Gelübde des Paulus AG 18 als apostolischer Vorgang festgehalten.

Zurückzuverfolgen aber sind christliche Gelübde im angegebenen Sinne freiwilliger 10 Zusagen ohne Zweifel so weit als die Annahme von opera supererogationis und diese ist schon im Pastor Hermä (Sim. V, 3) nicht zu verkennen. Entschluß und so auch Gelübde lebenslänglicher Keuschheit kommt vor allem beim weiblichen Geschlecht auf (παρθένοι schon in den apostolischen Konstitutionen III, 2; IV; Ignat. ad Polyc. 5). Für die weitere Entwickelung ist die ganze Geschichte der christliche Askese und des Mönch- 15 tums zu vergleichen.

Zu jener Anschauung von den opera supererogatoria, auf welche das Gelübdewesen sich stützt, kam dann das gesetzlich organisierte Kirchentum, das es in seine disziplinarische Obhut nahm, pflegte, regelte, auf Festhalten an den Gelübden drang. In ihre Jurisdiktion hat so die katholische Kirche auch die vota simplicia gezogen. Sie hat 20 das Urteil auch über die Giltigkeit der Gelübde und über etwaige Umwandlung und Aufhebung derselben (in fünf Fällen kann Dispensation gegenwärtig noch durch den Papst erfolgen, sonst durch die Bischöfe). Gelübde, durch welche die Rechte dritter Personen verletzt würden, will die Kirche nicht genehmigen, so auch nicht Gelübde unmündiger Kinder ohne Einwilligung der Eltern (zu den kirchenrechtlichen Bestimmungen und ihrer Geschichte 25 vgl. Richter, Lehrbuch des k. und ev. KR, 8. Aufl. von Dove und Kahl, S. 1004ff.; Friedberg, KR, 4. Aufl., S. 459). Zwang, damit das Gelübde erfüllt werde, wurde von seiten der Kirche namentlich mit Bezug auf die Mönchsgelübde angewandt: dazu wurde die Polizei und Gewalt des Staats in Anspruch genommen (vgl. oben S. 493, 38).

Die besonders durch Thomas vorgetragene Auffassung und Würdigung der Gelübde, 30 speziell der Mönchsgelübde hat schon vor unserer Reformation Johann Pupper von Goch einer eindringenden, auf die Prinzipien zurückgehenden Kritik unterzogen: so in seiner Schrift De libertate Christiana (wohl vom Jahre 1473) und seinem Dialogus; vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reform, Bd I, und ganz besonders Clemen, J. P. v. Goch. Er erklärt im Gegensatze gegen die dort zu Grunde liegende Unterscheidung 35 zwischen consilia und praecepta, daß zu dem uns Christen geoffenbarten Gotteswillen oder zur lex evangelica jene so gut wie diese gehören und daß es nur eine von Christus für uns bestimmte Vollkommenheit gebe (die Jesus namentlich auch Mt 19, 21 meine). Er behauptet ferner gegen den gesetzlichen Zwang der Gelübde die Freiheit der Christen vermöge des in ihnen als principium productivum wirkenden Geistes Christi. Er be- 40 ruft sich zugleich in eigentümlicher Weise darauf, daß das Gelübde als Akt der von oben her empfangenen Gnade angesehen werden müßte, indem er erklärt, daß dann Gelübde, die, wie so oft die der Mönche, aus etwas ganz anderem als aus Bewegungen der Gnade hervorgehen, nicht für giltig gelten dürften, ferner daß die Gnade durch ein Gelübde in den Willen eines Gelobenden nicht mehr als im Willen eines ohne Gelübde frei 45 sich Darbringenden setzen könne, daß das Gelübde auch keineswegs besondere Befestigung im Guten gewähre. Seine Deduktion bewegt hier sich selbst noch ganz in scholastischen Formen.

In der Reformation ging Luther zuerst davon aus, daß alle Gelübde hinter dem einen, allumfassenden Taufgelübde zurücktreten müssen, die gegenwärtig üblichen Gelübde 50 aber den aus diesem hervorgehenden Pflichten Eintrag zu thun pflegen (Sermon vom Sakrament der Taufe 1519; weiter vergleiche in meiner Theologie L.s Bd 1 S. 315. 353). Für Freiheit der Mönche von der Verbindlichkeit ihrer Gelübde trat zuerst Karlstadt ein. Seine und Melanchthons Gründe dafür, wie namentlich den, daß man dieselben gar nicht zu erfüllen vermöge, fand Luther unzureichend. Dagegen ging er selbst ihnen an die 55 Wurzel: sie seien nicht bloß ungiltig, sondern sündhaft und götzendienerisch vermöge der selbstgerechten, knechtischen, glaubenslosen Gesinnung, in der sie gethan seien (vgl. besonders die Schrift De votis monasticis 1522, und die Ausführung im „Evangelium am Tage der Weisen“ L.s Werke, EA² Bd 10, S. 440ff.; in m. Theol. L.s 2, 6ff.). Besondere Gelübde in demjenigen Sinne, in welchem sie nach der oben gegebenen Ausführung bei 60

evangelischer Erkenntnis und Gesinnung eine Stelle haben, hat dann auch Luther nicht ausgeschlossen, sonderlichen Wert jedoch ihnen nie beigemessen und den Hauptnachdruck bei ihnen immer auf die Wahrung der christlichen Freiheit gelegt. Ganz in seinem Sinne haben die Augsburgische Konfession, die Apologie und die Schmalkaldischen Artikel speziell 5 gegen den Wert und die Geltung der Mönchsgelübde sich gewendet.

Für Calvin im Unterschied von Luther ist es charakteristisch, daß er (Instit. IV, 13, vgl. oben S. 493, 3), während auch er das Taufgelübde über alles stellt und die christliche Freiheit im Gegensatz gegen die Gelübde des Katholicismus behauptet, zugleich doch in sehr ernster Ausführung auch die Bedeutung freier spezieller Gelöbnisse würdigt, in 10 denen ein Christ zeitweise und in besonderem Maße sich selbst einen Zwang auflege, seine eigene Schwachheit anfeuere oder Gotte auf besondere Weise seine Dankbarkeit ausdrücke.

Mehr als Luther haben indessen auch schon lutherische Theologen, wie ein Chemnitz (Ex. conc. Trident.) und J. Gerhard (Loc. XXVI) diese Bedeutung christlicher Ge- 15 lübde anerkannt, durch welche, wie Gerhard sagt, inconstantia humanae voluntatis arctius constringatur.

Die Hauptgesichtspunkte, welche für die Beurteilung der Gelübde durch die Reformation ans Licht gestellt worden sind, sind dieselben, durch welche die oben (S. 490 f.) gegebene Ausführung bestimmt ist. Sie machen sich dann auch fortwährend bei den evan- 20 gelischen Theologen geltend, nur teils mehr, teils weniger vollständig, und bald mehr nur mit ihren den Gelübden entgegentretenden Konsequenzen, bald mit einer diesen doch noch geschenkten Anerkennung. — Eine unter Umständen förderliche Unterstützung sittlichen Handelns sieht in ihnen auch Spener, während er vor lebenslänglichen Gelübden warnt; und neues hat in dieser Frage auch der Pietismus überhaupt nicht gebracht. — Unter 25 den gelehrten Ethikern hat eine besonders scharfe, abweisende Haltung gegen die Gelübde Reinhard angenommen.

Wesentliche Übereinstimmung in jenen Hauptgrundsätzen neben Verschiedenheit in den vorhin angegebenen Beziehungen findet sich namentlich auch bei den neueren Ethikern. Verworfen wird allgemein die Begründung auf die Idee von opera supererogationis 30 oder von jenem über das pflichtmäßige Verhalten hinausgehenden bonum melius, — abgewiesen auch ein unbedingtes und unwiderrufliches Geloben. Nur die Äußerungen Vilmars in der nach seinem Tode herausgegebenen Theol. Moral weichen darin ab, oder lassen mindestens im Unklaren: er bezeichnet Gelübde als Versprechen einer Handlung, zu welcher (wie er ohne weitere Erklärung sagt) an und für sich eine göttliche Verpflich- 35 tung nicht vorhanden sei, — erklärt sie kurzweg für „berechtigt" und für „bindend", — und will von den Klostergelübden, die auch wir mit der Augsb. Konfession verwerfen müßten, die der englischen Fräulein und barmherzigen Schwestern ausgenommen haben. Für die gegensätzliche Haltung vgl. besonders Harleß, Rothe (der aber unrichtigerweise als das Subjekt, dem etwas geleistet werden sollte, nicht Gott, sondern die Kirche bezeichnet), Wuttke 40 (der übrigens für die in Enthaltsamkeitsvereinen eingeführten Versprechen ein sittliches Bedürfnis anerkennt, nur auch aus ihnen keineswegs ein eidliches Gelübde gemacht haben will), Kähler, und die kurze völlige Abweisung bei Beck („was die Gelübde betrifft, so gehören sie nur dem alttestamentlichen Gesetz oder der Akkommodation an dasselbe an, nicht dem neutestamentlichen Glaubensstand"); für eine weitere Würdigung auch der anderen 45 Seite: Martensen, von Öttingen, Hofmann, Palmer, Schmid, Kübel, Luthardt, Dorner (doch in ungenügender Kürze), Scharling (ohne schärfere Erörterung), Frank (besonders eingehend); zu meiner obigen Ausführung vergleiche auch die in meiner „Christlichen Ethik 1899". **J. Köstlin.**

Gelzer, J. Heinrich, gest. 1889. — Vgl. die in der M. Allg. Ztg., in der Post, in 50 den Basler Nachrichten und in der Allgem. Schweizer Z. erschienenen Nekrologe, sowie den Aufsatz von R. Stähelin: Heinrich Gelzer (Kirchenblatt für die ref. Schweiz 1892) und die Schrift von F. Curtius: Heinrich Gelzer (Gotha, F. A. Perthes 1892).

J. Heinrich Gelzer, Historiker und Litterarhistoriker verdient auch an dieser Stelle der Erwähnung, da die religiösen und kirchlichen Fragen zeitlebens im Vordergrund seines 55 Interesses standen und auch in allen seinen Schriften irgendwie in den Kreis der Betrachtung gezogen worden sind. Geboren den 17. Oktober 1813 in Schaffhausen als Sohn eines Handwerkers, widmete er sich aus eigenen Antrieb und von seinen Lehrern hierzu ermutigt dem Studium der Theologie und bezog zunächst die neugegründete Hochschule zu Zürich. Über seine Jugendzeit und die Entwickelung, welche sein inneres Leben nahm,

giebt uns die 1844 erschienene Schrift: „Schule und Erfahrung, ein biographisches Fragment" anziehenden Aufschluß. Unter seinen theologischen Lehrern schloß er sich besonders an Professor Rettig an, während ihn der Rationalismus vulgaris des Chorherrn Schultheß und die vorzugsweise nur philologische Auffassung des AT, wie sie Hitzig vertrat, nicht befriedigen konnten. Auf den Rat des Arztes, der seine zarte Gesundheit der Anstrengung 5 des Predigtamtes nicht hinlänglich gewachsen erachtete, entschloß er sich, neben der Theologie auch Geschichte zu studieren. Von früh an hatte er der Geschichte seines engeren Vaterlandes reges Interesse entgegengebracht und war schon 1831, auf Zwinglis Todestag hin, mit einer kleinen Monographie über die Schlacht bei Kappel an die Oeffentlichkeit getreten. 10

Nachdem er Zürich verlassen, setzte er seine theologischen und historischen Studien in Jena, Halle und Göttingen fort, woselbst besonders Hase, Luden, Göttling, Leo, Tholuck, Otfried Müller und Ewald tiefer auf ihn einwirkten. Auch er gehörte zu den vielen, welchen der persönliche Umgang mit Tholuck zu wahrem Segen ward.

Den philosophischen Doktorgrad erwarb er sich 1836 in Jena; bei der Erneuerung 15 desselben 1886 hat ihm gleichzeitig die dortige theologische Fakultät die theologische Doktorwürde hon. caus. erteilt. Von Jena kehrte er nach der Schweiz zurück und ließ sich zunächst als Privatlehrer in Bern nieder. Aus öffentlichen Vorlesungen, die er daselbst hielt, erwuchsen seine beiden in den Jahren 1838 u. 1839 gedruckten Schriften: „Die drei letzten Jahrhunderte der Schweizergeschichte" und die „Religion im Leben". In dem erstgenannten 20 Werk sind neben den politischen Vorgängen die religiösen Zustände und die Sittengeschichte eingehend behandelt, und seine „Religion im Leben" (in vier Auflagen erschienen) bietet gebildeten Christen eine Darstellung aller sittlichen Erscheinungen des Lebens im Licht des Evangeliums.

Sein Aufenthalt in Bern war für Gelzer dadurch besonders bedeutungsvoll, daß er 25 mit dem damaligen preußischen Gesandten K. J. von Bunsen bekannt und innig befreundet ward. Ihm hat er auch bei Anlaß seines Todes ein ehrendes Denkmal gesetzt (Bunsen als Staatsmann und Schriftsteller, PrMBl. 1861).

1839 habilitierte sich Gelzer als Privatdozent an der Universität Basel. Seine Antrittsrede behandelte „Den Umfang und die Aufgabe des historischen Unterrichts". 1843 30 wurde er zum außerordentlichen Professor als Vertreter der Schweizergeschichte und der Universalhistorie ernannt. Von schriftstellerischen Arbeiten fallen in jene Zeit seine Aufsätze: „Friedrich Stolberg und die modernen katholischen Tendenzen in Deutschland" und „Prinz Moritz und Oldenbarneveld, eine politische und kirchliche Krise der Niederlande". Daneben hielt er auch in Basel Vorträge vor einem gemischten Publikum über geschicht- 35 liche und litterarische Themata. 1840 erschienen seine Vorlesungen über „Die zwei ersten Jahrhunderte der Schweizergeschichte" und 1843 das Werk, das seinen Namen am bekanntesten machen sollte: „Die neuere deutsche National-Litteratur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten". Das Ziel, das er sich darin steckte, war „eine vergleichende Gegenüberstellung der christlich-ethischen Weltansicht mit derjenigen der modernen 40 deutschen Bildung", und indem der Verfasser sich im Gegensatz wußte sowohl „zu einer ängstlich dogmatisch gepreßten Form der Religion als zu dem modern ästhetischen Paganismus", suchte er vor allen in dem Dichter „den Menschen nach seinen tiefsten, innersten, entscheidendsten Beziehungen". Die erste Auflage des Werkes hatte noch die Romantiker umfaßt, eine erweiterte von 1847 schließt schon mit Goethe ab und eine dritte, 1858 45 erschienene Bearbeitung blieb ein Torso, der nur bis zu Lessing und Wieland reicht.

Das Jahr 1843 brachte auch eine Darstellung der „Straußischen Zerwürfnisse in Zürich". Gelzer hatte das denkwürdige Drama von 1839, das mit der Berufung von D. F. Strauß zum Professor der Theologie begann und mit dem „Straußenputsch", dem Sturz des radikalen Parteiregiments durch den in seinen tiefsten religiösen Interessen verletzten 50 Teil des Zürchervolkes endigte, aus nächster Nähe verfolgt und gab nun eine aktenmäßige Darstellung des ganzen Vorganges.

1844 wurde Gelzer, der durch Bunsen in Beziehung zu König Friedrich Wilhelm IV. getreten war, als ordentlicher Professor der Geschichte nach Berlin berufen und hielt hier seine Antrittsrede „über die ethische Bedeutung der Geschichte für die Gegenwart". Neben 55 seiner Lehrthätigkeit wurde er auch vielfach als Berater in politischen wie in Unterrichtsfragen von Minister Eichhorn verwandt, dessen Vertrauen er in hohem Maße genoß. 1847 erschien seine Denkschrift über „Die Geheimen Deutschen Verbindungen in der Schweiz seit 1838, ein Beitrag zur Geschichte des modernen Radikalismus und Kommunismus",

sowie seine „geschichtlichen Umrisse" zu den bildlichen Darstellungen aus Luthers Leben durch G. König.

Doch diese schöne Thätigkeit in Berlin erlitt eine jähe Unterbrechung. Sein angestrengtes amtliches und schriftstellerisches Wirken, verbunden mit den Aufregungen des Jahres 1848, hatte für ihn eine schwere Krankheit zur Folge, die ihn zur Niederlegung seiner Professur zwang. In einem längeren Aufenthalt in Nizza und Rom suchte und fand er Stärkung, benutzte aber diese Zeit auch zu eingehenderen Studien über die inneren Zustände des damaligen Italien. Eine Frucht derselben waren seine „protestantischen Briefe aus Südfrankreich und Italien" (1852, 2. Aufl. 1868). In dieser Schrift besitzen wir die Eindrücke eines unbefangenen Augenzeugen der kirchlichen und politischen Zustände Roms und Italiens unmittelbar nach der Revolution von 1848 und der Repression von 1849.

Aus Italien zurückgekehrt ließ sich Gelzer in Basel, der Heimat seiner Gattin nieder und schuf sich hier eine neue Thätigkeit durch die Gründung und Herausgabe der „Protestantischen Monatsblätter für innere Zeitgeschichte" (1853—1870, von 1867 an nur noch „Monatsblätter" betitelt).

In dieser Zeitschrift, an welcher sich eine Elite hervorragender deutscher Historiker, Theologen, Juristen und Pädagogen als Mitarbeiter beteiligten und welche alsbald einen ausgebreiteten Leserkreis sich erwarb, setzte sich Gelzer die Aufgabe, „die höchsten Güter des geistigen Lebens, die sittliche und religiöse Zukunft der protestantischen Welt" sowohl gegenüber der irreligiösen Negation, als auch gegenüber der damals wieder mächtig gewordenen Reaktion des Kommunismus und Konfessionalismus zu vertreten. Die M.-Bl. sollten einer „Orientierung in der inneren Geschichte der Zeit auf allen Gebieten des christlichen Geistes" dienen, sie sollten einen „Versuch darstellen, auf dem universalen Standpunkt des echten deutschen Protestantismus die gebildeten Kreise für ihre große sittlich-religiöse Mission zu gewinnen".

Gelzers eigener theologischer Standpunkt war im großen und ganzen der eines Rothe und eines Hundeshagen. Schon vor Rothes Ethik hat er (1839) den Satz ausgesprochen, daß „die vollendete Religion durch und durch sittlich, die vollendete Sittlichkeit durch und durch religiös sei." „Indem er an der während seines Lebens sich vollziehenden theologischen Entwickelung innerlich Anteil nahm, ließ er ihre Ergebnisse in mancher Beziehung auch zur Berichtigung und Vertiefung des eigenen Standpunktes auf sich einwirken. Was er forderte war eine Theologie, die, ohne den geistigen Erwerb der Romantik und der religiösen Erweckung preiszugeben, doch bestimmter und konsequenter als ihre herrschenden Richtungen es thaten, wieder an die leitenden Gedanken eines Herder, Fichte und Schleiermacher anknüpfen und von jener aus das Verständnis des Christentums und der christlichen Erlösung neu gewinnen sollte" (R. Stähelin).

Zahlreiche größere und kleinere, auf die Ereignisse des Tages bezügliche Artikel der M.-Bl. rühren von der Hand des Herausgebers her. Wir erinnern u. a. an die Aufsätze: „Die weltgeschichtliche Signatur des Jahres 1855", „Der Jesuitenorden in Preußen 1849—1859", „Die Krisen der Schweiz 1798—1848" und vor allem an die eingehenden Zeitschilderungen unter dem Titel „Die Lage Europas in den Jahren 1862—1864." In den M.-Bl. sind auch mehrere Predigten, welche der Herausgeber in Rom und Basel gehalten, als „christliche Reden an die Gebildeten unserer Zeit" veröffentlicht.

Mittlerweile fand Gelzer auch wieder Gelegenheit sich auf politischem und kirchenpolitischem Gebiet zu bethätigen. So bei Anlaß des „Neuenburgerhandels" (1857) als Vermittler zwischen dem schweizerischen Bundesrat und Friedrich Wilhelm IV. Beim Eintritt der „Neuen Ära" hat er Monate lang dem Kultusminister v. Bethmann-Hollweg beratend zur Seite gestanden. Und seit Anfang der sechziger Jahre war es ihm vergönnt in eine nähere Vertrauensstellung zu dem Großherzog Friedrich von Baden zu treten, welche 1866 auch äußerlich in seiner Ernennung zum badischen Staatsrat ihren Ausdruck fand. So bot sich ihm Gelegenheit bei allen großen politischen und kirchlichen Fragen, welche Deutschland bewegten, unmittelbar oder mittelbar thätig zu sein. Während des vatikanischen Konzils weilte er im Auftrag des Großherzogs und des Königs von Preußen in Rom, um als genauer Kenner der dortigen Verhältnisse zu referieren, und ähnliche Missionen wiederholten sich mehrfach während der siebziger Jahre. In demselben Jahre, da Gelzer des Konzils wegen sich in Rom aufhielt, und in welchem der deutsch-französische Krieg ausbrach, der jenes Ziel herbeiführen half, das er seit Jahrzehnten ersehnt und wofür er selbst so eifrig gewirkt hatte: die deutsche Einheit, mußte er die Redaktion der M.-Bl. niederlegen, da seine Zeit und Kraft anderweitig zu stark in Anspruch genommen waren.

Größeres hat er seither nicht mehr veröffentlicht. Und seine langgehegte Hoffnung, den ausgereiften Ertrag seines inneren Lebens, jene Ideen, welche er in so manchem Vorwort der M.-Bl. kurz angedeutet, das was sich ihm als Grundwahrheit des Christentums im Geiste seines Stifters ergeben hatte, in einer besonderen Schrift zur Darstellung zu bringen und seinem Volke als Vermächtnis zu hinterlassen, sollte sich nicht mehr erfüllen. Der Alternde fand die Sprache nicht mehr, in der er diese Dinge allein hätte ausdrücken mögen. Aber mit ungeschwächtem Interesse verfolgte er alle Begebnisse auf politischem wie kirchlichem Gebiet und erwies sich fort und fort als treuer Diener und Berater des hochgesinnten Fürsten, der ihm so ehrendes Vertrauen entgegengebracht hatte.

Auf dem Landsitz Witwald im Basler Jura ist er am 15. August 1889 ohne vorhergehende Krankheit sanft entschlafen. Auf seinem Grabstein zu Basel steht der von ihm selbst hierzu bezeichnete Spruch: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen."

Karl Gelzer.

Gemara s. Talmud.

Gemeinde, amenische s. Bd III S. 812, 46.

Gemeinde, kirchliche. — Litteratur: Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf., Leipzig 1851; Mejer, Grundl. d. luth. Kirchenreg., Rostock 1864; derselbe, Lehrbuch des Kirchenrechts, Göttingen 1869, 3. Aufl., S. 156 ff.; Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht, 8. Aufl., Leipzig 1886; Sohm, Kirchenrecht, Leipzig 1892, 1, 460 ff.; Rieker, Die rechtl. Stellung der ev. Kirche Deutschlands, Leipzig 1893, S. 40 ff.; Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der ev. Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, Leipzig 1888, S. 285 ff.; Derselbe, Lehrbuch des Kirchenrechts, 4. Aufl., Leipzig 1895; Derselbe, Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen, Freiburg 1885, Textausgabe mit historischen Einleitungen; Fortsetzung in drei Ergänzungsbänden Freiburg 1888, 1890, 1892, seitdem in der DZKR.

Die kirchliche Gemeinde (ecclesia, congregatio fidelium) ist im weitesten Sinne die Gemeinschaft aller gläubigen Christen; im engeren wird die der Angehörigen einer Konfessionskirche, Landeskirche, Provinzialkirche, eines Superintendenturkreises so genannt, z. B. Provinzialgemeinde, Kreisgemeinde. Ohne weiteren Zusatz aber bedeutet der Ausdruck regelmäßig die Ortsgemeinde, und allein von ihr soll an dieser Stelle gehandelt werden.

Über die Organisation der Einzelgemeinde in der ältesten Kirche, insbesondere über die Anteilnahme der ganzen Gemeinde am Rechtsleben und am Kultus, vgl. den A. Verfassung, urchr. und vorkath.

Indem sich dann aber die Idee des Meßopfers und heilvermittelnden Priestertums, sowie des demgemäßen wesentlichen Unterschiedes zwischen Klerus und Laienschaft entwickelte, infolgedessen die Laienschaft zum passiven Gegenstande der klerikalen Arbeit ward, blieb für deren selbstständige Beteiligung am Gemeindeleben kein Raum mehr. Der Papst ist nach den Grundgedanken der seit Gregor VII. sich vollendenden vorreformatorischen Kirchengestalt als Stellvertreter Christi Seelsorger der Welt; er ordnet als seine Stellvertreter je für einen geographischen Bezirk, Diöcese, die Bischöfe; jeder Bischof ordnet als die seinen je für einen solchen Unterbezirk, Parochie, die Pfarrer (s. den A. Pfarre) ab. Die christliche Bewohnerschaft eines solchen Parochialbezirkes, dadurch untereinander kirchlich verbunden, daß sie der Seelsorge eines Pfarrers unterstellt und mit ihren geistlichen Bedürfnissen daher regelmäßig allein an diesen gewiesen ist, bildet die Parochialgemeinde. Sie hat dementsprechend ein gemeinsames Interesse daran, daß das Vermögen der kirchlichen Lokalstiftung, aus welcher die Ausgaben für die Subsistenz jenes Pfarrers und seiner Gehilfen, sowie für die gemeinschaftlichen Gottesdienste bestritten werden, redlich und zweckmäßig verwaltet sei. Diesem Interesse wird im vorreformatorischen Kirchenrechte dadurch Rechnung getragen, daß man aus den Parochianen hervorgegangene sog. Kirchenväter und Kastenleute (patrini) an der Verwaltung Anteil nehmen läßt; sie können jedoch kaum als Gemeindevertreter bezeichnet werden; denn sie werden regelmäßig nicht von den Parochianen, sondern von den Kirchenoberen gewählt (s. d. A. Kirchenrat). Nur infolge von Privilegien und Gewohnheiten kam als vereinzelte Ausnahme größere Selbstständigkeit der Gemeinde, die dann selbst bis zum Rechte der Pfarrwahl gehen konnte, vor. In der Regel war die Gemeinde lediglich grex pastori adunatus, und für ihr Verhältnis die Anschauung entscheidend, welche in folgenden Sätzen des Corpus Juris Canonici ausgesprochen wird: c. 2 X. de judiciis (2, 1): Decrevimus ut laici ecclesiastica tractare negotia non praesumant, c. 2. § 1 de haeret. et VI (5, 2): Inhibemus — —, ne cuiquam

laicae personae liceat . . . de fide catholica disputare, c. 12. X. de rebus eccles. nou alienandis (3, 13): laici . . ., quos obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi.

Die reformatorische Kirche, lutherische wie reformierte, stellte die Gemeinden grundsätzlich anders. Beide, indem sie die mittlerische Stellung des Priestertums und deren Konsequenzen verwerfen, betonen die christliche Selbstverantwortlichkeit jedes Einzelnen, legen ihm als Glaubenspflicht auf, an seinem Teile zu sorgen, daß richtige Wort- und Sakramentsverwaltung weder untergehe, noch mangle, und lehren demgemäß, daß die Gemeinden göttlichen Befehl haben, von falschen Lehren sich abzuwenden, und im Falle das Kirchenregiment für genügendes Vorhandensein eines richtig amtierenden Lehramtes nicht Sorge trägt, ihrerseits dafür zu sorgen.

Die lutherische Kirche vindiziert demgemäß den Gemeindegliedern als solchen die Befugnis, nicht nur an Synoden und Kirchengerichten teilzunehmen, wenn sie dazu geeignet sind, sondern auch ihren unrichtig lehrenden oder lebenden Pfarrer zu vermahnen, bezw. zu verklagen, fordert für die Gemeinde das Recht, mindestens insoweit, als sie aus kanonischen Gründen ablehnen kann (sog. **votum negativum**), bei Bestellung ihres Pfarrers mitzuwirken, nicht minder die Verwaltung des lokalen kirchlichen Stiftungsvermögen teilnehmend zu kontrollieren, womit zusammenhängt, daß sie vom Kirchenregimente, bevor dasselbe ihre Verfassungseinrichtungen verändert, gehört werden muß, endlich das Recht eines schriftgemäßen Anteils am Kirchenzuchtsverfahren. Für die Handhabung dieser Gemeinderechte wurde schon von den Reformatoren selbst, z. B. Luther, namentlich aber von ihren Schülern, z. B. von Erasmus Sarcerius († 1559), sowie im 17. Jahrhundert von den Rostocker Theologen Johann Quistorp (1659) und Th. Großgebauer (1661), welche hierin Ph. Jac. Speners Vorläufer waren, die Organisierung von Kirchenvorständen oder Ältestenkollegien als kirchliches Bedürfnis geltend gemacht, und hin und wieder sind dergleichen Einrichtungen auch entstanden. Vgl. für die älteste Zeit Richter, Gesch. der Kirchenverf. S. 16. 25. 47. 58. 142. 185; Sehling, Die Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen 1544—1549 und Georg von Anhalt, Leipzig 1898, S. 3 ff. [hier namentlich über die Versuche der Einführung des Ältestenorgans im albertinischen Sachsen]. Man glaubte früher das Gemeindeprinzip und die Selbstverwaltung direkt aus dem evangelischen Grundgedanken des allgemeinen Priestertums ableiten zu sollen. Hiergegen haben Sohm, Kirchenr. 1, 510 und Rieker a. a. O. S. 79 [vgl. auch schon Kawerau, Über Berechtigung und Bedeutung des landesherrl. Kirchenregiments, Kiel 1886, S. 15; Achelis, System der praktischen Theologie, Freiburg 1891, 2, 461; Brieger in ZThK 2, 521] mit Recht darauf hingewiesen, daß das allgemeine Priestertum ein religiöses Prinzip ist und vor allem das Fehlen des Mittlerstandes bedeutet. Andererseits ist es aber zu weit gegangen, wenn Sohm und Rieker dem allgemeinen Priestertum jedwede Bedeutung für die Verfassungsbildung abstreiten wollen. Wenngleich für die Reformatoren unbewußt, so wurzeln doch thatsächlich Gemeindeprinzip und Selbstverwaltung im allgemeinen Priestertum und müssen daher mit diesem als echt evangelische Gedanken bezeichnet werden [Friedberg, Kirchenrecht, S. 74; Sehling a. a. O., S. 6]. Allein innerhalb der deutsch-landeskirchlichen Entwickelung hatten die Ältestenkollegien keinen rechten Platz, und kamen dadurch, wie die Gemeinderechte selbst, nicht zum Gedeihen. Die deutsche evangelische Landeskirche beruht auf dem Gedanken, es sei landesobrigkeitliche Pflicht, andere als richtige Gottesverehrung im Lande nicht zu dulden, in diese Kirche der reinen Lehre aber die Unterthanen von obrigkeitswegen hinein zu erziehen. Aus diesem Gesichtspunkte führten die Landesherrschaften die Reformation ein, indem sie die vorhandenen Parochien und Parochialgemeinden bestehen ließen und nur die Pfarrer zu reiner Lehre und entsprechendem Leben anhielten. War also vorher die Gemeinde der Gegenstand der seelsorgerisch heilvermittelnden priesterlichen Thätigkeit gewesen, so wurde sie jetzt Gegenstand der seelsorgerisch erziehenden pfarramtlichen Thätigkeit. Wesentlich nur Objekt blieb sie im einen wie im anderen Falle: für ihre aktive Beteiligung an jener Erziehung fehlte das konstitutionelle Motiv, und je mehr das Kirchenregiment im Laufe der Zeit seine reformatorische Bedingtheit beiseite setzte und überwiegend politisch verfuhr, umsomehr verkümmerten auch die einzelnen in der Reformationszeit für die Gemeinden in Anspruch genommenen Rechte. S. über diese lutherische Gestaltung des Gemeindelebens Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechtes (1869), S. 156 ff. und daselbst die näheren Nachweisungen aus Quellen und Litteratur.

Die reformierte Kirche gab den Gemeinden eine bedeutendere Entwickelung. Zwar die zwinglianische befolgte im wesentlichen gleiche Grundsätze, wie die lutherische Kirche, und nur der Umstand, daß sie auf republikanischem und hinsichtlich der Pfarrwahlen schon

früher teilweise privilegiertem Schweizerboden sich ausgestaltete, begründete eine um etwas modifizierte Auffassung. Dagegen Calvin, in seiner Jugend unter dem Eindrucke erwachsen, daß in Frankreich, wo die evangelische Kirche vom Staate verfolgt ward, ihre landeskirchliche Gestaltung als öffentliche Einrichtung und das damit zusammenhängende landesherrliche Kirchenregiment unmöglich und für die äußere Kirchengestalt nur die des sich selbst regierenden Vereines gegeben sei, lehrte als göttliche Ordnung die Trennung zwischen Staat und Kirche und das kirchliche Selbstregiment, und ging hierbei von der Annahme aus, die Einrichtung hierfür sei der lokalen Einzelgemeinde schon in der Offenbarung vorgeschrieben. Nach dieser Vorschrift bedürfe sie, um sich als Gemeinde einzurichten (dresser forme d'Eglise), eines Kirchenvorstandes (Presbyterium, consistoire), dessen Mitglieder sämtlich seelsorgende Träger des Lehramtes, wenn auch nicht alle Wort- und Sakramentsverwalter, seien, denn es gebe zweierlei Presbyter, lehrende, d. i. Pastoren, und regierende. Kirchliche Zucht und Bann aber übe das Ältestenkollegium unter Aufsicht und passiver Assistenz der ganzen Gemeinde als Gesamtheit, und habe solchergestalt auch den Pastor unter sich. Für die Armenpflege sorgen besondere Diakonen. Diese Gedanken wurden zwar nicht in Genf, wo Calvin vielmehr eine Transaktion mit zwinglischen Anschauungen eingehen mußte, wohl aber und unter seiner beratenden Leitung seit 1555 in Frankreich zur Durchführung gebracht, dehnten sich von da in die spanischen Niederlande aus, und gelangten, als von den infolge der dortigen Verfolgungen Auswandernden sog. Fremdenkirchen (ecclesiae peregrinorum) in Deutschland gegründet wurden, auch in diesen zur Geltung. Namentlich geschah dies in den in einer Hand befindlichen Herzogtümern Jülich, Cleve, Berg und Grafschaften Mark und Ravensberg, wo, weil bis 1609 die Landesherrschaft katholisch war und in Jülich und Berg auch katholisch blieb, die evangelische Kirche des Landes gleichfalls nicht hatte zur Landeseinrichtung nach Art der sonstigen deutsch-evangelischen Landeskirchen werden können. Hier dehnten sich die Gemeindeeinrichtungen der dort entstandenen Fremdenkirchen allmählich auch auf diejenigen teils reformierten, teils lutherischen Gemeinden aus, die schon vorher im Lande gewesen waren. S. die näheren Nachweisungen über diese gesamte Entwickelung bei Mejer a. a. O. S. 191 ff.

War auf solche Art in Gebieten, wo die evangelische Kirche als Vereinskirche zu existieren hatte, eine relative Selbstständigkeit und ein entsprechendes vereinskirchliches Selbstregiment auch der Einzelgemeinden mit einer dafür organisierten Gemeindeverfassung ausgebildet worden, so wurde die Ausdehnung dieser Erscheinung auch auf landeskirchliche Gebiete verbreitet durch die dem Fortschritt staatlicher Entwickelungen in Deutschland entsprechende Theorie des Kollegialsystems (s. d. A.), welche aus niederländischer Wurzel entsprungen, in Deutschland besonders durch die hallische Juristen- und Theologenschule Verbreitung fand. Die altlandeskirchliche Anschauung hatte auf der Überzeugung beruht, daß die Landesobrigkeit von ihres gottgegebenen Amtes wegen andern als den einen richtigen Gottesdienst in ihrem Lande nicht dulden dürfe, und hatte auf diese Weise das Kirchenwesen zur Landeseinrichtung gemacht. Als jene Überzeugung aufgegeben, und zuerst in Kurbrandenburg, dann auch anderwärts, infolge politischer Gestaltungen eine Mehrheit von Konfessionskirchen nebeneinander geduldet wurden, konnte jene kirchliche Landeseinrichtung nicht aufrechterhalten werden, hat jedoch andern Einrichtungen nur sehr allmählich Platz gemacht, und besitzt ihre allerdings nicht selten inkonsequenten Verteidiger bis heute. Die Veränderung vollzog sich unter Vermittelung des Kollegialismus, d. i. der Annahme, daß jede Konfessionskirche ein, sei es nicht privilegierter, sei es staatlich privilegierter Verein, sei, daß also der Staat in den mehreren Kirchengesellschaften des Landes ebensoviele mit relativer Selbstständigkeit im Lande lebende, staatlich beaufsichtigte und so viel nötig beschränkte derartige Vereine sich gegenüber habe. Man nahm das ohne weiteres auch von der bisherigen Landeskirche an, und indem man es auf ihren ganzen Organismus anwendete, unterstellte man, zunächst konstituiere jede Parochialgemeinde eine Religionsgesellschaft, sämtliche solche Lokalvereine des Landes aber schließen sich zum Gesamtverein der landeskirchlichen Religionsgesellschaft zusammen: Alles, wodurch dieselbe sich von sonstigen Interessenverbänden unterschied, leitete man ab von staatlicher Privilegierung. Dieses ist z. B. die Theorie Gg. Ludw. Böhmers, welche zu Ende vorigen Jahrhunderts allgemein und auch im Preußischen Allg. Landrechte angenommen, noch weit in das laufende Jahrhundert herein unwidersprochen geherrscht hat.

Aus ihr gingen auch, wiewohl unter Mitwirkung andersartiger Einflüsse, die heute in der deutschen evangelischen Kirche gültigen Gemeindeordnungen hervor. Indem das Toleranzprinzip bei den deutschen Staatsregierungen zu völliger Annahme gelangte, wurde naturgemäß das Bestreben wirksam, der evangelischen Kirche, welche als Vereinskirche be-

handelt werden sollte, die entsprechende Verfassung zu geben. Daher beginnen in Preußen in demselben Momente, wo man sich entschloß, das evangelische Kirchenregiment als Vereinspolizei zu behandeln, und demgemäß durch die Landespolizeibehörden (Regierungen) verwalten zu lassen, die Maßnahmen zur Ausgestaltung eines presbyterialen und synodalen
5 evangelisch-kirchlichen Selbstregiments (1808). Allerdings wurden dieselben erst durch die Not der Zeit, hierauf lange Jahre (1817—1840) durch den Widerstand des Ministers Altenstein gehindert: allein wenigstens im Rheinlande und im evangelischen Westfalen, wo, wie erwähnt, von älterer Zeit her Presbyterien bestanden, konnte er auf die Dauer nicht durchdringen, und so entstand noch unter seiner Verwaltung eine die bis dahin dort be-
10 stehenden lokalen Unterschiede generalisierend verwischende Gemeindeverfassung, welche in der Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz, vom 5. März 1835 enthalten ist. Sie organisiert die Parochialgemeinden in der Art, daß die Zugehörigkeit zu ihnen nicht schon durch den Wohnsitz allein entschieden, sondern zugleich von einer Aufnahme abhängig gemacht, und daß die so entstehende Per-
15 sonalgemeinde regelmäßig durch ein auf Zeit von ihr gewähltes Presbyterium, für die Predigerwahl aber und für einige wichtigste Akte der Vermögensverwaltung durch eine gleichfalls gewählte größere Gemeindevertretung repräsentiert wird. Das Maß des durch diese Organe gehandhabten selbstständigen Gemeinderegimentes wird im Anschluß an die bisherige Praxis näher in dem Gesetze geordnet. S. über diese Gesamtentwickelung Jacobson,
20 Evang. Kirchenrecht des Preuß. Staates, Halle 1866, S. 202—266; Bluhme, Codex des rheinischen evang. Kirchenrechts, Elberfeld 1870. Die bis zum Jahre 1835 sonst in Deutschland eingeführten evangelischen Kirchenvorstände — in Rheinbaiern und in Baden seit den Unionen von 1818 und 1821 nach altreformiertem im Lande vorfindlichem Muster, in Hessendarmstadt 1832 mit einem bürgerlich-polizeilichen Elemente, im Anschluß an eine
25 Einrichtung, welche in den beiden Hessen von der Reformation her bestand, hatten für die allgemeine Fortentwickelung keine Bedeutung. Dagegen gab die rheinisch-westfälische Kirchenordnung, als seit dem Jahre 1840 auch innerhalb der evangelischen Kirche selbst eine verbreitete Tendenz auf Gemeindeorganisation und auf Selbstregiment der Gemeinden hervortrat, das allgemeine Vorbild ab, sowohl in theoretischen Erörterungen darüber, wie sie
30 auf der Berliner Generalsynode von 1846 stattfanden, als in der praktischen Einführung dieser Gedanken, wie sie seit den politischen Veränderungen von 1848 allenthalben in der deutschen evangelischen Kirche in Aussicht genommen ward und fast allenthalben auch statthatte: in Preußen durch die Gemeindeordnung für die östlichen Provinzen von 1850. Die übrigen einschlagenden Kirchengesetze s. bei Mejer a. a. O., S. 235 ff., bei Richter-Dove-
35 Kahl, Kirchenrecht § 161, Not. 8 ff. und jetzt namentlich bei Friedberg, Verfassungsrecht, S. 285 ff. und Verfassungsgesetze.

Das altreformierte Prinzip war gewesen, daß die Presbyter lebenslang fungierten und wenn einer derselben starb, das Kollegium durch Kooptation ergänzt wurde. Die rheinbaierische und die badische Ordnung von 1818 und 1821 hielten dies noch fest, die neueren
40 haben es durchgehends und auch in Baden und Baiern aufgehoben. Die Kirchenvorstände werden jetzt allgemein auf Zeit gewählt; doch sind die abtretenden gewöhnlich wieder wählbar. Auch eine in der preußischen Gemeindeordnung von 1850 aufgenommene abgeschwächte Gestalt des Kooptationsrechtes, die in der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung nicht enthalten war und vermöge deren die Kirchenvorsteher zwar gewählt werden sollten,
45 aber aus einer vom Gemeindekirchenrate aufgestellten Vorschlagsliste hat sich weder anderwärts geltend machen, noch auf die Dauer behaupten können, ist vielmehr durch die „Kirchengemeinde- und Synodalordnung" von 1873 wieder abgeschafft. — Die aktive Gemeinde besteht, nach den jetzt geltenden deutsch-evangelischen Gemeindeordnungen aus den selbstständigen Männern der Gemeinde, die ein gewisses Alter erreicht und ihre Unbe-
50 scholtenheit nicht verloren haben. Die Selbstständigkeit wird häufig negativ bestimmt: kein unter väterlicher Gewalt oder Vormundschaft beziehungsweise Kuratel Stehender, kein Dienstbote, kein Armenunterstützung Genießender u. s. w., zuweilen auch positiv, z. B. Familienhäupter und Hausväter, Besitzer eines eigenen Geschäfts, eines Amtes u. s. w. Das nötige Alter beträgt in Baiern 21, in Preußen 24, in Oldenburg, Baden, Hannover 25,
55 in Württemberg 30 Jahre. Die Unbescholtenheit ist zunächst die bürgerliche z. B. in Preußen, daß man im Besitz der bürgerlichen Ehrenrechte, in Württemberg und Baden der bürgerlichen Wahlberechtigung sei u. s. f. In betreff kirchlicher Unbescholtenheit wird anerkannt, daß zur Strafe eines durch schlechten Lebenswandel oder durch Religionsverachtung gegebenen Ärgernisses das kirchliche Wahlrecht entzogen werde oder werden kann: so in
60 der rheinisch-westfälischen und in einer Reihe anderer Gemeindeordnungen. — Die so be-

stimmten Aktivglieder der Parochialgemeinde wählen aus ihrer Mitte bezw. — was durch die verschiedenen positiven Kirchenordnungen näher normiert wird — aus den älteren und durch Anteilnahme am Gottesdienst und Sakrament kirchlich legitimierten Männern der Parochie den Gemeindevorstand, welcher alsdann, von Ausnahmefällen abgesehen, unter Vorsitz und Mitwirkung des Pfarrers zu fungieren hat.

Ebenso ist in diesen Ordnungen nicht ganz gleichmäßig festgestellt, worin die Kompetenzen des gemeindlichen Selbstregiments, welche also durch den Gemeindekirchenrat bezw. die größere Gemeindevertretung gehandhabt werden, bestehen. In Anlehnung an die oben dargestellten reformatorischen Grundgedanken erstreckt sich die Kompetenz der Gemeindeorgane auf Aufrechterhaltung der Ordnung des Gottesdienstes, Mitwirkung bei Anordnung der lokalen Gottesdienstfeier, Sorge für Arme, Kranke, religiöse Jugenderziehung, Wahl der Deputierten zur Synode, Ernennung der niederen Kirchendiener, Beteiligung an der Bestellung der Geistlichen, Kirchenzucht und Vermögensverwaltung. Innerhalb des Rahmens der eingeräumten Selbstständigkeit besitzt die Gemeinde das Recht der Autonomie. Im einzelnen ist, wie bereits bemerkt, der Kreis der Kompetenzen in den einzelnen Landeskirchen ein sehr verschiedener. Am weitesten bemessen ist derselbe in der rhein.-westfälischen Kirchenordnung. Dagegen steht z. B. in Baiern diesseits des Rheins dem Kirchenvorstande an der Kirchenzucht nur ein beschränktes Recht der Teilnahme zu, die Verwaltung des kirchlichen Vermögens erfolgt durch eine eigene (politische) Behörde, und auf die Bestellung des Pfarrers besitzt die Gemeinde gar keinen Einfluß.

In einer Hinsicht ist bei allen diesen neueren Gemeindeeinrichtungen ein Mangel unverkennbar, aber unvermeidlich. Die landeskirchliche Parochialgemeinde beruhte auf dem Gedanken, daß ihre Angehörigen in eine Einheit richtigen Glaubens erst hineinerzogen werden sollten; sie setzte eine solche Einheit bei ihnen nicht schon voraus. Die vereinskirchliche Personalgemeinde beruht auf dem Gedanken, daß gerade in einer solchen Gleichartigkeit religiöser Überzeugung das ihre Angehörigen vereinigende Moment bestehe, sie setzt also voraus, daß jene Einheit bereits vorhanden sei. Indem nun in oben dargestellter Art Parochialgemeinden ohne weiteres als personale organisiert wurden, hat man diese Forderung zwar nicht aufgeben können, aber man hat die Einheit bei allen Parochianen als vorhanden angenommen, von denen sie nicht, sei es ausdrücklich, sei es durch unzweifelhaft konkludente Handlungen, in Abrede genommen wird. Daher enthalten die heutigen Vereinsgemeinden eine nicht geringe Zahl innerlich ihren Gemeindeaufgaben nicht gewachsener Elemente. Man kann das als eine unserem heutigen kirchlichen Übergangszustande entsprechende Entwickelungskrankheit bezeichnen, deren Überwindung eine Aufgabe der Seelsorge ist. In den kleineren evangelischen Kirchengemeinschaften, welche von den ehemaligen Landeskirchen getrennt leben, sind die Gemeinden naturgemäß gleichartiger gestaltet.

Die römisch-katholische Kirche hat, wenn man von der altkatholischen Bewegung absieht, heute in betreff der Gemeinden noch denselben Standpunkt, wie vor der Reformation. Sie sind also nichts, als das Arbeitsfeld des Pfarrers. Nur die neuere Staatsgesetzgebung hat hin und wieder das vorreformatorische Institut der Kastenleute dahin entwickelt, daß dieselben, von der Gemeinde gewählt, einen unter staatlicher wie kirchlicher Aufsicht das lokale Kirchenvermögen selbstständig verwaltenden Gemeindevorstand bilden, der aber sonst keine Kompetenzen hat. Eine solche Einrichtung wurde in Hannover durch Gesetz vom 14. Oktober 1848, in Preußen durch Gesetz vom 20. Juni 1875 getroffen. Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht § 320 I; Friedberg, Lehrbuch S. 518, Anm. 7.

(Mejer †) Sehling.

Gemeindepflege s. Seelsorge.

Gemeinschaft der Heiligen. — Litteratur: Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Aufl. 1897. Dazu die oben Bd I S. 741, 41 f. angeführten, aufs apostolische Symbolum sich beziehenden Schriften von Caspari, v. Zezschwitz, Kattenbusch, Zahn, A. Harnack; ferner: Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum; Zöckler, Zum Apostolikumstreit 1893; Zahn in der NkZ VII, 2. Weiteres unten.

Communio Sanctorum — ein dogmatischer Terminus, aus dem 3. Artikel des apostolischen Symbolums: „credo in ... sanctam ecclesiam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem" etc.

In den Bekenntnisformeln der morgenländischen Kirchen findet sich dieser Beisatz nicht.

Über seinen Ursprung in jenem altkirchlichen Taufsymbol, über die Zeit und die Motive seiner Aufnahme in dasselbe und über den ihm ursprünglich beigelegten Sinn

fehlt es uns noch an geschichtlicher Aufklärung, und es wird darüber auch gerade unter den gegenwärtigen Theologen noch gestritten.

Das erste für uns ganz sichere Zeugnis für die Zugehörigkeit der Worte „**sanct. comm.**" zum Symbol erhalten wir durch Faustus, der in der 2. Hälfte des 5. Jahr-5 hunderts Bischof zu Reji (jetzt Riez) in Südfrankreich war. Und zwar hält er die Worte Leuten entgegen, welche — ohne Zweifel als Anhänger des Vigilantius — „**beatorum martyrum gloriosam memoriam sacrorum reverentia monumentorum colendam esse non credunt**". Für das Alter des Zusatzes ergiebt sich hieraus jedenfalls so viel, daß er in der ganzen weiten Umgebung des Faustus unbestrittene und altüberlieferte Gel-10 tung gehabt haben muß; ja Faustus weiß offenbar nichts von einem Taufbekenntnis ohne denselben. Was den Sinn anbelangt, so bezieht Faustus die Worte speziell auf die Heiligen im katholischen, zu seiner Zeit schon weit vorgeschrittenen Sinn des Wortes und zwar auf sie in ihrer jenseitigen Vollendung. Aus nicht viel späterer Zeit stammen wohl die pseudo-augustinischen Sermone 241 und 242, welche gleichfalls auf die Symbolworte 15 Bezug nehmen. Und zwar bezieht S. 242 dieselben auf die Gemeinschaft **cum illis sanctis, qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt.** Streitig ist der Sinn der Sätze in S. 241: „**credentes ergo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum habentes communionem, quia, ubi est fides sancta, ibi est et sancta communio, credere vos quoque in corporis resurrectionem et remissio-20 nem peccatorum oportet; omne sacramentum baptismi in hoc constat, ut resurrectionem corporum et remissionem peccatorum nobis a Deo praestanda credamus**"; nicht zu begründen ist hier die Deutung der **sancta communio** aufs Abendmahl, analog der nachfolgenden Hervorhebung der Taufe, — wonach wir dann hier auf die Auffassung von **sanctorum** als Neutrum geführt würden (Zahn, — gegen 25 ihn mit Recht Zöckler); vielmehr ist der Sinn: weil (**quia ubi etc.**) der Glaube heilige Gemeinschaft mit sich bringt, haben wir als Glaubende an der Gemeinschaft der Heiligen teil und so sollen wir nun auch glauben an des Leibes Auferstehung — wobei dann unter den Heiligen wieder die in der Vollendung und Herrlichkeit zu verstehen sind; nur so erklärt sich hier auch die Voranstellung der **resurrectio** als Glaubensgegenstandes vor 30 die **remissio**.

Ein noch älteres und in seiner Art noch bedeutsameres, indessen nicht so ganz gesichertes Zeugnis haben wir in der **Explanatio Symboli**, welche nach Gennadius einen Bischof Niketas zum Verfasser hat. Sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach wirklich von einem solchen verfaßt, und zwar nicht von einem Niketas von Aquileja (so noch in dieser 35 Enc. 2. Aufl. Bd V S. 57), sondern von einem, der um 400 als Missionsbischof in Remesiana in Dacien lebte und ein Freund des Paulinus von Nola war (vgl. oben Bd I, S. 754, dazu besonders: Hümpel, Nicetas, Bischof von Remesiana, in den NJdTh 1895 und separat als Inauguraldissertation der Universität Erlangen 1895; Zahn in der NKZ Bd 7 S. 93 ff.). Sehr wahrscheinlich ist ferner, daß die Worte „**comm. sanct.**" schon in dem 40 von Niketas ausgelegten Taufsymbol selbst standen. Er sagt nämlich: „**Profiteris te credere sanctae ecclesiae catholicae; ecclesia quid aliud quam sanctorum omnium congregatio? Ab exordio enim seculi sive patriarchae, . . . sive prophetae, sive apostoli, sive martyres, sive caeteri justi . . . una ecclesia sunt. . . ., amplius adhuc dico: etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernae in 45 hac una confoederantur ecclesia . .** (Kol 1, 20); **ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum; scito unam hanc esse ecclesiam catholicam in omni orbe constitutam, cujus communionem debes firmiter retinere.** Daß die Worte **comm. sanct.** eben zum Glaubenssymbol schon gehörten, ist zu schließen aus jener Aufforderung „**crede te communio. consecut. 50 e. sanct.**"

Die Stelle bei Niketas ist so ein wichtiger Beweis dafür, daß zu seiner Zeit der Beisatz schon in einem weit größeren Umfang kirchliche Geltung hatte, als aus der bloßen Faustus-Stelle sich beweisen ließe. Durch wen und wann er ins Symbol kam, wird indessen für uns auch hier nicht aufgehellt. Daß er durch Cyrill von Jerusalem, dessen 55 Katechesen Niketas in seiner **Explanatio** benützte, an Niketas oder ins Symbol selbst gekommen sei, vgl. Harnack oben Bd 1 S. 754, läßt sich aus jener Stelle nicht folgern.

Eigentümlich verhält sichs sodann mit dem Sinne der Worte bei Niketas. Nach den ersten Sätzen nämlich, auf welche Niketas dann jene Aufforderung „**Crede**" 2c. gründet, möchte man annehmen, daß ihm mit der Zugehörigkeit zur Gesamtkirche, die er für die 60 **congregatio omnium sanctorum** erklärt, die **comm. sanct.** zusammenfalle. Aber

laut jener Aufforderung ist diese ihm vielmehr (wie Zahn, Das ap. Symb. S. 89 sagt) ein Gut, das der jener Kirche oder congregatio zugehörige Gläubige künftig erlangen wird, wenn er die Gemeinschaft mit ihr treu festhält. So werden wir hier auf ebendieselbe Auffassung der sancti in der „comm. sanct." hingeführt wie bei Faustus und in den erwähnten Sermonen: es sind die Heiligen im engeren Sinne, die in der jenseitigen Vollendung. 5

So hat denn auch z. B. der gut kirchliche und lutherische Öhler in seiner Symbolik, und zwar mit Berufung auf Zezschwitz, erklärt: „die einzig wahrscheinliche Ansicht ist, daß nach dem ursprünglichen Sinne des Zusatzes unter den sancti die obere Gemeinde zu verstehen ist", — so daß also unsere evangelische Kirche den Zusatz in anderem als dem ursprünglichen Sinne gebraucht. Wir müssen zunächst wenigstens erklären, daß wir schon in der frühesten Zeit, aus der wir von dem Zusatze überhaupt wissen, auch nur von dieser Auffassung desselben wissen; und zugleich müssen wir anerkennen, daß man die „Heiligkeit" der Vollendeten damals schon nicht mehr im echt evangelischen Sinne verstand. Die Aussagen des Bekenntnisses schreiten so von der heiligen Kirche als der congregatio aller Heilsgenossen weiter zum höchsten Ziel, das diesem in der Gemeinschaft jener Heiligen im engeren Sinne bestimmt ist. Daß der Beisatz etwa zu dem Zwecke gemacht worden wäre, den Kultus der Heiligen zu sanktionieren und gegen Angriffe zu sichern, ist hiermit nicht gesagt, wie denn ein solcher Zweck auch ganz andere Ausdrücke erfordert hätte. Nur eben das hohe göttliche Gut jener communio sollte zum Ausdruck kommen. 10 15 20

Fraglich aber ist nun eben dies, ob der Beisatz auch schon ursprünglich ebenso gemeint war, wie in jener frühesten Zeit, in der er uns begegnet, der aber doch die Zeit seines Ursprunges so lange vorangegangen sein muß, daß er in der Zwischenzeit ohne Schwierigkeit zu der weiten Verbreitung und Anerkennung kommen konnte, die durch Niketas und Faustus feststeht. 25

Die Worte „comm. s." werden, ehe sie ins Symbol übergegangen sind, jedenfalls nicht bloß mit Bezug auf jene vollendeten Heiligen, sondern vor allem mit Bezug auf die schon hienieden bestehende Gemeinschaft der in Christo geheiligten Christen gebraucht, ebenso wie schon die irdische Ecclesia heilig heißt. So besonders bei Augustin, so desgleichen bei den Donatisten, während zwischen beiden der Streitpunkt war, ob und wieweit der Bestand der ecclesia sancta durch Ausstoßung aller derjenigen, die vermöge ihres persönlichen Charakters und Verhaltens an jener Gemeinschaft keinen Anteil haben, bedingt sei. Und auch Niketas nennt ja die gegenwärtige Kirche, deren Genossen jene künftige comm. s. erst noch erlangen sollen, doch schon congregatio sanctorum. War nun hiernach der Verlauf nicht der, daß die Worte „Comm. S." auch bei ihrer Aufnahme ins Symbol ursprünglich im umfassenden Sinne von der Heiligengemeinschaft, die schon hienieden und dann vollends dort bei den Vollendeten besteht, verstanden wurde und daß man den Worten jene engere Beziehung erst später unter Einfluß der weiter fortschreitenden Heiligenverehrung gegeben hat? Auch das kann man hierfür geltend machen, daß die engere Beziehung doch wohl nie ausschließlich in der allgemeinen kirchlichen Auffassung durchdrang, sowie denn auch seit der Reformationszeit die allgemeine Beziehung neben derselben sehr entschieden wieder hervortritt (s. unten). Man könnte dann auch die Aufnahme der Worte ins Symbol mit dem Donatistenstreit in Zusammenhang bringen: während die Donatisten ihrer comm. s. sich rühmten, wollte die katholische Kirche feierlich bezeugen, wie gerade sie zu diesem Gute sich bekenne und es in ihrer Mitte zu besitzen gewiß sei. Aber sichere Beweise für diese Annahme lassen sich nicht beibringen; und dawider spricht, daß gerade die nordafrikanische Kirche das Bekenntnis ohne den Beisatz ließ. So bleibt hier ein Non liquet. 30 35 40 45

Dagegen hat keinen Grund eine Annahme, nach welcher die Worte comm. S. ursprünglich als Übertragung von *Κοινωνία τῶν ἁγίων* = Gemeinschaft der Heiligtümer, der sancta oder sacramenta (vgl. z. B. den Gebrauch dieser griechischen Worte bei Basilius; dazu auch in der Abendmahlsliturgie: *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*) aus der morgenländischen Kirche stammen sollten. Denn es bleibt da ganz dunkel, warum und auf welchem Weg die Worte von dort her, wo sie nie ins Symbol kamen, ins abendländische Symbol eingedrungen sein sollten (die Beziehung des Niketas zu Cyrill von Jerusalem reicht dazu weit nicht hin). Auch wäre beim lateinischen christlichen Sprachgebrauch die Neutrum-Bedeutung von sanctorum viel zu unbestimmt gewesen. Gegen die Berufung auf den pseudoaug. Serm. 241 f. oben. Grundlos ist ferner die Berufung (von Zahn) auf eine alte irische Symbolform, in welcher „die katholische Kirche", die Sündenvergebung, die comm. S. 50 55

die Fleischesauferstehung aufeinander folgen; diese Stellung der C. S. weist vielmehr darauf hin, daß mit ihr wieder die Gemeinschaft der jenseitigen Vollendeten gemeint ist, zu welcher die Auferstehung gehört. Merkwürdigerweise findet sich die gleiche Reihenfolge in einem jüngeren armenischen Bekenntnis (Catergian, de fidei symbolo, quo Armeni utuntur 5 1893; Zahn, d. ap. Symb. S. 91). Nur spät und ganz vereinzelt und daher ohne Beweiskraft für die ursprüngliche Bedeutung des Worts kommt „sanct." in einem normannisch-französischen Symbol des 12. Jahrhunderts doch neutral vor (vgl. bei Hahn, Zahn, Zöckler).

Bedeutsam ist in mehreren deutschen Bekenntnistexten des MA, welche zu den Worten 10 des Symbols kurze eigene Zusätze beifügen, nach „Gemeinde" oder „Gemeinsame" (= Gemeinschaft) „der (oder auch „aller") Heiligen" der Zusatz: „ob ich sie garne" (d. h. wenn ich sie verdiene), oder „ob ich es verdiene" (Hahn S. 115. 117. 120. 123), — wohl wieder auf die erst noch zu erringende himmlische Gemeinschaft bezüglich. In betreff dieser verschiedenen deutschen Worte für „communio" (vgl. auch das niederdeutsche Mênschip, 15 Hahn 106) ist zu bemerken, daß „Gemeinde" oder „Gemeine" damals noch nicht bestimmter die mit einander verbundenen Personen, sondern Gemeinschaft und Genossenschaft überhaupt bezeichnete. — Die Auffassung der Bekenntnisworte in der mittelalterlichen Kirche und Theologie und der Gebrauch der verschiedenen deutschen Worte dafür bedarf indessen noch weiterer Erforschung und Aufklärung.

20 Weiterhin hat dann, wie schon bemerkt, die katholische Kirche, so sehr in ihr die Verehrung der speziell so genannten Heiligen gestiegen war und jetzt gegen den Protestantismus behauptet wurde, doch in ihrer Auffassung des Symbols die Worte keineswegs bloß auf sie bezogen. Vielmehr hat namentlich der Catechismus Romanus die comm. S. zuvörderst in die Gemeinschaft der Sakramente und weiter in die Gemeinschaft aller der 25 Kirche verliehenen Gnadengüter und in die Liebesgemeinschaft ihrer Glieder unter einander gesetzt; der Artikel von der comm. S. ist so nach ihm „quaedam superioris articuli (des Art. von der sancta eccles. cathol.) interpretatio". Bellarmin (Exposit. symb. apostol.) kommt, indem er die Comm. S. darein setzt, daß die Kirche ein lebendiger Leib sei und alle Glieder, unter sich verbunden, an den vom Haupt ausfließenden Gaben 30 teilnehmen, erst schließlich auf die Heiligen im Himmel zu reden, welche an ihren Gebeten und Verdiensten die Kirche auf Erden teilnehmen lassen. Die comm. S. ist so auch nach den Aussagen der gegenwärtigen katholischen Theologie (vgl. z. B. Kathol. Kirchenlexikon, 1. und 2. Aufl.) und Kirche (vgl. namentlich auch die Katechismen) die Gemeinschaft aller Glieder der Kirche, welche als ein Leib unter sich verbunden, durch die Taufe 35 geweiht und zur Heiligkeit berufen sind. Zu ihnen gehören die Rechtgläubigen auf Erden (streitende Kirche), die Seelen im Fegfeuer (leidende K.) und die Heiligen im Himmel (triumphierende K.). Und von diesen Heiligen im Himmel wird dann nachdrücklich ausgesagt, daß sie uns und den Seelen im Fegfeuer mit ihrer Fürbitte zu Hilfe kommen und von uns angerufen und verehrt werden müssen; ferner werden die den Gliedern der Kirche 40 gemeinsamen Güter oder der „Kirchenschatz" in die überfließenden Verdienste Christi und der Heiligen gesetzt (vgl. besonders den von Hefele als Bischof sanktionierten Rottenburger Diöcesankatechismus).

Luther (vgl. besonders: Resolutio super proposit. XIII etc. 1519 Weim. Ausg. Bd 2 S. 190; kurze Form der 10 Gebote u. s. w. 1520 ebend. Bd 7 S 219; Gr. Katech. EA. 45 21, 102 f.) erklärt Comm. S. für eine ursprüngliche Glosse zum Symbol, durch welche Wesen und Begriff der „ecclesia S. cathol." ausgedrückt werden sollte, und zwar hält er dies Leuten entgegen, welche träumen, Ecclesiam esse praelatum (vgl. die Definition seines Gegners Prierias: ecclesia universalis — virtualiter ecclesia Romana et pontifex Maximus). In dieser Kirche, sagt er, seien alle Dinge gemein und jedem in 50 ihr kommen die Gebete und guten Werke der ganzen Gemeinde zu Hilfe. Dabei will er communio nicht durch „Gemeinschaft" wiedergegeben haben, wie es „in die Gewohnheit eingerissen" sei, sondern durch „Gemeine", sowie das Wort ecclesia auf deutsch eine Versammlung heiße; gegen „Gemeinschaft" wendet er ein, daß „keine deutsche Sprache so redet, noch verstehet"; mit „Gemeine" (Nebenform von Gemeinde) meint er dann be- 55 stimmter die miteinander geeinten Personen selbst. Der eigentliche Gegensatz zwischen seiner Auffassung der Bekenntnisworte und zwischen der katholisch kirchlichen liegt, gemäß dem oben Ausgeführten, nicht in dem Verhältnis, in das er „comm. S." zu „ecclesia Sancta" setzt, und auch nicht in seiner Verdeutschung von communio, sondern darin, daß er von den Bedingungen für die Teilnahme an dieser communio und von den in ihr 60 mitgeteilten Gütern prinzipiell verschieden lehrt und dabei von jenen speziellen Heiligen

nichts wissen will. Unter den lutherischen Bekenntnisschriften vgl. dazu besonders die Apologie und Augsburgische Konfession.

Die alten lutherischen Dogmatiker sind jener Erklärung von comm. S. gefolgt. J. Gerhard (Loc. XIII § 16) z. B. weiß, daß etliche das Wort sanctorum als Neutrum auf die Sakramente beziehen wollen, damit diese im Symbolum nicht unerwähnt bleiben, beharrt jedoch seinerseits dabei, daß die Worte „exegetisch" neben S. ecclesiam stehen.

Bei den Reformierten wird die Kirche gleichfalls als Gemeinde der Heiligen definiert (wobei wir hier davon, daß ihnen nur die Prädestinierten hierzu gehören, absehen können). Und auch bei ihnen erscheint die communio S. des Symbolums hiermit identifiziert: so, wenn in der Conf. Helv. I „ein heilig allgemeine Kirchen, die Gemeinsame . . . aller Heiligen" Gegenstand des Bekenntnisses ist, oder wenn nach der schottischen Konfession von 1560 die Kirche communio S. (communion of saints) heißt. Ja in schweizerischen Kirchen ist (nach Thiersch, Kathol. und Protest., Bd 1, S. 37 f. Anm.) dem Symbolum sogar geradezu die Fassung gegeben worden: „eine heilige christliche Kirche, die da ist eine Gemeinde der Heiligen". Indessen hat Calvin, während er jene Definition der Kirche teilt, den Beisatz des Symbols doch nicht für die Definition selbst genommen, sondern (Institut. L. 4, C. 1, § 3) durch S. communicatio wiedergegeben und erklärt, es bezeichne die Eigenschaft der Kirche, daß nämlich die Heiligen der Gemeinde Christi untereinander dazu verbunden seien, alle von Gott empfangenen Wohlthaten sich gegenseitig mitzuteilen. Dieser bestimmteren Auffassung folgen der Genfer Katechismus („ad exprimendam clarius, quae inter Eccl. membra est, unitatem hoc positum est"), der Heidelberger Katechismus („Gemeinschaft der Heil." — Gemeinschaft an Christo und allen seinen Gaben und zugleich Verpflichtung jedes Gliedes, die eigenen Gaben allen zu gute kommen zu lassen), die der schottischen Kirche als Hauptbekenntnisschrift dienende Westminsterkonfession (mit noch reicherer Ausführung der beiden im Heidelberger Katechismus ausgehobenen Momente).

So haben denn auch die beiden Verdeutschungen von communio, Gemeinschaft (vgl. Heidelb. Kat.) und Gemeinde (in allen lutherischen Kirchen), sich forterhalten. Die Agende für die evangelische Landeskirche Preußens vom Jahre 1895 hat oben im Text „Gemeine der Heiligen" und setzt darunter „oder: Gemeinschaft der Heiligen".

Was die Begründung von „comm. Sanct." aufs Wort der Schrift betrifft, so wird hier die Bemerkung genügen, daß diese den Ausdruck *κοινωνία τ. ἁγίων* nicht enthält, wohl aber den Ausdruck *κοινωνία* im entsprechenden Sinne (vgl. AG 2, 42; Phi 1, 5; 2, 1 ff.; Phil 5 ff.); ferner reiche und tiefe Aussagen über das wirkliche Gemeinleben und die gemeinsamen Güter der Christen als der „Heiligen" in Christo (vgl. besonders die paulinischen und johanneischen Schriften), und auch einen Begriff von *ἐκκλησία*, wonach diese eben die „Versammlung" (wie Luther sagt) dieser Heiligen ist (vgl. besonders 1 Ko 1, 2). Vgl. dazu den A. „Kirche". **J. Köstlin.**

Gemischte Ehen s. Bd V S. 224,23—226,12.

Gemistos Plethon, gest. 1450. — Litteratur: Sylv. Syropulos, Vera Historia unionis non verae — sive Concilii Florentini Narratio, Ed. R. Creyghton Hagae Comitis 1660, und die übrigen Darstellungen des Florentiner Konzils; Leo Allatius, Diatriba de Georgiis bei Fabricius-Harles, Bibl. Gr. Bd XII; Fabr.-Harles, Bibl. Gr. Bd VIII; Buhle, Geschichte der Phil. Bd 2, Göttingen 1800; *Σάθας, Νεοελληνική Φιλολογία*, Athen 1869; Gaß, Gennadius und Pletho, Breslau 1844. Enthält auch den Abdruck einiger Schriften des Pl.; Alexandre, Plethons Traité des lois, Paris 1858 (mir unzugänglich); Fritz Schultze, Gesch. der Phil. der Renaissance. Erster Bd, Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen, Jena 1874 (Hauptwerk); H. F. Tozer, A Byzantine reformer, The journal of Hellenic studies 7 (1886) S. 353—380 (mir unzugänglich); Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur 1897, namentlich S. 121 u. 429; Sammelausgabe der meisten Werke des Plethon bei MSG Bd 130; Joh. Dräseke, ZKG 19 (1898) S. 265—292.

Georgios Gemistos, der sich (wahrscheinlich seit 1438) in Übertragung des letzteren Namens und um sich seinem Ideal Platon zu nähern, Plethon nannte, ist geboren um 1355. In seinen Bildungsjahren hielt er sich am Hofe des Sultans Murad I. in Adrianopel und Brescia auf und war Schüler des Elissaeus, eines freidenkerischen Juden, der bei Murad großen Einfluß hatte. Damals gewann Gemistos die Grundlage seiner antichristlichen Weltanschauung. Später ging er nach Sparta, wo er als Lehrer seiner Weisheit, Schriftsteller und Staatsmann sein übriges Leben bis auf einige Unterbrechungen zubrachte. Er hatte nahe Beziehungen zu den Despoten des Peloponnes, deren einer, Theodor der

Jüngere, ihn auch mit einigen Besitzungen belehnte. An dem Unionskonzil zu Florenz nahm er als Mitglied des kaiserlichen Rats teil. Er vertrat dabei die orthodoxe Lehre, aber nur aus politischen Gründen. Hier knüpfte er oder befestigte er das Band mit den philosophischen Vertretern der italienischen Renaissance. Nach dem Konzil kehrte er nach 5 dem Peloponnes zurück, wo er 1450 starb.

Plethon kommt kaum als Theolog seiner Kirche in Betracht. Nicht nur Gennadios Scholarios, sein leidenschaftlicher Gegner auf dem philosophischen Gebiet, sondern auch der Rhetor Manuel, ein orthodoxer Theolog, der philosophisch nicht interessiert war, hat ihn unter stillschweigender Billigung der gesamten späteren griechischen Kirche für einen modernen 10 Heiden gehalten und erklärt. Plethon war religiös-synkretistischer Philosoph, namentlich vom Neuplatonismus beeinflußt und hatte mit dem Christentum nichts gemein. Er stand im Kampfe des Aristotelismus mit dem Platonismus auf seiten des letzteren und war einer der Hauptvertreter desselben. Auf seine Anregung hin faßte Cosmus von Medici den Plan der platonischen Akademie in Florenz. Als Platoniker auch feierte Plethon in 15 Florenz die größten Triumphe, so daß er sich damals einbilden konnte, in wenigen Jahren würde die Menschheit seiner neuen platonischen Religion zufallen. Denn nichts Geringeres beabsichtigte Plethon als die Gründung einer neuen Weltanschauung, die alle bisherigen Verhältnisse auf religiösem, sittlichem und staatlichem Gebiete umstürzen sollte. Seine Lebensverhältnisse führten den ohne Zweifel genial veranlagten Mann auf diese über- 20 raschenden Reformideen. Die Ohnmacht seiner eigenen Kirche und die Vergewaltigung der abendländischen Kirche durch die Renaissance ließen ihn glauben, die Macht des Christentums sei erloschen, die unerträglichen politischen und sozialen Verhältnisse seines Vaterlandes forderten auf diesen Gebieten Abhilfe von Grund aus. Als Hellene und als Zeuge der Begeisterung für den Hellenismus im Abendlande konnte er kein anderes Heilmittel 25 für die Zeit finden, als die Rückkehr zum klassischen Heidentum, das ihm bei seinem Idealismus sich platonisch oder besser neuplatonisch darstellen mußte. Leider sind uns die Hauptschriften des Plethon nur bruchstückweise erhalten. Dennoch lassen sich die Grundgedanken seines Systems zur Genüge feststellen. Plethon will die Menschen zur Glückseligkeit führen. Dazu bedarf es der Erkenntnis des Alls, denn der Mensch kann nur in 30 Verbindung mit dem All erkannt werden. Von dieser intellektualistischen Grundlage aus sucht er Führer zur Wahrheit. Als solche bieten sich ihm vor allem der untersuchende Verstand, aber auch die Weisen der Vergangenheit, die sich um die rechte Erkenntnis verdient gemacht haben. Zu diesen rechnet er besonders die etwaigen Vertreter des Neuplatonismus, die mit dem Namen des Zoroaster und anderer Berühmtheiten ihre dunkle 35 Weisheit zu decken und zu verbreiten gesucht haben, dann vornehmlich den Platon und die Neuplatoniker. Daher wir denn auch wesentlich neuplatonischen Spekulationen begegnen, nur in mythologische Formen eingekleidet. Der oberste Gott, die Ursache des Alls, führt den Namen des Zeus. Er ist das absolute Sein und das absolut Gute. Aus ihm gehen auf nicht ganz deutliche Weise die Götter zweiter Ordnung hervor, die Welt der Ideen, 40 unter dem Namen Poseidon zusammengefaßt. Die Ideen bilden die übersinnlichen Götter. In analoger Weise differenzieren sich nun die Begriffe weiter, stets mit mythologischem Namen genannt, bis wir in der Welt der Erscheinung angelangt sind. Der Mensch nimmt teil an den Ideen und an der Materie. Die Menschenseele ist ewig, präexistent und unsterblich. Sie vollendet ihren Lauf in der Wandlung durch verschiedene Menschenleiber. 45 Zur Glückseligkeit kommt der Mensch durch die Tugenden, deren oberste das Denken und Schauen der Gottheit ist. Dadurch werden wir der Gottheit ähnlich. Die Tugenden werden nach dem Maßstabe eingeteilt, daß jedem Seelenteile Reihen gewisser Tugenden entsprechen. Plethon giebt ein genaues Schema der Tugenden. In der Staatslehre ist Plethon überwiegend von Platon abhängig. Zwar räumt er der Monarchie, als der 50 besten Staatsform den Vorrang ein, denn der Staat soll ein Abbild der himmlischen Welt sein, die unter der Regierung des Zeus auch monarchistischen Charakter trägt. Im Staat giebt es drei Stände, die Beamten des Staats mit den Prinzen, die Handwerker und die Kaufleute und die Heloten. Diese tragen die Staatslasten. Daneben stehen die Priester, die nicht zur ersten Klasse zu rechnen sind. Diese haben an bestimmten Tagen den Gottes- 55 dienst zu halten. Der Gottesdienst besteht aus Vorlesen von Gebeten und Singen von Hymnen mit symbolischen Handlungen. Die Gedanken des Kultus sind die Gedanken der Plethonischen Philosophie. Der Kultus ist genau ausgestaltet.

Diese Ideen sind namentlich in dem Hauptwerk des Plethon, den *Νόμοι*, enthalten, das Alexandre 1858 zuerst ediert hat. Ich bin im wesentlichen der vorzüglichen Dar- 60 stellung von Schultze gefolgt. Verschiedene Bruchstücke des Werkes giebt Migne a. a. O.

Die rein theologischen Werke des Plethon sind ohne große Bedeutung. Dahin gehören z. B. die Schrift über den Ausgang des hl. Geistes (Migne a. a. O. S. 975). Interessant sind zwei Leichenreden, die von Plethon stammen. Sie galten der Fürstin Cleope und der Kaiserin Helene. Sie geben ein trauriges Zeugnis von der religiösen Öde des Verfassers. Aufzählung der Tugenden der Verstorbenen nach eignem Schema, Gedanken über die Un- 5 sterblichkeit der Seelen sind mit gelehrten Reminiscenzen aus Geschichte und Sage gemischt (Migne a. a. O. S. 941). **Ph. Meyer.**

Generalbaptisten s. Bd II S. 386,19—387,34.

Generalvikar. Kober, Ueber den Ursprung und die rechtliche Stellung der General-Vikare in der Tüb. ThQS Jahrg. 1853, 35, 535; Jac. Sbrozzio, De vicario episcopi, Ven. 10 1592. 1607 und öfter; Pellegrino, praxis vicariorum, Rom. 1666, Ven. 1743; A. Hieron. Andreucci, de triplici vicario, generali, capitulari et foraneo in Hierarchia eccles. in var. partes suas distributa, Rom 1766, 1, 272; Helfert, Von den Rechten der Bischöfe, Prag 1832, 1, 368; Bouix, Tr. de iudiciis, Paris 1855, 1, 359; Etudes sur le vicaire général in Analecta jur. pontif., Rom 1858, p. 853; Traité sur le vicaire général a. a. O. 1867 15 p. 54 ff., Moy in Arch. für kath. KR 4, 402; Friedle a. a. O. 15, 337; Hinschius KR 2, 205; v. Scherer, Handbuch d. KR 1, 609; Friedberg, Lehrb. des KR 4. Aufl. 1895 S. 169.

Der Generalvikar (vicarius generalis, vicarius in spiritualibus generalis, auch vicarius principalis, officialis principalis) ist der Vertreter des Bischofs in der Ausübung der Leitungsgewalt, der jurisdictio. Derartige Vertreter sind seit dem 20 13. Jahrhundert von den Bischöfen bestellt worden und zwar im Zusammenhang mit ihren Bestrebungen, die Macht und die Selbstständigkeit der Archidiakonen (s. diesen A. Bd I S. 784,20) zu brechen.

Die Bestellung des Generalvikars hängt vom Belieben des Bischofs ab, jedoch kann er bei etwaiger Hinderung der eigenen ordnungsmäßigen Leitung der Diöcese vom Papst 25 dazu angehalten, eventuell ihm auch von der Congregatio episcoporum et regularium in Rom ein solcher Vertreter bestellt werden. Qualifiziert für die Stellung ist nur ein unverheirateter, ehelich geborener Kleriker (oder mindestens Tonsurierter), welcher volle 25 Jahre alt und wenn nicht Doktor oder Licentiat des kanonischen Rechts, doch mindestens ein rechtskundiger Mann ist. Eine schriftliche Bestellung ist nicht wesentlich, aber üblich. 30 Kraft seiner Ernennung hat der Generalvikar den Bischof für das ganze Gebiet der jurisdictio ordinaria, aber niemals in betreff der Weiherechte, zu vertreten, jedoch mit Ausnahme bestimmter wichtiger Verwaltungsakte, für welche es gesetzlich einer Spezial-Vollmacht bedarf, wie z. B. der Ausübung der Kriminal- und Disziplinarstrafgerichtsbarkeit, c. 2 (Bonif. VIII) in VI de off. vicarii I. 13, der Verleihung von Benefizien freier 35 bischöflicher Kollation, c. 3 eod., der Visitation der Diöcese (s. des Weiteren Hinschius a. a. O. S. 214 und v. Scherer a. a. O. 1, 611) oder solcher Befugnisse, welche der Bischof sich bei der Bestellung ausdrücklich vorbehielt. Da der Generalvikar seine Befugnisse kraft Auftrags, Mandates des Bischofs besitzt, so ist seine Jurisdiktion eine mandata und andererseits, weil sie ihrem Wesen und Umfange nach die jurisdictio ordinaria des 40 Bischofs ist, eine jurisdictio quasi ordinaria. Der Generalvikar repräsentiert den Bischof vollständig, und deshalb geht die Appellation von ihm nicht an den Bischof, sondern an den dem letzteren vorgesetzten Kirchenoberen. Ob sich der Bischof mehrere Generalvikare, namentlich auch unter territorialer Abgrenzung ihrer Bezirke — das ist wiederholt vorgekommen — ohne päpstliches Indult ernennen kann, ist streitig. Erledigt wird das Amt 45 des Generalvikars durch Tod und durch Verzicht desselben, durch Verlust der Jurisdiktion seitens des ihn ernennenden Bischofs, dadurch, daß der letztere willensunfähig, z. B. wahnsinnig wird, endlich durch Widerruf seitens des Bischofs. Rechtlich ist ein solcher für den Bischof stets frei, so daß auch eine völlig grundlose Entsetzung des Generalvikars rechtsgiltig ist und diesem seine Stellung entzieht, jedoch soll der Bischof von seinem Recht nur 50 beim Vorliegen eines triftigen Grundes Gebrauch machen, und gegen eine willkürliche Entfernung steht dem Generalvikar der Rekurs an die Congregatio episcoporum et regularium in Rom zu, welche nötigenfalls den Bischof anweist, den Generalvikar wieder anzustellen. Der Bischof hat dem Generalvikar, auch ohne daß dies besonders ausbedungen wird, ein jährliches festes Gehalt von mindestens 50 Golddukaten (d. h. 337 Mark) zu 55 gewähren, jedoch werden dafür mitunter aus staatlichen Dotationen, so in Altpreußen 2400 Mark, in Baiern und in einzelnen Diöcesen der oberrheinischen Kirchenprovinz wenigstens dann bestimmte Zuschüsse gewährt, wenn der Generalvikar aus den Domherren genommen wird. Der Generalvikar gehört zwar nicht zu den Prälaten, aber es gebührt

ihm in seiner Stellung der Vorrang vor den Dignitäten des Domkapitels und dem Domkapitel als solchem, als Kolleg, wogegen er, wenn er Domherr ist, deswegen im Kapitel selbst keinen Vorrang beanspruchen kann.

Ist der Generalvikar von einem Erzbischof ohne Beschränkung bestellt, so hat er auch für denselben die einzelnen erzbischöflichen Jurisdiktionsrechte auszuüben, sofern nicht gesetzlich besondere Vertreter des Erzbischofs dafür, wie z. B. für die Abhaltung der Provinzialsynode der älteste Suffraganbischof, bestimmt sind oder sofern es sich nicht um wichtige Angelegenheiten, namentlich solche, bei denen die Suffraganbischöfe persönlich interessiert sind, handelt.

Wenngleich der Generalvikar der allgemeine Vertreter des Bischofs ist, so können ihm doch gewisse Geschäfte entzogen werden. Dies ist vielfach mit Rücksicht auf den Umfang derselben und die Größe der Diöcesen, so auch in Deutschland, in betreff der streitigen, namentlich auch der Straf- und Disziplinarstrafgerichtsbarkeit geschehen und für die Ausübung dieser ein besonderer Vertreter vom Bischof, der gewöhnlich sog. Offizial, officialis principalis, bestellt worden. Dem Generalvikar und auch dem Offizial stehen gewöhnlich noch Räte zur Seite, und die betreffenden Behörden werden General-Vikariat bezw. Officialat (die letztere Behörde mitunter auch Konsistorium) genannt, während in Österreich mit Konsistorium die bischöfliche Verwaltungsbehörde bezeichnet wird, und das Wort: Ordinariat die zur Leitung der Diöcese bestimmte Behörde ohne Rücksicht auf die Geschäftsverteilung bedeutet, bald das Kollegium unter Vorsitz des Bischofs, welches alle Angelegenheiten, einschließlich der streitigen Rechtssachen erledigt, bald bloß die Verwaltungsbehörde mit Ausschluß eines etwaigen besonderen Gerichts. **Hinschius** †.

Genesis s. Pentateuch.

Genesis, die kleine oder das Buch der Jubiläen s. Pseudepigraphen des AT.

Genfer Katechismus s. Bd III S. 661, 27 und 666, 31.

Genfer Konsens s. Bd III S. 675, 14.

Gennadius I., Patriarch von Konstantinopel, gest. 471. — Litteratur: Gennadius Massil. de script. eccl.; Evagrius, Hist. Eccl. II, 11; Du Pin, Nouv. Bibl. IV, 233; Cave, Oudin und besonders Tillemont t. XVI; Pinii Sylloge in AA SS 25. Aug. V, 148 ff. MSG, LXXXV. M. J. *Γεδεών, Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konstantinopel, s. a. Bardenhewer, Patrologie 1894 S. 502.

Gennadius I. war um die Mitte des 5. Jahrhunderts Presbyter und Abt eines Klosters zu Konstantinopel, schrieb gegen Cyrills Anathematismen, wurde von Kaiser Leo dem Thracier nach dem Tode des Anatolius 458 auf den Patriarchenstuhl erhoben, erließ 459 im Auftrag einer Synode eine epistola encyclica, worin er die infolge der chalcedonensischen Beschlüsse entstandenen Spaltungen beizulegen, aber auch verschiedene kirchliche Mißbräuche zu beseitigen suchte (Mansi VII, 911 ff.); trat mit Leo von Rom in Korrespondenz wegen Beseitigung des monophysitischen Patriarchen Timotheus Aelurus von Alexandrien 460; war nach dem Zeugnis des Abendländers Gennadius v. M. de script. eccl. cp. 90 ein vir lingua nitidus et ingenio acer und so schriftgelehrt, daß er den Propheten Daniel kommentierte und viele Homilien verfaßte; auch von seinen Klerikern verlangte er Kenntnis der hl. Schrift, besonders der Psalmen. Er starb am 25. August 471; sein Nachfolger wurde Acacius (Bd I. S. 127). (**Wagenmann**) **Ph. Meyer.**

Gennadius II., Patriarch von Konstantinopel, gest. c. 1468. — Litteratur: Dukas, Histor. ed. Bonn S. 142. 148; Georgios Phrantzes, Histor. ed. Bonn S. 305—308; Leo Allatius, de Georgiis, abgedr. b. Fabricius Bibl. Gr. t. XI; E. Renaudot; abgedr. b. MSG B. 160 S. 249 ff. Dissertatio de Genn. Vita et script. 1709; Oudin III, 2481; Cave II. App. 170; Fabricius-Harles, Bibl. Graeca XI, 349; M. Crusius, Turcograecia I, 2; Gaß, G. u. Pletho, Berlin 1844, und Symbolik der griech. Kirche S. 34 ff.; Bähr in der Allgem. Encykl. Sect. I, 58, S. 197 ff.; Otto in ZhTh 1850 u. Wien 1864; Steitz in JdTh (über des G. Abendmahlslehre; *Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868, S. 12 ff.: *Δημητρακόπουλος*, Graecia Orthodoxa, Lipsiae 1872 S. 110 ff.; M. J. *Γεδεών, Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konstantinopel s. a. S. 471 ff.; A. Zahn, Anecdota Graeca theologica, Leipzig 1893; A. Lebedev, Die griechisch-östliche Kirche unter der osmanischen Herrschaft 1894 (russisch, mir unzugänglich). Byzantinische Zeitschrift, II, S. 609, III, S. 315, IV, S. 561 ff. (Dräseke), V, S. 151 (Reinach); *Τρύφων Εὐαγγελίδης, Γεννάδιος β΄ ὁ Σχολάριος*, (Athen 1896 (vgl. die Anzeige von Dräseke, Byz. Zeitschr. VI, S. 419). Krumbacher, ²Byz. Litteraturgeschichte S. 119 ff.

sowie die oben S. 45, 1 ff. angeführten Werke über das Florentiner Konzil und die Unionsversuche zwischen der römischen und griechischen Kirche.

Gennadius II., Patriarch von Konstantinopel 1454—1456, fruchtbarer philosophischer und theologischer Schriftsteller, — einer der letzten Repräsentanten byzantinischer Gelehrsamkeit und eine der letzten Säulen der griechischen Kirche in der Periode ihrer Unionsverhandlungen mit den Lateinern und ihrer Unterwerfung unter die Türkenherrschaft. — Von seinem Leben ist wenig sicheres bekannt. Als Laie hieß er Georgios Scholarios, wurde in Konstantinopel Anfang des 15. Jahrhunderts geboren und erhielt daselbst eine gründliche philosophische, theologische und juristische Bildung. Zu seinen Lehrern gehörte Marcus Eugenicus, der ihn selbst als seinen geistlichen Sohn bezeichnet. Wahrscheinlich war er selbst eine Zeit lang Lehrer der Philosophie (*διδάσκαλος* Syrop.), wurde aber später von Kaiser Johann VII., bei dem er als frommer, weiser und umsichtiger Mann (*ἀνὴρ ἁγιώτατος, σοφώτατος, εὐλαβέστατος*) in hoher Gunst stand, an den Hof gezogen und mit der Würde eines kaiserlichen Richters oder Rates bekleidet (*κριτὴς τῆς βασιλικῆς κρίσεως* Malaxus hist. patr. C.). Als dann 1438 Kaiser Johann und Patriarch Josef von Konstantinopel auf Einladung des Papstes Eugen IV. zu Ferrara, 1439 zu Florenz sich einfanden zu den Unionsverhandlungen zwischen der griechischen und lateinischen Kirche: so befand sich unter dem zahlreichen Gefolge des Kaisers auch Georgios Scholarios. Obwohl Laie und darum von den eigentlichen Verhandlungen ausgeschlossen, sprach er doch in drei der Synode überreichten Reden sehr entschieden für die Union (über die Heilsamkeit, die Schwierigkeiten, aber auch die Möglichkeit derselben), sowie in einer an seine griechischen Landsleute gerichteten Ansprache über die Dringlichkeit einer Hilfeleistung zur Rettung der bedrohten Reichshauptstadt (*παράκλησις ὑπὲρ εἰρήνης καὶ βοηθείας τῇ πατρίδι*) aus und suchte auch sonst mit Wort und Schrift für eine wahrhafte und dauernde, auf dem gemeinsamen Grunde der Schrift und Tradition herzustellende Vereinigung beider Kirchen zu wirken. Als aber nach der Rückkehr aus Italien die mühsam zustande gekommene Scheinunion beim griechischen Volk und Klerus den größten Widerstand fand: sagte auch Georgius sich von derselben wieder los, schloß aufs engste an den Hauptgegner der Unionisten und Lateiner, seinen alten Freund und geistlichen Vater Marcus Eugenicus, Metropoliten von Ephesus, sich an (s. dessen merkwürdigen Brief bei MSG t. 160, S. 1091) und gelobte diesem noch an dessen Sterbebette 1447 unversöhnliche Feindschaft wider die römische Kirche und treue Verteidigung der griechischen Kirche und ihres Lehrbegriffs (s. Verba Marci morientis und resp. G. Scholarii MSG S. 529 ff.). Von jetzt an gilt G. als das eigentliche Haupt der antiunionistischen Partei in Konstantinopel und trat in einer Reihe von Streitschriften wider die Lateiner und Unionsfreunde (die *λατεινόφρονας*) auf. Ebendaher haben Leo Allatius und andere (Allat. de perpetua cons. eccl. occ. et orient. III, 5, 6; de Georgiis eorumque Scriptis etc.; Caryophyllus, Kimmel &c.) die Identität des früheren Unionsfreundes mit dem späteren Unionsfeind und Patriarchen bezweifeln und lieber zwei Georgios Sch. und zwei Gennadius annehmen oder das Problem auf andere Weise lösen wollen — Hypothesen, die schon von E. Renaudot gründlich widerlegt sind (vgl. auch Fabric., Gaß, Bähr, Steitz, Hefele, Frommann, Dräseke). Seine Feindschaft wider die Union scheint aber auch in sein Verhältnis zum byzantinischen Hof, zu Kaiser Johann und mehr noch zu dessen Bruder und Nachfolger Konstantin (1448—53) eine Störung gebracht zu haben; daher zog G. sich jetzt, einem alten Wunsche folgend, in das Kloster des Pantokrator zurück, wurde Mönch und vertauschte wahrscheinlich bei diesem Anlaß seinen weltlichen Namen Georgios Scholarios mit dem Mönchsnamen Gennadios. Als dann nach der Einnahme Konstantinopels, in welcher G. und seine Parteigenossen ein Gottesgericht für die Verleugnung des orthodoxen Glaubens erblickten, der Sultan Muhammed II. auf Wiederbesetzung des erledigten Patriarchenstuhles drang: fiel die einstimmige Wahl der zu diesem Zweck in Konstantinopel versammelten Synode auf Gennadius, obwohl dieser noch nicht einmal die klerikalen Weihen besaß und die ihm aufgedrungene Würde aufs entschiedenste abzulehnen suchte. Er wurde Frühjahr 1454 vom Metropoliten von Heraklea geweiht und erhielt aus der Hand des türkischen Sultans den Hirtenstab und die feierliche Belehnung ganz so, wie seine Vorgänger aus der des christlichen Kaisers. Da die Sophienkirche wie das alte *πατριαρχεῖον* von den Türken besetzt waren, so nahm G. seinen Sitz zuerst in dem halbzerstörten Kloster und der Kirche der hl. Apostel; später, als es auch hier nicht mehr geheuer war, in dem Kloster der allerseligsten Jungfrau (*τῆς παμμακαρίστου θεοτόκου*), wo er auch bald darauf einen Besuch des Sultans in der Sakristei der Kirche empfing. Dieser ließ sich mit ihm in ein Glaubensgespräch ein und auf Wunsch desselben verfaßte G. eine schrift-

liche Darstellung der wichtigsten christlichen Glaubenswahrheiten in zwölf Kapiteln, die er im griechischen Text und einer türkischen Uebersetzung dem Sultan überreichte, und die angeblich dazu beitrug, diesen gegen seine christlichen Unterthanen günstiger zu stimmen. Dennoch sah sich G. nach wenigen Jahren (nach Gedeon und Euangelides, dem auch Dräseke zustimmt, im Jahr 1456) durch die unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich seiner Amtsführung entgegenstellten, genötigt, die Patriarchenwürde niederzulegen und sich aufs neue in den Mönchsstand zurückzuziehen. Er rechtfertigte seinen Schritt durch ein Schreiben an die ganze Christenheit, begab sich in ein Kloster Johannis des Täufers bei Serrä in Macedonien und lebte hier, wie es scheint, noch mehrere Jahre, mit frommen Werken und schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Das Jahr seines Todes ist wahrscheinlich 1468.

Gennadius war ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller: die Gesamtzahl seiner Schriften wird von Fabricius und Harles auf nahezu 100, von Euangelides auf 121 berechnet. Eine vollständige Aufzählung oder auch nur eine geordnete Übersicht über dieselben ist unmöglich, da das meiste nur handschriftlich vorhanden oder nur teilweise gedruckt, überdies bei manchen die Authentie oder Integrität zweifelhaft ist. Dem Inhalt nach zerfallen die uns bekannten Schriften in philosophische (teils Erläuterungsschriften zu Aristoteles, Porphyrius u. a., teils Uebersetzungen aus dem Lateinischen, z. B. der Logik des Petrus Hispanus, einer Schrift des Thomas Aq., des Gilbert Porret. 2c., teils Streitschriften zur Verteidigung des orthodoxen Aristotelismus wider den damals durch Gemistus Pletho u. a. neu aufgekommenen ästhetisierenden und ethnisierenden Neuplatonismus (s. hierüber besonders Gaß l. l. und die Geschichte der Philosophie, z. B. Ueberweg III, § 3), — und theologisch-kirchliche, die teils auf die Union resp. deren Bekämpfung sich beziehen, teils der Darstellung der christlichen Lehre und der Verteidigung des Christentums gegen Moslemin, Juden und paganisierende Philosophen dienen; dazu kommen zahlreiche Homilien, Hymnen und besonders Briefe verschiedenen Inhaltes. Der Abfassungszeit nach kann man unterscheiden: A. Schriften aus der ersten Periode seiner unionsfreundlichen Zeit 1438 ff.: dahin gehören Briefe an befreundete Gelehrte, Staats- und Kirchenmänner, meist ungedruckt in Pariser, italien. u. a. Handschriften; dann die vier zur Förderung des Florentiner Unionswerks bestimmten Aufsätze, drei *λόγοι* und *παράκλησις*, geschrieben unter dem Namen Georgios Scholarios und gedruckt in den verschiedenen Konziliensammlungen teils im griechischen Original, teils in lateinischer Uebersetzung z. B. bei Binius t. IV, 616; Labbe t. XIII; Harduin t. IX; MSG S. 386 ff. Zweifelhaft ist die Echtheit einer **Apologia pro quinque capitibus Concilii Florentini**, herausgegeben zuerst 1577 zu Rom, dann 1628 von Caryophyllus, Rom 1628, 4°, später mehrfach, MSG t. 159 als Werk des Josef von Methone; sicher unecht endlich eine unter seinem Namen handschriflich vorhandene **Historia synodi Florentinae**, die vielmehr identisch ist mit der Geschichte des florentinischen Konzils von Syropulos. Dagegen würde noch in diese Zeit gehören eine dem Georgios Scholarios zugeschriebene Deutung der Grabschrift Konstantins, gedruckt MSG S. 767. — B. In die zweite Periode der schriftstellerischen Thätigkeit des G., die Zeit seiner bald nach der Florentiner Synode eingetretenen Sinnesänderung, aber vor sein Patriarchat, fallen verschiedene Streitschriften wider die Lateiner, z. B. zwei Bücher über das Fegfeuer nebst einem Brief über denselben Gegenstand, zwei Bücher über den Ausgang des hl. Geistes, das eine geschrieben aus Anlaß einer im kaiserlichen Palast gehaltenen Disputation unter Kaiser Johann, also vor 1448, ed. Simonides, London 1859 (vgl. Byz. Zeitschr. VI, S. 561), das zweite mit einer Dedikation an den Kaiser Johannes Komnenus von Trapezunt (MSG S. 665), ferner über den Zusatz zum Symbol (ebend. 713), über das Sabbathfasten 2c.; dann verschiedene Reden und Homilien, die er meist noch als Laie verfaßt und im kaiserlichen Palast, vor den Kaisern Johann oder Konstantin, vorgetragen haben soll: so eine Rede auf das Fest der Verklärung Christi, der Opferung Mariä, Gedächtnisrede auf Marcus Eug. 1447, auf die Mutter des Kaisers Konstantin, gegen Simonie und Unglaube, dann zwei Reden über das hl. Abendmahl (*ὁμιλίαι περὶ τοῦ μυστηριώδους σώματος τοῦ* K. I. X. ed. Renaudot, Paris 1709, 4°). In dieselbe Zeit gehören aber auch mehrere der oben erwähnten philosophischen Schriften, besonders die zur Verteidigung des Aristotelismus gegen die Angriffe des Platonikers Gemistus Pletho dienenden *ἀντιλήψεις ὑπὲρ Ἀριστοτέλους*, **argumenta pro Aristotele** (mit Dedikation an Marcus Eug., also vor 1147 geschrieben), s. MSG S. 743 ff., nur teilweise herausgegeben von dem Griechen Minas Minoides, Paris 1858. C. In die dritte Periode, die Zeit seines Patriarchats 1454—56, gehört jedenfalls die bekannteste Schrift des G., das im Auftrag des Sultans verfaßte Glaubensbekenntnis *Ἔκθεσις τῆς πίστεως τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν*, oder: *Ὁμιλία* (al.: *ὁμολογία* oder *—ησις*)

περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀληθοῦς πίστεως τῶν χριστιανῶν κτλ., professio s. confessio fidei, — eine kurze, klare, objektiv gehaltene Darstellung der Hauptpunkte des christlichen Glaubens in 20 (ursprünglich 12) Kapiteln, ins Türkische übersetzt von Achmad, Richter von Beröa; herausgegeben griechisch und lateinisch von dem Wiener Humanisten und Juristen Alexander Brassicanus, Wien 1530, dann von David Chyträus, Frankfurt 1582; endlich nach einer andern, aus dem Orient erhaltenen Abschrift griechisch, lateinisch und türkisch von Martin Crusius in seiner Turcograecia, Basel 1584; Fol.; Abdruck bei Gaß; MSG S. 333 ff.; bei Otto, Des Patriarchen G. Confession, Wien 1864, 8°. Eine weitere Ausführung einzelner Punkte des Glaubensbekenntnisses in dialogischer Form giebt eine zweite, dem G. zugeschriebene Schrift in Form eines Gesprächs zwischen einem fragenden Türken und einem antwortenden Christen, sie wird bald als Confessio prior, bald als *διάλεξις*, Dialogus, bald mit dem besonderen Titel: de via salutis humanae, *περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων* bezeichnet; nach den einen (z. B. Kimmel, Libri Symbolici eccles. orient., Jena 1843), wäre diese *διάλεξις* zuerst abgefaßt, die confessio ein Auszug daraus; nach den andern ist vielmehr die confessio die frühere und ursprünglichere Schrift, der Dialog eine später verfaßte weitere Ausführung; nach einer dritten Ansicht (von Lambecius, Wien 1750; Harles bei Fabricius S. 377; Otto, Patr. Gennadius und der Dialog über die Hauptstücke des christlichen Glaubens in ZhTh 1850, S. 390 ff. und 1864, S. 111) wäre der Dialog überhaupt nicht von Gennadius. Herausgegeben sind beide Schriften zusammen, die confessio und der Dialog de via salutis, zuerst von Brassican, Wien 1539, dann von Fuchte, Helmstädt 1611, 4°, von Daum, Zwickau 1677, 12°; einen neuen mehrfach berichtigten Text beider Schriften gaben teils nach Daum, teils nach Handschriften Otto und Gaß, ihm folgt im wesentlichen MSG S. 315 ff. — D. Eine vierte Periode der litterarischen Thätigkeit des G. bildet endlich die Zeit nach Niederlegung des Patriarchats 1456 ff. In diese Zeit dürften von den uns bekannten Schriften gehören: 1. Die Zuschrift an alle Gläubigen zur Rechtfertigung seiner Amtsabgabe; 2. ein Gespräch mit zwei Türken über die Gottheit Christi; 3. eine Schrift über die Anbetung Gottes; 4. ein Dialog zwischen einem Christen und Juden ed. Jahn a. a. O.; 5. eine Sammlung messianischer Weissagungen des ATs, ed. Jahn a. a. O.; 6. verschiedene Reden und Homilien, z. B. eine auf die Geburt Christi &c.; 7. die Schrift contra Automatistas et Hellenistas oder *περὶ ἑνὸς ἐν τριάδι θεοῦ ἡμῶν κατὰ ἀθέων καὶ πολυθέων*, gegen heidnischen Polytheismus und Naturalismus, insbesondere gegen die Lehre, daß die Welt von selbst durch Zufall entstanden sei (herausgegeben nach einer Pariser Handschrift von Gaß II, 31, MSG S. 567); sowie endlich 8. fünf Abhandlungen über Vorsehung und Vorherbestimmung, *περὶ θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ*, Darlegung der christlichen Lehre von der Vorsehung, mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis derselben zur menschlichen Freiheit. Von den fünf Büchern, woraus diese Schrift besteht, ist das erste 1825 von Thorlacius herausgegeben (Havniae 1825), abgedruckt bei Gaß S. 117, MSG; das zweite, einem Mönch Josef von Thessalonich gewidmet, ist zuerst herausgegeben 1594 von D. Höschel zu Augsburg, latein. von Morel, Paris 1618, das dritte, vierte, fünfte aus einem Pariser Kodex MSG S. 1126 ff.; ebendaselbst S. 1158 eine Abhandlung über die Menschheit Christi, erstmals herausgegeben aus einem Codex Graec., Paris.

(**Wagenmann** †) **Ph. Meyer.**

Gennadius von Massilia, um 492. — Ausgaben: 1. de viris illustribus: (J. Andreas), Rom 1468 (zusammen, wie später meist, mit des Hieronymus gleichnamiger Schrift); J. A. Fabricius, Bibliotheca ecclesiastica, Hamb. 1718, 2. Abt., 1—43 (abgedruckt MSL 58, 1059—1120; W. Herding, Lips. 1879; C. A. Bernoulli, Freib. und Leipz. 1895 (Sammlung kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften, hrsgeg. von G. Krüger, 11. Heft); E. C. Richardson in TU 14, 1, 1895; Br. Czapla (s. u.). Eine hoffentlich abschließende Ausgabe von J. Huemer wird im CSEL erscheinen. 2. de eccles. dogmatibus: Hauptausgabe G. Elmenhorst, Hamb. 1614 (abgedruckt MSL 58, 979—1054); Fr. Oehler, Corpus haereseologicum 1, Berol. 1856, 333—355 (mit d. Noten v. Elm. 356—400). — Litteratur: G. F. Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus u. Pelagianismus 2, Hamburg 1833, 350—356; J. F. C. Bähr in Ersch und Gruber, Allgem. Encykl. Sect. 1 Bd 38, 133 ff. (Christliche Dichter und Geschichtsschreiber[2], Karlsruhe 1872, 123; E. Jungmann, Quaestiones Gennadianae, Gymnas.-Progr., Leipz. 1880/81; C. P. Caspari, Kirchenhistor. Anecdota 1, Christ. 1883, XIX—XXIII, 301—304); Br. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker (Kirchengesch. Studien, hrsgeg. v. Knöpfler u. a. 4. Bd 1. H.) Münster i/W. 1898; F. Diekamp, Wann hat G. seinen Schriftstellerkatalog verfaßt? RQS 12, 1898, 411—420. Dazu die Patrologien (Bardenhewer 8 f., 566 f.) und Litteraturgeschichten (Teuffel-Schwabe, § 469, 12; Ebert 447 ff.).

Dem von späterer Hand (ob vom Schreiber des Cod. Veron.?) dem Schriftchen de viris illustribus hinzugefügten Kapitel (Richardson 101, gewöhnlich als 99 [100] bezeichnet) entnimmt man, daß Gennadius Presbyter zu Marseille und ein Zeitgenosse des Papstes Gelasius (492—496) war. Von seinen Lebensverhältnissen ist weiter nichts be-
5 kannt. Nach unserer Quelle verfaßte er 8 Bücher adversum omnes haereses, 5 gegen Nestorius, 10 gegen Eutyches, 3 gegen Pelagius, tractatus de millennio et de apocalypsi beati Johannis, die Schrift de viris illustribus und eine (dem Gelasius übersandte) epistula de fide. Nach eigener Angabe übersetzte er Schriften des Evagrius Ponticus (vir. ill. 11) und des Timotheus Aelurus (73 R. [72]) ins Lateinische. Die
10 Schrift adv. omnes haereses kann mit dem catalogus haereticorum identisch sein, dessen G. als einer von ihm projektierten Schrift (c. 36 [35] und 54 [53]) gedenkt. Die epistola de fide wollten Wiggers und Wagenmann (2. Aufl. dieser Encyklopädie) auf Grund handschriftlichen Zeugnisses und älterer Überlieferung mit der unter des G. Namen erhaltenen, aber in jenem Kapitel nicht erwähnten Schrift de ecclesiasticis dogmati-
15 bus identifizieren. Doch hat Caspari darauf aufmerksam gemacht, daß diese Abhandlung weder Briefform hat noch den Charakter eines persönlichen Bekenntnisses trägt, und seinerseits die von Bardenhewer und Czapla gebilligte Hypothese aufgestellt, daß de eccl. dogm. den positiven Schluß der antihäretischen Schrift des G. gebildet haben möge. Daß eccl. dogm., ein Abriß der katholischen Glaubenslehre mit starker polemischer Tendenz, wirklich
20 von G. herrührt, scheint die auch in dieser Abhandlung (vgl. das unten über vir. ill. Gesagte) hervortretende Neigung zum Semipelagianismus zu bestätigen (vgl. die Verteidigung des Creatianismus, die Lehre von der Materialität der Seele nach dem Vorgange von Cassian und Faustus, die versteckte Bekämpfung oder doch stillschweigende Umgehung der Erbsündenlehre, die Betonung der menschlichen Wahlfreiheit, die Fassung der Gnade
25 als eines adjutorium, die Leugnung der Prädestination als einer sklavischen Notwendigkeit (s. Wiggers 353 ff.). Ein von Jungmann und Caspari herausgegebenes angeblich von G. herrührendes Glaubensbekenntnis ist von einem fränkischen Theologen in den letzten Dezennien des 8. Jahrhunderts verfaßt worden. Von besonderer Bedeutung ist das in zahlreichen Handschriften enthaltene Werk de viris illustribus, eine Fortsetzung des gleich-
30 namigen Buches des Hieronymus. Die Abfassungszeit ist unsicher: aus der Angabe des 92. (R., Cz. 90., sonst 91.) Kapitels, daß der Schriftsteller Theodul ante triennium regnante Zenone gestorben sei, hat Czapla die Abfassung zwischen 491 und 494 erschließen wollen. Doch scheinen andere Angaben sich nur bei Annahme einer erheblich früheren Abfassungszeit zu erklären, und die Vermutung, daß die uns vorliegende Textgestalt
35 eine zwei- bezw. dreimalige Redaktion voraussetzt (Diekamp), ist ansprechend. Die Kapitel 30, 87, 93, 95—101 sind unecht (Richardson). Der Text ist erst durch Richardsons Ausgabe, die aber immer noch nicht abschließend zu sein scheint, auf feste Füße gestellt worden. Das Werk ist für die darin behandelten 91 (93) Autoren, die chronologisch, doch nicht ohne Verstöße, geordnet sind (Czapla 205 ff.), zum Teil unsere einzige, immer eine wert-
40 volle Quelle, weniger unter dem biographischen als dem litterargeschichtlichen Gesichtspunkt (Cz. 210 ff.), und trotzdem es ungleichmäßig gearbeitet ist und der Vorwurf der Nachlässigkeit und Kritiklosigkeit an vielen Stellen nicht ohne Grund erhoben werden kann, doch viel solider und kenntnisreicher als die Arbeit des Hieronymus in ihren selbstständigen Partien (s. Czaplas sorgfältige Analyse und Nachprüfung). G. war mit der griechischen Sprache
45 vertraut (ob auch mit der syrischen, ist recht zweifelhaft, s. Czapla 180 f.) und sehr belesen in morgen- und abendländischer, kirchlicher und häretischer Litteratur, ein fleißiger Sammler und urteilsfähiger Kritiker. Die Parteilichkeit des Semipelagianers (s. o.) zeigt sich nicht sowohl in den Lobsprüchen, die er den Schriften eines Cassian, Faustus und Fastidius zu teil werden läßt — sie überschreiten erlaubte Grenzen nicht — als in der nachlässigen
50 und unvollständigen, zudem die Gegner herabsetzenden Weise, in der er Augustin, den Vielschreiber (ep. 39 [38]: scripsit quanta nec inveniri possunt, quis enim glorietur omnia se illius habere, aut quis tanto studio legat, quanto ille scripsit?) und Prosper, auch die Päpste behandelt. Pelagius selbst (43 [42]) ist ihm, obwohl er seine Bücher de fide trinitatis und eclogae studiosis necessaria bezeichnet, ein haeresi-
55 archa; auch in dem übrigens günstig und gerecht beurteilten Julian von Eclanum sieht er den Häretiker. **G. Krüger.**

Genovefa. 1. Genovefa, die Heilige, Patronin der Stadt Paris. — **Vita (antiquissima)** s. Genovefae virginis Parisiorum auctore anonymo (aus einem cod. **Paris. lat.** nr. 17625, zuerst herausgeg. von C. Narbey, Quel est le **texte authentique** de

la Vie de s. Geneviève², Paris 1884). Daneben noch zwei andere Viten, gleichfalls von anonymen Verfassern (beide aufgenommen in AS 3. Jan., p. 138—147), sowie eine vierte, zuerst durch Charles Kohler aus einer Hds. der Pariser Bibliothèque de S. Geneviève veröffentlicht (in s. Étude critique sur le texte de la Vie latine de s. G. de Paris etc., Paris 1881); — vgl. den Ueberblick über die Hdss. und Ausgg. dieser vier Viten bei Potthast², II, 1331. Beste krit. Ausgabe der ältesten, angeblich ca. 520 geschriebenen Vita jetzt: Bruno Krusch in MG., Scriptores rer. Meroving. t. III (1896) p. 204—238. Schon einige Jahre vorher hatte Krusch das Leben der Heiligen auch in dieser ältesten Gestalt für reine Erdichtung erklärt („Die Fälschung der V. Genov." in NA XVIII, 1893, S. 11—50, und: „Das Alter der V.G.", ebd. XIX, 1894, S. 444—459). Wegen des von Duchesne, Kurth u. a. hiergegen erhobenen Widerspruchs s. unten. — Die monographische Litteratur — historisch größtenteils wertlos, aber in archäol. und kunstgeschichtl. Hinsicht z. Teil interessant — verzeichnen Ulysse Chevalier im Répert. des sources hist. du Moyen Age, p. 828 und Potthast² a. a. O. Vgl. außerdem Delaumoine, Sainte Geneviève de Nanterre, Paris 1882; C. Schrödl im KKL VI, 295—297; Bennett in DchrB II, 632—639.

Einer „seligen" Genovefa gedenkt schon Gregor von Tours als zu den in Paris verehrten Heiligen gehörig, nämlich als beigesetzt in derselben Basilika der Apostel Petrus und Paulus, welche Chlodovech I. und seine Gemahlin Chrotechilde hatten bauen lassen und wo deren Leichname ruhten (Hist. Franc. IV, 1). Aber Näheres über deren Leben teilt derselbe weder hier noch bei einer anderen Erwähnung (De glor. conf. c. 89) mit. Die in mehreren Redaktionen erhaltene lateinische Vita der Heiligen (deren Urform angeblich schon vom Jahre 520 datiert) läßt dieselbe etwa im Jahre 422 zu Nanterre (Urbs Nemetorum) bei Paris geboren sein, bezeichnet als ihre Eltern die christlichen Landleute Severus und Gerontia, und berichtet schon von dem heranwachsenden Kinde merkwürdige Proben einer ungewöhnlichen Heiligkeit, verbunden mit prophetischer Sehergabe und mit Wunderkraft. Bischof Germanus von Auxerre, als er (angeblich 429) auf einer Reise nach Britannien (zur Bekämpfung des Pelagianismus) durch Nanterre kam, soll der damals Siebenjährigen ihre einstige Größe geweissagt und sie zugleich zur Magd des Herrn geweiht haben, infolge wovon sie dann ihre ganze Sehnsucht auf den jungfräulichen Stand richtete. Unter den von ihr schon im Kindesalter bewirkten Heilwundern ist das berühmteste die Wiederherstellung des erblindeten Gesichts ihrer Mutter durch Wasser aus einem Brunnen zu Nanterre, das sie mittels des Kreuzeszeichens geweiht hatte. Nach dem Tode ihrer Eltern begab sich die etwa Fünfzehnjährige nach Paris, nahm hier, zusammen mit zwei Gefährtinnen den Schleier gottgeweihter Jungfrauen, und setzte ihr gebetseifriges und liebeskräftiges Wirken fort. Zeitweilig bitter gekränkt durch boshafte Verleumder, die sie als unlautere Schwärmerin und Heuchlerin schmähten, soll sie aufs Neue durch Germanus von Auxerre in Schutz genommen und durch Übersendung frommer Gaben (Eulogien) geehrt worden sein. Während der großen Hunnen-Invasion im Jahre 451 soll sie den baldigen Untergang des wilden Feindesheeres tröstend vorhergesagt und die in Paris und den Nachbarstädten (Laon, Meaux, Troyes ꝛc.) ausgebrochene Hungersnot durch wunderbar bewirkte reiche Brotspenden beseitigt haben, u. s. f. Später soll sie über den Gräbern des bei Paris als Märtyrer gestorbenen h. Dionysius und seiner Gefährten eine Kirche — die Vorgängerin der nachmals durch Dagobert I. errichteten Abtei Saint Denis — erbaut haben. Ihren Tod läßt die Legende am 3. Januar 512 (wenige Wochen nach Chlodovechs Ableben) erfolgen. Jene Peter-Paulskirche, worin ihre sterblichen Überreste beigesetzt wurden (s. o.), wurde später nach ihr benannt, da die (seit Dagobert I. in einem kostbaren, angeblich vom hl. Eligius verfertigten Schrein geborgenen) Reliquien der Heiligen durch ihr Wunderwirken wachsenden Ruhm erlangten. Vor der Verwüstung von Paris durch die Normannen, der auch die Genovefa-Basilika nicht entging (857), sollen die Reliquien nach Athis geflüchtet, später aber nach Paris zurückgebracht worden sein. Einen stattlichen Neubau erfuhr die Kirche S. Geneviève unter Abt Stephan von Tournay (1177—1180). Aus dem folgenden Jahrhundert rührte der von Gold und Edelsteinen strotzende Reliquienkasten (getragen von vier riesengroßen weiblichen Gestalten) her, welcher noch in neuerer Zeit als ein Wunder kirchlicher Kunst angestaunt und öfters durch pompöse Prozessionen verherrlicht wurde, bis die Revolution ihn (1793) vernichtete. — Daß das in jenen Viten über den Lebensgang der Heiligen Berichtete wenigstens seinem Kern nach geschichtlich sei, ist bis in die neueste Zeit meist angenommen worden. Das auf gänzliche Ungeschichtlichkeit lautende Urteil Kruschs (s. o.) stützt sich hauptsächlich darauf, daß in jener angeblich ältesten Vita (A nach Kr.s Bezeichnung) bereits die erst dem 8. Jahrhundert entstammende Passio Dyonisii citiert wird, woraus sich etwa das Jahr 800 als Entstehungszeit der Vita ergebe. Der von L. Duchesne (Étude sur la vie de s. Geneviève, in den

Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions etc. 1893, 7. April) hiergegen erhobene Einwand, jenes Citat könne durch spätere Interpolation in den Text gekommen sein, erweist doch höchstens die Möglichkeit eines schon älteren Ursprungs der Vita (ähnlich auch die Anal. Boll. XIV [1894], p. 334 f.). Auch von Kurth, welcher (DZG 1897, Monatsbl. II, 219 ff.) die von Krusch gegen den Verfasser der Vita (durch Ausdrücke wie „homo mendax", „histrio" ꝛc.) bethätigte Härte tadelt, wird nichts eigentlich Entkräftendes gegen seine Kritik beigebracht. Von unerheblichem Belang ist das von Abbé Narbey (Supplément aux Acta Sanctorum pour les Vies des Saints de l'époque Mérovingienne, t. I, p. 175—176, Paris 1899) gegenüber Kruschs Kritik Vorgebrachte.

2. Genovefa, Pfalzgräfin von Brabant. — Matthias Emych, O. Carm., Vita s. Genovefae, 1472; René de Cerisiers, S.J., L'innocence reconnue, ou Vie de S. Geneviève de Brabant, Paris 1647; De historie van Genoveva, huisvrouwe van Siegfried, Graaf van Trier, Rotterdam o. J. (16. Jahrhundert); „Eine schöne Historie von der heiligen Pfalzgräfin Genovefa", Köln, bei Chr. Everaerts, o. J. (16. oder 17. Jahrh.); Kupp, Legenda, qualiter capella in Frauwenkyrg est constructa miraculose (o. J.; 18. Jahrh.); Sauerborn, Geschichte der Pfalzgräfin Genovefa, Regensburg 1856; J. Zacher, Die Historie von der Pfalzgräfin Genovefa, Königsberg i. Pr., 1860 (auch desselben A. „Genov." in Ersch und Grubers Enc., Bd 58, S. 219—223); B. Seuffert, Die Legende v. d. Pfalzgräfin Genovefa, Würzburg 1877; Bruno Golz, Pfalzgräfin Genovefa in der deutschen Dichtung Lpzg. 1897; Franz Görres, Kritische Erörterungen über die Entstehungsgeschichte d. Genov.-Sage, in Picks Monatsschr. f. rhein.-westfäl. Geschichts- und Altertumskunde II, S. 531—582; A. Kessel, „Genovefa" im KKL² VI, 297 ff.

Während die Annahme einer Geschichtlichkeit der Pariser Stadt- und Volksheiligen wenigstens an Gregor von Tours einen Gewährsmann besitzt, erscheint die Heldin des bekannten deutschen Volksbuchs (in den Sammlungen von Karl Simrock, Gustav Schwab ꝛc.) als das Produkt einer spätmittelalterlichen Sage, deren Verbreitung zuerst hauptsächlich durch karmelitische, später auch durch jesuitische u. a. Schriftsteller betrieben wurde. Genovefa, die tugendsame Gemahlin des rheinischen Pfalzgrafen Siegfried (angeblich im 8. Jahrhundert) wird nach dieser Sage während Abwesenheit ihres Eheherrn durch den Heermeister Golo vergeblich zur Untreue zu verführen gesucht, soll dann samt ihrem neugeborenen Söhnlein durch einen Diener ertränkt werden, wird aber durch diesen nur in eine abgelegene Waldeinsamkeit gebracht, hierselbst durch göttlichen Schutz wunderbar erhalten und zuletzt gelegentlich einer Jagd von ihrem Gemahl wieder entdeckt und als schuldlos erfunden. Die in einfacherer Gestalt zuerst in jener Emychschen Vita überlieferte, dann durch den Jesuiten de Cerisiers romantischer ausgeschmückte (von demselben auch dramatisch, in der Tragödie „Geneviève" [Paris 1669 u. ö.] bearbeitete) Legende lehnt sich ursprünglich an die Kapelle Fraukirchen bei Maria-Laach an, als deren Gründer der Pfalzgraf und Kreuzfahrer (Gefährte Gottfrieds von Bouillon beim ersten Kreuzzuge) Siegfried, der zweite Stifter des genannten Benediktinerklosters († 1113), betrachtet wird. Aus der in Brabant begüterten Gemahlin dieses Grafen, einer geb. Gräfin von Nordheim (die übrigens Gertrude hieß), scheint die Sage eine fromme Dulderin „Genovefa" gemacht, und dieses brabantische Seitenstück zur Heiligen von Paris auch der Zeit nach möglichst in deren Nähe, also ins Zeitalter Karl Martells und des angeblichen Trierer Bischofs Hidulf hinaufgerückt zu haben. Zur Kritik der verschiednen, entweder für die ganze Legende, oder wenigstens für einen Kern derselben eintretenden Rettungsversuche — von ersterer Art besonders Kupp und Sauerborn [s. o.], von letzterer der des Jesuiten Brower, welcher dem mythischen Bischof Hidulf den historischen Erzbischof Hillin von Trier 1152—69 substituieren und so die Genesis der Sage ins 12. Jahrhundert herabrücken wollte — s. bes. Görres, a. a. O. Schon Baronius und die AS (t. I April p. 37) haben die Geschichtlichkeit einer Brabanter Heiligen dieses Namens einfach in Abrede gestellt. Gegen Zachers Versuch einer mythologischen Erklärung der Sage (Pfalzgraf Siegfried bedeute Odin, der schlimme Golo sei = Ullr ꝛc.) s. bes. Seuffert a. a. O. **Zöckler.**

Genovefaner (Orden). 1. Genovefaner, Kanoniker der hl. Genovefa, auch Kanoniker der gallikanischen Kongregation. — La vie du R. Père Charles Faure, Réformateur des Chanoines reguliers de la Congrégation de France, Paris 1698 4°; Constitutiones Canonicorum regularium Congregationis Gallicanae, ebd. 1676; Helyot, Klosterorden ꝛc. II, 448—462; Heimbucher, Orden und Kongreg. I, 413 f.

Diese durch gelehrtes Streben und tüchtige Leistungen auf einigen Gebieten der Wissenschaft ausgezeichnete Genossenschaft soll schon im Jahre 1058 durch Versetzung von Chorherren von St. Viktor an die Kirche S. Geneviève gestiftet worden sein und bereits

den Sentenzenmeister Petrus Lombardus zu ihren ersten Mitgliedern gezählt haben. Zu dauerndem Ruhm und Einfluß erhob sie erst ihr Reformator und zweiter Stifter Charles Faure (vorher Mitglied der Abtei St. Vincent zu Senlis) seit 1614. Kardinal Rochefoucault berief denselben, der zuvor schon das Stift Senlis mit bedeutendem Erfolg reformiert hatte, zusammen mit 12 der dortigen Kanoniker in die nach der Schutzheiligen von Paris benannte Abtei, um auch hier die Reformation vorzunehmen. Schon um die Zeit des Todes Faures (1644) stand der durch Gewinnung von noch 15 anderen Klöstern zu ziemlicher Ausdehnung gelangte Genovefaner-Orden in solchem Ansehen, daß der Kanzler der Sorbonne ihm stets angehörte. Seine Religiosen hatten sich mit dem Unterrichte zu beschäftigen, der Jugend Gottesdienst zu halten, die Angelegenheiten in den Hospitälern zu besorgen, abends 8 Uhr die Kirche zu besuchen und an jedem Feiertage zu fasten, doch mit der Beschränkung, daß das Fasten unterbleiben dürfe, wofern ein Kirchenfest auf den Donnerstag oder Sonnabend falle. Während ihrer höchsten Blütezeit (in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts) gehörten zu der seit 1646 durch Vereinigung mit der älteren Kongregation von Vallis scholarium verstärkten Kongregation 77 Abteien und 28 Priorate. Die Revolution führte den Untergang des Instituts herbei, nachdem einige nicht unberühmte Gelehrte aus ihr hervorgegangen waren, u. a. der verdiente Astronom und Historiker der Astronomie Pingré in Rouen, später in Paris († 1796). Die noch vorhandene Bibliothek der Genovefaner (Bibliothèque de S. Geneviève), seit 1790 französisches Nationaleigentum, seit 1850 aus der alten Abtei in ein neues Gebäude übergeführt, besitzt über 7000 Manuskripte.

2. Genovefanerinnen (Miramionen, Töchter der heil. Familie). — Constitutions de la communauté des Filles de s. Geneviève, Paris 1683; M. l'abbé de Choisi, Vie de Madame de Miramion, Paris 1706; Helyot VIII, 222 ff.; Fehr, Allg. Gesch. der Mönchsorden II, 346–348; Heimbucher, II, 438 f.

Diese Kongregation zur Armenpflege und zu katholischer Mädchenerziehung wurde 1636 durch Franziska de Blosset († 1642), eine der eifrigsten Mitarbeiterinnen des Vincenz von Paul, gestiftet und dem Schutze der Heiligen von Nanterre unterstellt. Ihre Statuten wurden einige Zeit nach dem Tode der Stifterin vom Erzbischof von Paris bestätigt (1658). Sie gewannen eine nicht unansehnliche Verbreitung, als im Jahre 1665 ihr Orden sich mit der klösterlichen Stiftung vereinigte, welche schon 1660 durch Marie Bonneau de Rubelle Beauharnois de Miramion unter dem Namen einer „heiligen Familie" gestiftet worden war und die von dem Beichtvater der Miramion, du Festel, entworfene Regel befolgte. Die Miramion wurde bei der Vereinigung zur Superiorin erwählt und der ganze Orden von jetzt an gewöhnlich nach ihrem Namen bezeichnet. Im Jahre 1670 bezog Miramion mit ihren Schwestern ein Kloster beim Quay de la Tournelle; ähnliche religiöse Vereine verbanden sich noch mit ihr, und als sie starb (1696), war ihre Stiftung zu ansehnlicher Bedeutung gelangt. Während der ersten französischen Revolution hatten die Miramionen schwere Verfolgungen zu erleiden, u. a. eine über sie verhängte öffentliche Auspeitschung (1790). Ihr Pariser Konvent ging damals für immer unter. Als die Epoche der Restauration sie unter dem Namen Soeurs de la s. Famille aufs Neue ins Leben rief, wurde Besançon ihr Hauptsitz. Außerdem bestehen in Amiens, Lyon, Pezenas, Toulouse und Villefranche Mutterhäuser der Kongregation. Ihre Regel verpflichtet sie, Werke der Liebe zu üben, insbesondere arme und kranke Frauen zu pflegen, kleine Mädchen unentgeltlich zu unterrichten, täglich das Offizium der Maria herzusagen, des Nachts und des Morgens eine Stunde auf innerliches Gebet zu verwenden. Ein zweijähriges Noviziat bereitet sie zur Mitgliedschaft in der Kongregation vor. Sie haben nur einfache Gelübde abzulegen. **Zöckler.**

Gentile, Giov. Valentino, Antitrinitarier aus Cosenza, 1566 enthauptet. — Litteratur: 1. Allgemeines: Trechsel, Die protest. Antitrinitarier, II, (1844); Spiriti, Memorie degli Scrittori Cosentini (Napoli 1750) p. 66 (vgl. dazu Trechsel a. a. O. II, S. 317, A); Leonardo Nicodemo, Addizioni alla Bibl. Napolet. p. 244; Sand, Biblioth. Antitrin. (1684) S. 26 ff.; Bock, Historia Antitrinitarioum (1774) S. 369 ff.; Bayle, Dictionnaire, art. Gentile. 2. Spezielles: Val. Gentilis teterrimi Haeretici impietatum ac triplicis perfidiae et periurii brevis explicatio ex actis publicis Senatus Genevensis optima fide descripta (ed. Theod. Beza) Genf, Perrin, MDLXVII. Dieser Schrift sind beigegeben des Beza Protheseon Gentilis refutatio brevis; desf., Responsio ad quaestiones a G. Blandrata propositas; desf., Duplex ad fratres Polonos admonitio; ferner Gleichartiges von Andreas Hyperius, Joh. Wigand, und Alexander Alesius; endlich ein Brief der Genfer Geistlichen über die Trinität und Bezas Thesen über denselben Gegenstand. — Bened. Aretius,

Val. Gentilis iusto capitis supplicio Bernae affecti brevis historia et contra eiusdem blasphemias orthodoxa defensio articuli de S. Trinitate, Genf, Perrin, 1567. — Vgl. Calvins Thes. Epist. im CR passim (Calv. Opp. in Bd. 18 ff.); Calvins Widerlegung der Protheses in seinen Opera (CR) IX, 361 ff. — 3. Von schriftlichen Darlegungen Gentiles sind bei
5 Trechsel (Antitr. Bd II S. 471 ff., 1844) gedruckt: Confessio ad Ill. Dom. S. Wurstembergerum; Adnotationes in Symbolum Athansaii; Protheses (s. o.) und Antitheses de Trinitate. Seine Antidota handschriftlich in Bern (s. Trechsel II, 369). Weiteres in Calvini Opp. (CR) Bd IX, p. 385 ff. Die Akten des Prozesses von 1558 und 1566 waren Trechsel nicht zugänglich; er hält die letzteren (a. a. O. II, S. 371, A. 1) für „verloren oder ver-
10 nichtet". Neuerdings sind die des Genfer Prozesses von 1558 veröffentlicht worden in Bd XIV der Mémoires de l'Institut Genevois (1878—79), ed. Fazy. Sie bestätigen in den thatsächlichen Angaben die bisherige Darstellung, geben aber sehr reichliche Daten im einzelnen, denen Fazy auch aus anderweitigen Quellen manches beifügt. — Der Berner handschriftl. Bestand betr. G. bei Hagen, Catal. cod. Bernensium (1875) p. 177 (35, a—k); vgl. p. 214
15 und 22. — Vgl. Comba, Val. Gentile, un nuovo Serveto? I (Riv. Crist., Florenz, 1899, S. 20—25).

Giovanni Valentino Gentile aus Cosenza in Calabrien verließ wie so viele Italiener aus religiösen Gründen sein Vaterland und wird von Galiffe im Refuge italien de Genève (S. 164) als im Jahr 1557 (nach Fazy 1556) nach Genf gekommen verzeichnet. Dort pflog
20 er Verkehr mit Blandrata (s. Bd III, S. 250, 21), Alciati und Gribaldo und trat in den lebhaft wenn auch zunächst privatim geführten Streitigkeiten über die herkömmliche Trinitätslehre auf deren Seite. Der Prediger der italienischen Gemeinde Lattanzio Ragnone trug mit Calvin die Sache dem kleinen Rate vor am 16. Mai 1558. Die ernste Wendung, welche so die Sache nahm, wird dadurch bezeichnet, daß ein orthodoxes Glaubens-
25 bekenntnis im Konsistorium der italienischen Gemeinde am 18. Mai 1558 vorgelegt wurde, zu dessen Unterschrift die sämtlichen Italiener gezwungen werden sollten. Sieben von ihnen, darunter G., verließen deshalb die Stadt, aber den Bemühungen ihrer Landsleute gelang es, sie zurückzuführen und zur Unterzeichnung zu bewegen. Daß G. trotzdem in die alte Weise zurückfiel, hat ihm Denunziation und Verhaftung eingetragen; jedoch beschwichtigende
30 Erklärungen seinerseits ließen es schließlich bei einer beschämenden Prozedur öffentlicher Buße und dem Verbote unter Todesstrafe, die Stadt ohne Erlaubnis zu verlassen, bewenden (2. September 1558). Trotzdem entfloh G. nach Farges zu Gribaldo, dann nach Lyon, wo eine größere Zahl Italiener sich zusammengefunden hatte. Eifrig studierte er die älteren Kirchenväter, überall Bestätigung für seine Trinitätslehre suchend — die
35 Früchte sammelte er in den „Antidota", welche dem Könige Sigismund August von Polen gewidmet wurden. Gegen Calvins Ausführungen in der „Institutio", zweite Bearbeitung von 1550, richtet sich G.: die üblichen Termini (Homousie, Person, Substanz, Einheit u. s. w.) erklärt er für „phantastische und sophistische" Wörter, durch welche die Erkenntnis von Gottes Geheimnissen in falsche Bahnen gelenkt werde; Luther, Zwingli und
40 Butzer haben den Antichrist zwar bekämpft, aber von der unrichtigen Seite aus, nur Melanchthon habe jenem eine tötliche Wunde — mehr angedroht als beigebracht (vgl. bei Aretius, Hist. 43 ff.). Von Lyon ging G. nach Grenoble, wo inzwischen Gribaldo sich niedergelassen hatte, sodann begab er sich — um 1561 — in die unter Berner Hoheit stehende savoyische Landschaft Gex und zwar wieder nach Farges. Der Landvogt Wurstem-
45 berger ließ ihn sofort verhaften — in Gex setzte man ihn gefangen. Auf Verlangen der Geistlichkeit ließ der Vogt ihn eine Confessio einreichen, die denn auch in etwas vermehrter Ausgabe alsbald im Druck erschien (s. oben) und von den Protheses sowie den Adnotationes in Symbolum Athanasii begleitet war. Der Vogt hatte ihn inzwischen freigegeben, und so finden wir ihn abermals in Lyon, von wo er, wieder zeitweise in Haft
50 gesetzt, sich in das gelobte Land der Sektierer, nämlich nach Polen, begab (1563).

Die drei kleineren Druckschriften des G. gestatten einen Blick auf seine Gotteslehre: abgesehen von der erbitterten Bekämpfung der traditionellen Terminologie im Bereiche der Trinitätslehre tritt als charakteristisch bei ihm hervor, daß er das allzu große Übergewicht, wie es in der Kirchenlehre der Einheit gegenüber den Unterschiedenheiten zu teil wird,
55 bekämpft. Er will den „Personen" innerhalb der Trinität zu ihrem Recht verhelfen — sie sollen nicht lediglich verschwindende Momente an der Substanz sein, die sabellianisch immer wieder in diese zurücktauchen. Wie unbiblisch das in seiner Konsequenz sei, weist er z. B. an dem Begriffe des „Vaters" nach, bei dem das christliche Bewußtsein sich nur den realen, lebendigen, ewigen Vater Jesu Christi, nicht aber eine bloße Relation denken könne.
60 Wenn diese Reaktion gegen die Kirchenlehre nicht ohne Grund war, so ging doch G. (und mit ihm Gribaldo) andererseits wieder einseitig zu weit und vermochte nicht dem Sohne und

dem hl. Geiste die auch von dem christlichen Bewußtsein geforderte Göttlichkeit zu sichern. Er hat selbst das Gefühl davon, wenn er in der „Confessio“ sagt: Sed quispiam fortasse dicet, me, dum nimio studio Sabellium vito, ultro in Arii sententiam concedere (concidere?) ipsumque Christum cum Paracleto prorsus a divinitate excludere (s. bei Trechsel II S. 474). Um nun Sohn und Geist möglichst nahe dem Vater, dem allein *αὐτουσία* zukomme, zu normieren, sucht er sie möglichst hoch über die Kreatur zu erheben, verfällt aber dabei wieder der unentrinnbaren Konsequenz, welche jede Beanstandung der vollen Menschlichkeit Christi nach sich zieht. Dabei will G. doch die gleiche Ewigkeit allen Dreien zuerkennen, freilich nicht ohne eine gewisse Abschattierung dem Einen Göttlichen gegenüber, sofern ihm Vater, Sohn und Geist aeterni, der unus deus aber = non principiatus oder sempiternus heißt. Daß übrigens Sohn und Geist entschieden subordinatianisch zum Vater gestellt werden, trotz des für das Hervorgehen von G. verwendeten Begriffs der essentiatio — bedarf kaum der Erwähnung. Den Klippen der Zweinaturenlehre suchte G. dadurch zu entgehen, daß er den Logos in der Jungfrau Maria sich zu einem gottmenschlichen Individuum verkörpern ließ (Belegstellen bei Trechsel a. a. O. S. 342, A).

Über Gentiles Aufenthalt in Polen fehlt Näheres; nur ab und zu begegnet sein Name in den Briefwechseln der Zeit. So hören wir durch einen Korrespondenten Calvins, daß er von Krakau nach Pinizow gezogen und daselbst unter dem Schutze des Nikolaus Olesnicki 1564 lebte (Joh. Thenaud an Calvin, 31. Mai 1564). Als aber 1566 das Parezower Edikt gegen die Ketzer in Petrikau speziell gegen Antitrinitarier erneuert und von Lublin aus ein Verbannungsbefehl namentlich gegen Anabaptisten und „Tritheisten“ erlassen wurde, begab G. sich nach Mähren, dann über Wien nach Gex zurück. Calvin war 1564 gestorben, und auch Gribaldo nicht mehr am Leben. Die Hoheit Berns im Gebiete von Gex bestand damals noch (bis 1567); sogar der nämliche Vogt regierte dort noch, aber dessen Stimmung gegen G. war eine äußerst gereizte, was G. empfand, als er mit einer hochfahrenden Aufforderung zu öffentlicher Disputation im Juni 1566 hervortrat (Aretius a. a. O. p. 47f.): es handle sich für die Gegner um Verteidigung der Sätze Calvins gegen G. durch Aussprüche der hl. Schrift — der Unterliegende solle mit dem Tode bestraft werden! G. ahnte nicht, daß er damit sein eigenes Schicksal prädiziert hatte. Ergriffen und nach Bern geführt, wurde G. vom 5. August bis 9. September einem peinlichen Verfahren unterworfen — so erhielt Bern seinen Servetprozeß und zwar mit ähnlichem Ausgange. Die „Konfession“ und die „Antidota“ lieferten hauptsächlich das Material, um G. zu belasten: auf Abweichung von der orthodoxen Trinitätslehre in sieben Irrtümern (s. Trechsel a. a. O. S. 371), Lästerung der hl. Dreifaltigkeit und Schmähung der reformierten Kirche lautete die Anklage; als viertes wurde seine Bemäntelung der eigenen Ansichten und mannigfacher Betrug, ja Eidbruch herausgestellt. Der Ausspruch lautete auf Tod durchs Schwert; erant qui ipsum incendii dignum clamarent schreibt Bullinger an Zanchi am 6. Januar 1567 (Zanchii Epist. in dessen Opera VIII Append. p. 283). Den Wortlaut des Spruches teilt Aretius a. a. O. S. 49 mit. Am folgenden Tage, 10. September, wurde das Urteil vollstreckt. Noch auf dem Wege zum Richtplatz warf G. dem Berner Geistlichen Sabellianismus vor und protestierte gegen die Statuierung einer über den drei Personen stehenden göttlichen Substanz. So starb er als Märtyrer seiner Überzeugung davon, daß die kirchliche Trinitätslehre eine befriedigende Formulierung nicht biete, ohne jedoch im stande zu sein, für seine oder die spätere Zeit selbst eine befriedigende Lösung der trinitarischen Frage zu geben. Trechsel macht darauf aufmerksam, wie wenig Aufsehen der Ausgang eines G. verglichen mit dem eines Servet erregte. Das erklärt sich schon daraus, daß wir es hier im Vergleich mit der Genfer Aktion doch nur mit dei minorum gentium zu thun haben. Aber es erklärt sich auch aus der Sache selbst: wenn G. nach manchen Schwankungen doch schließlich für seine Überzeugung in den Tod geht, so tritt bei ihm weit mehr das Schulmäßige, das Interesse an Definition und Formulierung, in die erste Reihe, während bei Servet ein tiefes religiöses Interesse sofort entgegenspringt. In den Schulen hatte man über jene Sätze des G. schon seit Jahren gestritten: 1564 hatte Andreas Hyperius in Marburg die oben erwähnten Thesen gegen G. gerichtet; zugleich hatten Joh. Wigand gegen „Die neuen Arianer in Polen“ und der Leipziger Alexander Alesius direkt gegen G. die „Assertio doctrinae de S. Trinitate“ (alle drei Schriften durch Beza a. a. O. abgedruckt) veröffentlicht; endlich hatten die Genfer Geistlichen 1565 dem vielbemühten Nic. Radziwil in ihrer Epistola de Unitate Essentiae Divinae (bei Beza a. a. O.) ein Gegengift gegen G. und Blandrata speziell geboten. Symbolisch war auch in der gleichzeitigen Confessio —

Helvetica posterior (cap. III u. XI) der altkirchliche Standpunkt neu fixiert und damit jede Weiterentwickelung auf diesem Gebiete vorläufig unterbunden worden. Nach G.s Beseitigung ist man, abgesehen von den oben erwähnten Veröffentlichungen des Beza und Aretius in der Schweiz noch einmal im Zusammenhange gegen seine Aufstellungen auf- 5 getreten in der durch Bullingers Vorrede eingeführten Schrift des Josias Simler: De aeterno Dei filio . . . l. IV. Dieses Werk erschien zwar erst 1582, ist aber, wie auch die Vorrede, noch unter dem frischen Eindruck des Berner Vorganges 1568 geschrieben worden. Mit dem Werke des 1566 nach Heidelberg berufenen Zanchi De tribus Elohim . . . l. XIII (Neostad. 1589) ist dann der Streit über die trinitarische Frage 10 in der reformierten Kirche eingeschlafen; gegen die von G. vertretenen Positionen wendet sich vornehmlich das 13. Buch des zweiten Teiles. **Benrath.**

Gentillet, Innocenz. Geburts- und Todesjahr dieses ausgezeichneten protestantischen Rechtsgelehrten sind unbekannt; überhaupt weiß man nur wenig von seinen Lebensumständen. Er war von Vienne in der Dauphiné gebürtig; nach der Bluthochzeit flüchtete 15 er sich nach Genf, wo er als Advokat erscheint. Nach dem Frieden von 1576 wurde er an die Spitze des Rats von Die (im heutigen Drôme-Departement) berufen; kurz darauf erhielt er die Präsidenz des Parlaments von Grenoble. Ein Edikt von 1585 beraubte ihn dieser Stelle und nötigte ihn abermals zur Auswanderung; wahrscheinlich begab er sich wieder nach Genf. Senebier (Histoire littéraire de Genève, II, 116) schreibt 20 ihm eine Reihe von Werken zu, von denen mehrere, pseudonym erschienen, sicher andern Verfassern angehören. Von denen, die bestimmt von ihm sind, behandeln zwei, aus den Jahren 1574 und 1576, politische Gegenstände; ein drittes ist die Übersetzung der schweizerischen Republik von Simler. Hier sind nur folgende zu nennen, von denen das eine zu den besten Apologien der Reformation, das andere zu den gründlichsten Widerlegungen 25 des tridentinischen Konzils gehört: Apologia pro christianis Gallis religionis evangelicae seu reformatae (nach Senebier schon 1558 erschienen; aus der Dedikation an den König von Navarra, 15. Februar 1578, geht aber hervor, daß die erste Ausgabe die aus letzterem Jahre ist; eine zweite, vermehrte, besorgte Gentillet zehn Jahre später, Genf 1588, 8°; französisch, 1584, 1588, 8°); — Le bureau du concile de Trente, auquel 30 est monstré qu'en plusieurs poincts iceluy concile est contraire aux anciens conciles et canons et à l'autorité du roy, dem König von Navarra gewidmet (Genf) 1586, 8°; lateinisch: Examen concilii Tridentini, Genf 1586, 8°, und später; auch deutsch, Basel 1587, 8° (s. die Biographie universelle und die France protestante). **C. Schmidt †.**

35 **Gentilli,** Gentiliacum, Reichsversammlung von 767. — Annal. regni Francor. (= Ann. Lauriss. mai.) z. 767 ed. Kurze S. 24, ann. Einh. z. d. J. S. 25; Hefele, Conc.-Gesch. 3. Bd 2. Aufl. S. 431; Ölsner, Jahrbb. des fränk. Reichs 1871 S. 404.

In den angeführten fränkischen Annalen wird zum Jahre 767 eine Reichsversammlung, beziehungsweise Synode erwähnt, auf welcher in Gegenwart griechischer und römischer 40 Gesandten über die Trinitätslehre, d. h. den Ausgang des hl. Geistes, und über die Bilderverehrung verhandelt worden sei. Sie fand zu Gentilli, einem Königshof in der Nähe von Paris, statt. Veranlaßt war sie durch eine griechische Gesandtschaft, die schon einige Zeit vorher in das fränkische Reich gekommen war (Cod. Carol. 37 MG Ep. III S. 549, über das Datum des Briefs s. Kehr in den Nachr. der Gött. G. d. W. 45 1896 S. 125 ff.). Sie sollte wahrscheinlich die fränkische Kirche für den Standpunkt Konstantins V. in der Bilderfrage gewinnen (s. Bd III S. 224, 22). Der Eifer, mit dem Paul I. versicherte, er sei überzeugt, daß Pippin keinen anderen Bescheid erteilen werde, als wie er den Interessen Roms und des orthodoxen Glaubens entspreche (Cod. Carol. 37 S. 549), läßt vermuten, daß man an der Kurie nicht ganz ohne Besorgnisse gewesen ist. 50 Über den Verlauf und die Beschlüsse der Synode fehlt jede Nachricht. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß die Frage nach dem Ausgang des hl. Geistes nicht von den Griechen, sondern von den päpstlichen Gesandten angeregt wurde; denn sie war geeignet, die Verständigung zwischen den Franken und Griechen zu hindern. In der That scheint es auch nicht zu einer solchen gekommen zu sein. Das ist verständlich; denn auch abgesehen 55 von der trinitarischen Frage war sie durch die politischen Verhältnisse Italiens, und durch die Beschlüsse der Synode von 754 gegen die Bilder erschwert, wenn nicht ausgeschlossen. Die letzteren widersprachen den fränkischen Anschauungen nicht minder als den römischen. **Hauck.**

Genügsamkeit s. Zufriedenheit.

Genuflexio s. Bd II S. 382,2.

Genugthuung s. Versöhnung.

Georg III. von Anhalt, 1507—1553. Seine deutschen Schriften wurden zuerst durch Melanchthon gesammelt herausgeg. 1555 (7. verm. Aufl. 1741); eine lat. Ausg., 1570 erschienen, enthält auch seine zuerst 1555 gedruckten conciones synodicae, von welchen 1895 G. Stier eine deutsche Uebersetzung veröffentlichte. Sein Briefwechsel mit Luther zusammengestellt in Mitt. f. Anhalt. Gesch. IV, 1 ff., mit Melanchthon bei C. Krause, Melanthoniana, 1885, mit Jonas bei Kawerau; außerdem vgl. Beckmann, Historie des Fürstent. Anhalt V u. VI, CR V, 829. VI, 6. 848. 955; Kolde, Analecta, Tert. Lib. epist. Eob. Hessii; O. G. Schmidt, Georgs des Gottsel., Fürsten z. Anhalt, Leben in Meurer, Leben der Altv. d. luth. K. IV, 63 ff., wo auch die ältere Litteratur. Seitdem: AdB 8, 595 f.; M. Steffenhagen, Georg von Anhalt, 1893; ders., 45 Jahre Kampf um die ev. Wahrheit, 1893; Rümelin, Reform. in Dessau, 1895; Sehling, Die Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen u. G. v. Anhalt, Leipzig 1899.

Georg von Anhalt-Dessau, geboren am 13. oder 15. August 1507, wurde mit seinen Brüdern Johann und Joachim, da der Vater, Fürst Ernst, schon 1516 starb, vorwiegend von seiner aufrichtig frommen Mutter Margarete, geb. Herzogin von Münsterberg, erzogen. Von ihr, welche ihrer Kirche treu blieb und doch „all ihr Vertrauen und Trost auf die Gnade und Barmherzigkeit Gottes durch Christum stellte", besitzen wir noch eine ausführliche gereimte Morgenandacht mit dem steten Refrain: „O Jesu, wie war deine Liebe so groß", ihr Glaubensbekenntnis und ihre poetische Bearbeitung der Bergpredigt (Mt des V. f. Anhalt. Gesch. IV, 567. VI, 457). Auf Veranlassung seines Verwandten, des Bischofs Adolf von Merseburg, wurde Georg 1518 zum Kanonikus daselbst erhoben und bezog die Universität Leipzig, wo Georg Held aus Forchheim sein „hochgeliebter Magister" wurde. 1524 weihte Adolf ihn zum Priester und cedierte ihm die zu Magdeburg freigewordene Dompropstei. Voll „herzlicher Liebe zu den väterlichen Satzungen und Lehre haßte" Georg „die Lutherische Sekt heftiglich". Um die Gegner noch gründlicher widerlegen zu können, machte er sich unter Helds Anleitung an ein eingehendes Studium der Bibel, auch die hebräische und griechische Sprache in seltener Gründlichkeit sich aneignend, der Kirchenväter und der gesamten Kirchengeschichte. Die übermäßige Anstrengung und die Gewissensbedrängnisse, in welche die Ergebnisse seines Forschens ihn brachten, zogen ihm eine heftige Erkrankung zu, deren Folgen er nie völlig wieder überwunden hat. Erst nach dem Tode seiner Mutter (Juni 1530) konnte er zu voller Glaubensklarheit hindurchdringen, während gleichzeitig seine Brüder auf dem Reichstage zu Augsburg derselben Erkenntnis sich erschlossen. Seitdem finden wir Georg in beständiger Verbindung mit den Reformatoren, wovon besonders der Briefwechsel mit Jonas interessante Einzelheiten uns erhalten hat (vgl. Kawerau S. XXXV f.). 1532 beriefen die drei das Land gemeinsam regierenden Fürsten auf Luthers Vorschlag Nikol. Hausmann zum Hofprediger in Dessau. Dieses erste entschiedene Zeugnis von der evangelischen Gesinnung der Brüder bewog Herzog Georg von Sachsen zu seinen Versuchen, dieselben wieder von Luther abzubringen, wodurch Georg zu seinen wichtigen Darlegungen seines neuen Standpunktes veranlaßt wurde. Nachdem Gründonnerstag 1534 die erste evangelische Abendmahlsfeier in Dessau gehalten war, visitierte Georg die Kirchen des Landes, seinem Charakter gemäß und unter Zustimmung Luthers an den kirchlichen Gebräuchen möglichst wenig ändernd. In seiner Friedensliebe bemühte er sich — freilich vergebens — (seit 1536) als Schiedsrichter in dem Streit zwischen Erzbischof Albrecht und den Erben des von diesem hingerichteten Hans Schönitz einen Vergleich zu stande zu bringen und suchte 1538 Luther von der Veröffentlichung der Schrift „Wider den Bischof zu Magdeburg" zurückzuhalten. 1541 war er unter den Gesandten, welche Luthers Zustimmung zu den in Regensburg vereinbarten Artikeln zu gewinnen suchten, und richtete er mehrere Schreiben an den Kaiser, um ihn von Gewaltmaßregeln in dem kirchlichen Streite abzumahnen. 1542 bestimmte er Luther, seine über die Wurzener Fehde verfaßte scharfe Schrift nicht ausgehen zu lassen. — Im Hochstift Merseburg hatte die Lehre Luthers schon unter Bischof Adolf († 1526) Anhänger gefunden. Nach dem Tode des streng papistischen Bischofs Sigismund von Lindenau (1544) ließ der Schutzherr Moritz von Sachsen seinen jüngeren Bruder Herzog August zum Administrator wählen, ernannte aber, weil derselbe nicht geistlich war, Georg von Anhalt zum „Coadjutor in geistlichen Angelegenheiten". Nach längerem Zaudern ließ dieser sich durch die Reformatoren, welche ihn schon für das Bistum Naumburg in Vorschlag gebracht hatten, zur Annahme dieses Amtes

(24. Juni 1544) bewegen. Alsbald unternahm er in Gemeinschaft mit dem soeben zum Domprediger in Merseburg ernannten Anton Musa eine Visitation aller Kirchspiele des Hochstiftes, den unglaublichen Zuständen gegenüber die größte Geduld, Umsicht und Milde beweisend. Sodann verhandelte er mit Moritz über eine einzuführende Kirchenordnung, welche nach seinen Vorschlägen durch die Beratungen der Konsistorien von Merseburg und Meißen zu Altenzelle (auch Merseburg und Leipzig, August 1545) festgestellt und, wenn sie auch nicht gedruckt wurde, so doch Geltung erhielt (ZKG 6, 1883, 397 ff. ZKR 13, 1876, 116 ff.). Um aber den römischen Gegnern den Vorwurf, ihm fehle die bischöfliche Weihe, unmöglich zu machen, erbat er sich diese von dem evangelisch gewordenen Bischof Matthias v. Jagow zu Brandenburg. Als aber dieser, ehe er die Bitte hatte erfüllen können, starb, ließ er sich — „als Paulus und Barnabas von Propheten und Lehrern, AG 13, 1" — von „Luther und anderen revera episcopis im öffentlichen herrlichen Amte mit Gebete und Auflegung der Hände nebst Gebrauchung der heiligen Kommunion publice" die Weihe erteilen, worüber Melanchthon unter dem 2. August 1545 das Ordinationszeugnis ausstellte. Seitdem versammelte er alljährlich zweimal die Geistlichen des Hochstifts im Merseburger Dom zu einer Synode und verbreitete sich dabei in einer Ansprache über die Zeitfragen und Mißstände und rechte Amtsführung. Diesen conciones synodicae legte er von Melanchthon ihm zugesandte Entwürfe zu Grunde. Von den vor zahlreichen Zuhörern im Dom durch ihn gehaltenen Predigten sind nur einige, für den Druck weiter ausgeführt, uns erhalten. Sie zeichnen sich durch ruhige und klare Darlegung aus. — Tief erschütterte ihn der Tod seines väterlichen Freundes Held (März 1545), dann Luthers Heimgang, dann der Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges, den er, welcher aus Sorge vor einer Vermischung von Politik und Religion dem Schmalkaldischen Bunde nicht beigetreten war, durch Vorstellungen Moritz gegenüber vergebens zu verhindern gesucht hatte. Nun nahm er den geflüchteten Camerarius mit Familie bei sich auf, verwandte sich für Jonas, welcher durch unbesonnene Reden des Moritz Zorn sich zugezogen hatte, suchte die Geistlichen vor „verdächtigen und leichtfertigen Worten, welche zu Unfrieden dienen könnten", zurückzuhalten. Obwohl er das Augsburger Interim „haßte", meinte er doch, zu den Verhandlungen über dasselbe zugezogen, zur Abfassung des Leipziger Interims die Hand bieten zu sollen, um Schlimmeres zu verhüten, „um die reine Lehre und den rechten Gebrauch der Sakramente zu erhalten", wie er es nannte. So hat er den Hauptanteil an Herstellung der auf Grund des Interims beschlossenen „Agenda, wie es in des Kurfürsten zu Sachsen Landen in den Kirchen gehalten wird 1549" (edd. Friedberg 1869; Vogt, Bugenhagens Briefw. 451; Druffel, Briefe und Akten z. Gesch. des 16. Jahrh. III, 140 ff.). — 1548 verzichtete Herzog August, gedrängt vom Kaiser, auf die Administration des Bistums Merseburg, am 28. Mai 1549 wurde des Kaisers Kandidat Michael Heldingk (Sidonius) vom Kapitel postuliert. Bis zu dessen Ankunft sollte Georg das Bistum weiter verwalten. Um vor dem drohenden Sturm das evangelische Bekenntnis noch möglichst zu befestigen, hielt er jetzt seine gewaltigen Predigten „von den falschen Propheten" und „vom hochwürdigen Sakramente des Leibes und Blutes Christi", welche sowohl gegen Rom wie gegen die Schwärmer gerichtet sind. Als am 2. Dezember 1550 Heldingk vor dem Kapitel erschien, erklärte Georg ihn wohl als Fürsten anerkennen, jedoch die geistliche Regierung ihm nicht eher übergeben zu können, als bis derselbe eidlich gelobt habe, an der Religion im Stifte nichts ändern zu wollen. Weil sich trotz solcher Zusage der neue Bischof bald immer deutlicher als Gegner der Reformation zeigte, ließ Georg jene warnenden Predigten in sehr erweiterter Gestalt durch den Druck ausgehen und zog sich dann (Januar 1552) auf die bei der 1546 von den Brüdern vorgenommenen Landesteilung ihm zugefallenen anhaltischen Besitzungen zurück. Meist in Warnsdorf sich aufhaltend fuhr er zu predigen fort und suchte z. B. zur Beilegung des Osiandristischen Streits beizutragen (Vogt 510 ff.). Er hatte noch die Freude, daß durch den Passauer Vertrag Heldingks Einfluß in Merseburg gelähmt wurde, und den Schmerz, daß Moritz bei Sievershausen fiel. Nach längerem Siechtum starb er, unverehelicht, am 17. Oktober 1553 in Dessau. Seine ungeheuchelte Frömmigkeit, seine Milde und Friedensliebe, seine Wohlthätigkeit und Dienstfertigkeit haben ihm den Ehrennamen des „gottseligen" oder „frommen" eingebracht. Seine Theologie ist diejenige Luthers, bei dessen Tode er schrieb: „Das ist uns tröstlich, daß er bei reiner Lehre und Bekenntnis des Glaubens stets bis an sein seliges Ende fest und beständig beharrt." **Wilhelm Walther.**

Georg, der Araberbischof, gest. 724. — Litteratur: 1. Ueber sein Leben und seine Werke handeln: J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, T. I: De scriptoribus Syris

orthodoxis, Cap. XVI, p. 494; J. G. E. Hoffmann, De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis, Lips. 1869, p. 148—151; E. Renan, De philosophia peripatetica apud Syros commentatio historica, Par. 1852, p. 32 ss.; P. de Lagarde, De geoponicon versione Syriaca commentatio, 1855, p. 20, wieder abgedruckt in den „Gesammelten Abhandlungen", S. 142 (Georgium episcopum Arabum erunt multi qui adamaturi sunt, hominem maxime et acutum et circumspectum); W. Wright, Artikel Syriac Literature im 22. Bande der Encyclopaedia Britannica, p. 841 und Separatabdruck unter dem Titel „A short history of Syriac Literature". London 1894, S. 156—159; V. Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Josua, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert. Mit einer Einleitung über sein Leben und seine Schriften. Erweiterter Separatabdruck aus den ThStK [Jahrg. 1883, S. 278—371], Gotha 1883, 118 S. [S. 95—118 die Nachträge]; derselbe, Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert, Leipzig 1891, 240 S. — 2. Textausgaben seiner Werke. Der Brief Georgs an den Presbyter Josua den Klausner aus dem Juli des Jahres 714 n. Chr. G. bei P. de Lagarde, Analecta Syriaca, S. 108 Z. 28 bis S. 134 Z. 8, u. die drei ersten Kapitel dieses Briefes auch in W. Wright's Ausgabe der 23 Homilien des Aphraates [vgl. PRE² I, 611], London 1869, S. 19—37, und in der Schrift von J. Forget, De vita et scriptis Aphraatis Sapientis Persae, Lovanii, 1882, p. 1—56. Das größere Gedicht über die Konsekration des Salböls, aus welchem bereits Cardahi in dem Liber thesauri de Arte poetica Syrorum (1875), p. V, 599, Bruchstücke veröffentlicht hatte, und das Gedicht über die Lebensweise der Mönche wurden von V. Ryssel ediert in den Atti der Reale Accademia dei Lincei (Anno 1891). vol. IX, Parte Iª, Roma 1892, VI und 46 S. 4°, unter dem Titel: Poemi siriaci di Giorgio Vescovo degli Arabi (VIII sec.); derselbe veröffentlichte auch „die astronomischen Briefe Georgs des Araberbischofs" in der Zeitschrift für Assyriologie, Bd VIII, S. 1—55. Außerdem hat G. Hoffmann Proben der Uebersetzung eines Teiles des Organon in seiner Schrift „De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis" (p. 22. 24. 26. 28, vgl. 30. 38. 45. 53 und die z. T. zu der Erläuterungsarbeit gehörenden Ueberschriften p. 22, 5 f.. 38, 2 f., 45, 2 f. u. 53, 2 f.) gegeben. — 3. Uebersetzungen seiner Schriften. Eine deutsche Uebersetzung aller Originalwerke (also mit Ausschluß der von Georg nur zusammengestellten Scholien zu den Homilien des Gregor von Nazianz und seiner Uebersetzung eines Teiles des Organon des Aristoteles) findet sich in der oben erwähnten Schrift „Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe". Der Brief an den Presbyter Josua ist in der Monographie über ihn übersetzt, teilweise allerdings nur im Auszuge, und G. Bert's Uebersetzung von „Aphrahats des persischen Weisen Homilien" (Leipzig 1888 = TU III, 3/4) enthält in der Einleitung eine Uebersetzung der drei ersten Kapitel desselben Briefes, ebenso wie J. Forget a. a. O. seiner Ausgabe derselben eine lateinische Uebersetzung beigegeben hat. Auch ist der Textausgabe der astronomischen Briefe eine Uebersetzung (im Auszuge) beigefügt.

Georg, der Araberbischof, war einer der bedeutendsten Schriftsteller der syrischen Kirche, ebensosehr durch umfassende Gelehrsamkeit wie durch einen weiten und freien Blick ausgezeichnet. Er wurde geboren um 640 in der Dschûma, der Landschaft des unteren ʿAfrinthales, welche zur Diöcese von Antiochien gehörte (vgl. SBA 1892, XXI, S. 16), war der Schüler eines sonst nicht bekannten Periodeuten Gabriel und schloß sich später an seinen berühmten Landsmann, den Bischof Jakob von Edessa, an, dessen Hexaëmeron er nach seinem im Jahre 708 erfolgten Tode vollendete. Im November des Jahres 686 wurde er von dem jakobitischen Maphrian Sergius Zakunaja, Erzbischof von Kartamin (in der Nähe von Mardin), einem von dem Patriarchen Athanasius II. von Balad († September 686) angesichts des nahenden Todes ausgesprochenen Wunsche entsprechend zum Bischof ordiniert. Er war „Bischof der Völker" d. h. der arabischen Stämme am östlichen Rande der nördlichen Hälfte der arabischen Wüste. Seinem Bekenntnisse nach gehörte Georg der jakobitischen Kirche Syriens an, wie vor allem der Inhalt seiner dogmatischen Streitschriften beweist. Er starb im Jahre 724.

Georg hatte sich eine umfassende Kenntnis der christlichen und klassischen Litteratur angeeignet. Außer der Bibel, in der er wohl bewandert war, wie sich von einem Schüler Jakobs von Edessa nicht anders erwarten läßt, kannte er die hervorragendsten Werke der kirchlichen Geschichtschreibung, die Kirchengeschichten des Eusebius, des Sokrates und des Theodoret, aber auch die exegetischen Werke des Eusebius und eines Hippolytus von Rom. Besonders vertraut ist er mit Basilius und den anderen Hauptrepräsentanten der dogmatischen Litteratur, den Vätern der Orthodoxie, einem Athanasius von Alexandrien, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, auf welche sich die Jakobiten ebenso berufen wie auf ihre monophysitischen Autoritäten, unter denen der Patriarch Severus von Antiochien obenan steht. Von den Vertretern früherer dogmatischer Anschauungen kennt er sowohl Cyrill von Alexandrien als Sabellius und Julian von Halicarnaß, und ganz besonders vertraut ist er mit den Werken des Pseudo-Dionysius. In der syrischen Litteratur der älteren Zeit ist er nicht minder belesen, wie seine Bekanntschaft mit Bardesanes, Aphraa-

tes und dem großen Ephraim beweist. Aber selbst von fernerliegenden Werken wie denen des Josephus und den Clementinen verrät er eine nicht bloß oberflächliche Kenntnis, und was er von der Lebensgeschichte des Gregorius Illuminator weiß, könnte er ebensogut syrischen oder griechischen Werken wie unmittelbar den armenischen Geschichtsquellen entnommen 5 haben. Aus seinem reichen Briefwechsel, von dem uns die aus den Jahren 714 bis 718 stammenden Briefe erhalten sind, können wir weiter ersehen, daß er vermöge seiner Gelehrsamkeit den geistigen Mittelpunkt seiner Landsleute bildete, mit denen er auf ihren Wunsch seine theologischen und wissenschaftlichen Anschauungen austauschte, ebenso wie es bis zum Jahre 708 Jakob von Edessa gethan hatte. — Die reiche Frucht seiner gelehrten 10 Studien liegt in seinen Werken vor, von denen uns ein großer Teil erhalten ist. Dabei zeugt seine schriftstellerische Thätigkeit von großer Vielseitigkeit, da sie nicht bloß Schriften aus den verschiedensten Zweigen der theologischen Wissenschaft umfaßt, sondern auch eine sehr wertvolle Übersetzung eines Teiles des Organon von Aristoteles (in cod. Brit. Mus., Add. 14659 aus dem 8. oder 9. Jahrhundert, aus 263 Blättern bestehend): 1. der zehn 15 Kategorien, 2. der Abhandlung περὶ ἑρμηνείας und 3. der Analytica priora in zwei Büchern (also ganz, während die Alten nur die ersten sieben Kapitel, welche die einfacheren Arten von Syllogismen behandeln, zu übersetzen pflegten). Jeder dieser drei Teile zerfällt in drei Abteilungen: in die von Georg verfaßte längere Einleitung, in den eigentlichen Text, der von Anmerkungen begleitet ist, und in den ausführlichen Kommentar, der jedoch 20 bei der Schrift περὶ ἑρμηνείας fehlt. Das Ganze ist der umfangreichste Aristotelische Kommentar, den wir im Syrischen besitzen. Die oben angeführten Proben, die G. Hoffmann von dem Werke giebt, umfassen nur einen kleinen Teil: alles, was von der Übersetzung der Schrift περὶ ἑρμηνείας erhalten ist, nämlich ein Stück ganz (cap. 1—6 = Ausgabe von Bekker S. 16—17, Z. 36, Pariser Ausgabe S. 24—27) und von den übrigen Teilen 25 dieser Übersetzung kleine Bruchstücke. Mit diesem Werke berührt sich aufs engste die Beantwortung der ersten Frage in dem Briefe an den Styliten Johannes von Litharb (s. u.), die von der Bedeutung des Wortes ὅρος (= Satzteil, eig. Definition und dies s. v. a. Einzelbegriff) handelt. Georg spricht hierbei zunächst zusammenfassend von dem Organon des Aristoteles, das seine Schriften zur Logik umfaßt, und giebt dann im Anschlusse an 30 die Darstellung des Aristoteles als sachkundige Autorität eine klare, durch Beispiele illustrierte Darlegung der logischen Grundbegriffe. Auch die Einteilung der Wesen, die er im dritten Kapitel seines großen Briefes an den Presbyter Josua gelegentlich seiner Besprechung der Anschauungen des Aphraates über den Seelenschlaf giebt, geht auf die Unterscheidung der verschiedenen Stufenordnungen der Wesen in Aristoteles' „Tierkunde" (VIII, cap. 1) 35 zurück (vgl. Georgs d. A. Gedichte und Briefe S. 175). — Mit dem Zwecke und der Anlage dieses Werkes ist ein Werk theologischen Inhalts nahe verwandt: die Sammlung der Scholien zu den Homilien des Gregor von Nazianz (in cod. Brit. Mus. Add. 14725 [fol. 100—215] aus dem 10. oder 11. Jahrhundert). Allerdings hat Georg weder die Übersetzung der Homilien selbst angefertigt, noch auch die Scholien verfaßt, son- 40 dern nur zusammengestellt. Jeder Homilie geht eine kurze Einleitung voraus, welche einen Abriß des Inhalts und eine Liste der darin citierten Schriftsteller enthält. Die von ihm kompilierten Scholien entnahm er wahrscheinlich, soweit sie von Daniel, dem Schüler des Benjamin von Edessa, verfaßt waren, der älteren nestorianischen Übersetzung des Gregor von Nazianz, fügte aber auch die von Aitallāhā (zur 1. Homilie) und von dem jakobitischen 45 Patriarchen von Antiochien Athanasius II. von Balad, dem Freunde und Gönner Georgs, verfaßten hinzu. Auch in einem der Briefe an den Presbyter Jakob, seinen Syncellus, giebt Georg eine streng philologische Erläuterung einer schweren Stelle aus der Rede des Gregor von Nazianz „zur Verteidigung und über das Priestertum" (Opera I, p. 18 C; vgl. MSG XXXV, p. 422), in welcher er auseinandersetzt, welches die erste Pflicht eines Seelen- 50 hirten sei. Außerdem findet sich am Ende eine kurze Erläuterung einer Stelle in Gregors Leichenrede auf seine Schwester Gorgonia (Opera I, p. 220 B; vgl. MSG XXXV, (p. 794), wo von Isaak als dem Typus des Gregor die Rede ist.

Zu den Gedichten Georgs gehört eine chronologische Abhandlung „über die Zeitrechnung (chronicon)", die er in dem zwölfsilbigen Metrum abfaßte, in welchem Jakob 55 von Sarug seine Sermone schrieb. Leider ist die einzige bis jetzt bekannte Handschrift des „Chronicon" Georgs (cod. Syr. Bibl. Vatic. CCXLV vom Jahre 1540, vgl. Catal. bibl. Vatic. III, 532) spurlos verschwunden. Dieses Kalendarium, das natürlich außer dem Metrum wenig Poetisches an sich hat, obwohl es nach der Einleitung einem auf den Geist der arabischen Dichtung stolzen Araber beweisen sollte, daß die syrischen 60 Verse mehr Eleganz zeigen als die arabischen, handelte in 24 Kapiteln über die Epakte

d. h. die zur Durchführung der nötigen Korrektion im Mondcyklus dienende Epaktenberechnung nach dem Alter, welches der Mond am 1. Januar hat), über die Auffindung der beweglichen Feste, über den Sonnen- und Mondcyklus, über die Monate und Wochen, und über anderes, was zur kirchlichen Berechnung gehört. Mit der „ebenso kurzen als genauen Methode", die Georg hierfür zu geben verspricht, berührt sich die Tafel über die Neumonde 5 (u. d. T. „Tafel zu erkennen, an welchem Tage und zu welcher Stunde der Mond wieder zuzunehmen anfängt"), die ursprünglich nur einen Teil des Chronikons bildete, aber zweimal selbstständig sich erhalten hat (cod. Syr. Bibl. Vatic. LXVIII, und im britischen Museum innerhalb eines Bandes, der nur Abhandlungen über die Zeitberechnung enthält). Daß Georg überhaupt in diesen astronomischen Fragen wohl bewandert war, zeigen auch die beiden 10 von ihm verfaßten Briefe chronologischen und astronomischen Inhalts, die an den Styliten Presbyter Johannes in dem Kloster Litharb (d. i. Al-Atharib, eine Tagereise von Aleppo; vgl. SBA 1892, XXI, 24 ff.) gerichtet sind. Der erste dieser Briefe, aus dem Juli des Jahres 714, enthält die Beantwortung von 8 Fragen astronomischen Inhalts, wogegen der zweite Brief an ebendenselben vom März des Jahres 716 Antwort geben will auf folgende 15 drei Fragen: 1. über die Nativität des Jahres, die man aus dem Horoskope erkennt, und über ihren Einfluß und ihre Vorbedeutung (das Hauptproblem der sogenannten positiven Astrologie d. i. die Frage nach der Herrschaft der Sterne über das Schicksal der Menschen), 2. ob die Sonne, der Mond und die fünf Planeten nach Osten laufen oder nach Westen, und 3. ob mit der Zunahme und der Abnahme des Mondes alle feuchten Körper und alle Lebe- 20 wesen zunehmen nnd abnehmen. Rücksichtlich der ersten und dritten Frage tritt Georg mit Entschiedenheit dem Aberglauben seiner Zeit entgegen, und zwar ebensowohl auf Grund seiner nüchternen, streng wissenschaftlichen Naturkenntnis als auch auf Grund seines gläubig frommen Sinnes, der eine Beeinträchtigung der göttlichen Allmacht und Weltregierung durch die Macht toter Himmelskörper für etwas Unstatthaftes und Unhaltbares hin- 25 stellt. In diesem Zusammenhange sei auch noch der im 2. Kapitel des Briefes an den Presbyter Josua citierten Stelle aus dem von Georgiades ganz wiederaufgefundenen 4. Buche von Hippolyts Danielkommentar über die Zeit von Jesu Geburt und Tod gedacht, die darum von Bedeutung ist, weil sie mit der Fassung der kürzeren Recension des Codex Chisianus übereinstimmt (vgl. hierüber jetzt vor allem N. Bonwetsch in GgA 30 1896, 1. Heft). — Von den drei uns erhaltenen Gedichten Georgs des Araberbischofs handelt eines über die Lebensweise der Mönche (in cod. Mus. Brit. Or. 2732 aus dem 18. Jahrh., und eine kürzere Recension in cod. Bibl. Bodl. syr. 135 vom Jahre 1641). Es ist dies eine poetische Verherrlichung des Eremitenlebens, in welcher die aus den monophysitischen Kreisen stammende Mystik, deren Produkte auch Dionysius und Stephanus bar 35 Sudaili sind, in der überschwänglichen Schilderung der Seligkeiten, die der zur Teilnahme an der Seligkeit des Reiches Berufenen harren, sich einen beredten Ausdruck giebt (vgl. Adalb. Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Heidelberg 1893, S. 23 und 71). In diesem Gedichte erinnert die Schilderung der geistlichen Beschäftigungen der Einsiedler an die Schilderung bei Eusebius, Hist. eccl. 2, 17, so daß 40 der Gedanke nahe liegt, daß Georg sich bei Abfassung seines Gedichtes an diese Schilderung angelehnt habe. Die beiden anderen Gedichte beziehen sich auf die Weihung des heiligen Chrisma, welche, wie noch heute in der griechischen Kirche, am Gründonnerstage stattfand. Seine höhere Bedeutung erhält nun dieses Salböl durch die mystische Ausdeutung, wonach, wie bei Pseudo-Dionysius, Christus als die ausgegossene Salbe von 45 gutem Geruche dem Gestanke des Teufels und seiner Werke entgegengestellt wird. Mit dieser auch in der Verlegung der Salbölweihe auf den Donnerstag der Charwoche zum Ausdruck kommenden Beziehung des Salböls auf Christus, welche für das Syrische schon durch die Sprache nahe gelegt war, sofern mešîhûthâ sowohl die Salbung und das Gesalbtsein, als auch das Gesalbtentum d. i. die Messianität bezeichnen kann, hängt weiter 50 eng zusammen die das Ganze beherrschende mystische Ausdeutung des Kultusdramas. Eine bedeutsame Rolle spielt in den beiden Gedichten auch die Bezugnahme Georgs auf das alte Testament, das samt seinen Kultuseinrichtungen als ein Typus des neuen, auf das Messiastum Christi gegründeten mit seinen vollkommenen Mysterien und Festen angesehen wird. Das kleinere der beiden Gedichte über die Konsekration des Salböls (cod. Mus. 55 Brit. Add. 17180 aus dem Jahre 1015 n. Chr.) hat eine viel fließendere und einfachere, aber auch mehr prosaisch nüchterne Darstellung; es könnte darum, da die Einheit des Verfassers wegen der Einheit des Inhalts außer Zweifel steht, recht wohl eine, vielleicht auf einen Späteren zurückgehende Kürzung des größeren Gedichtes sein, die nach der Überschrift des kleineren in Rücksicht auf die Kürze der bei dem Weihungsakte zur Verfügung 60

stehenden Zeit vorgenommen wurde. Das größere Gedicht über das Salböl (in cod. Bibl. Vatic. 118 resp. 117 ungefähr aus dem 12. Jahrhundert und cod. Ancien Fond Nr. 112 der Pariser Nationalbibliothek aus dem 14. Jahrh.) schließt sich zum größeren Teile eng an den Verlauf der Kultushandlung selbst an, indem es die symbolische Be-
5 deutung ihrer einzelnen Akte näher erläutert. Infolgedessen hat der die Weihung des Salböls behandelnde Teil von Georgs „Erläuterung der Sakramente der Kirche" wie ein Kommentar zu diesem Gedichte zu gelten. Diese Prosaschrift (in cod. Mus. Brit. Add. 12154, demselben, der die sämtlichen Briefe enthält) zerfällt in drei Teile: von der Taufe, vom Abendmahle und von der Weihung des Salböls, weil Georg wie Pseudo-Dionysius,
10 an den die mystische Ausdeutung des Kultusdramas erinnert, nur diese drei Sakramente anerkennt. Wegen dieser Auffassung des Kultus und der gleichen Verwendung der pseudo-dionysischen Terminologie wie in den beiden Gedichten über das Salböl kann es als sicher angesehen werden, daß diese Schrift, als deren Verfasser nur ein Georg genannt wird, vom Araberbischof stammt. Zu dem Kranze der uns erhaltenen Gedichte Georgs gehört
15 auch noch der Schluß, den Georg zu dem Hexaëmeron des Jakob von Edessa nach dessen Tode hinzudichtete (in der Leidener Handschrift cod. 66 Gol. aus dem 9. Jahrhundert und in dem Lyoner Kodex aus dem Jahre 837; vgl. Abbé Martin im Journal Asiatique VIII. Serie, Tome XI, 1888 Jan.-Juni, S. 155 ff. und 401 ff.). Da Jakob starb, bald nachdem er zu der Frage von der zukünftigen Auferstehung übergegangen war,
20 so vollendete Georg sein Werk dadurch, daß er noch von dem göttlichen Gerichte und von der Vergeltung für die guten oder die bösen Thaten handelt. Er entscheidet sich dabei, wie Origenes und andere griechische Väter, insbesondere Gregor von Nyssa, die Theologen der antiochenischen Schule, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, sowie der Monophysit Stephanus bar Sudaili, für die Lehre von der Ewigkeit der Seligkeit,
25 aber der Endlichkeit der göttlichen Strafen, zugleich mit der Anschauung von der Apokatastasis d. h. der Wiederbringung aller durch die Sünde Gott entfremdeten und dem Verderben anheimgefallenen Kreaturen zur Gemeinschaft mit Gott und zum Genusse der Seligkeit.

Von besonderer Bedeutung für die Erkenntnis der Lehrmeinungen Georgs sind nun
30 auch die **Briefe**, die sämtlich in der weitaus wichtigsten aller auf Georg bezüglichen Handschriften, dem cod. Mus. Brit. Add. 12154 aus dem Ende des 8. oder dem Anfange des 9. Jahrhunderts, enthalten sind. Denn sie zeigen uns, welche wissenschaftliche Aufgaben zu seiner Zeit die Geistlichen und Mönche hauptsächlich beschäftigten, welche dogmatische Fragen mit Vorliebe diskutiert wurden und wie die kirchliche Gesetzgebung im
35 Leben der Kirche zur Ausführung gelangte. Außerdem machen sie uns auch näher mit seiner liebenswürdigen Persönlichkeit bekannt. Unter diesen Briefen steht durch seinen Umfang und die Reichhaltigkeit seines Inhalts obenan der aus 9 Teilen bestehende Brief an den Presbyter Josua aus dem Juli des Jahres 714, der lange Zeit die einzige Publikation aus den Werken Georgs war (s. o. S. 523, 14). An denselben Josua, der als Klausner (re-
40 clusus) im Dorfe Innib nahe bei Stadt ʿAzaz östlich vom Flußthale des ʿAfrin lebte, ist ein Brief aus dem Dezember 718 gerichtet. Weitere vier Briefe, aus dem Juli 714, dem März 715, 716 und 718, haben den Presbyter Johannes den Styliten im Kloster Litharb (s. o. S. 525, 12) zum Adressaten, unter denen die beiden schon erwähnten Briefe über chronologische und astronomische Fragen sind. Erwähnt wurde auch bereits der Brief
45 an den Presbyter Jakob, seinen Syncellus (s. o. S. 524, 46), an den Georg nach einem Citat in einem Briefe des Styliten Johannes von Litharb (s. u. S. 527, 31) noch andere Briefe geschrieben hat, die uns aber nicht erhalten sind. Die übrigen Briefe sind adressiert an den Abt des Klosters von Tell-ʿAddā oder Teleda (wahrscheinlich das heutige Tell-ʿAdi zwischen Antiochien und Aleppo) und an den Diakon Barchadbeschabba aus dem Kloster
50 Bēth-Melūtā oder Telitha, und der letzte Brief, der sich von Georg in jenem Sammelbande findet, ist an einen gewissen Abraham gerichtet, der wahrscheinlich mit dem auf einem losen Blatte genannten „Araber von dem gläubigen Volke der Tuʿiten" identisch ist. Auch diese Briefe stammen aus den Jahren zwischen 714 und 718. Um eine bessere Übersicht über den Inhalt der Briefe geben zu können, sollen sie im Folgenden nicht nach
55 ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge, sondern nach ihrem Inhalte besprochen werden, wobei wir auch die neun Kapitel des großen Briefes an den Presbyter Josua, die übrigens völlig von einander unabhängig sind, den einzelnen Abteilungen, zu denen sie gehören, zuweisen. Außerdem fügen wir ihnen auch die übrigen Abhandlungen Georgs ein, die nur bruchstückweise erhalten sind. — 1. **Briefe kirchengeschichtlichen Inhalts.** Hierher gehören
60 in erster Linie die schon mehrfach erwähnten drei ersten Kapitel des Briefes an den Pres-

byter Josua, die über die Lebenszeit und den Lehrtypus des „persischen Weisen" d. i. des Aphraates handeln (s. auch Bd I S. 611 f.). Von diesen drei Kapiteln hat das erste die kirchliche Stellung und die Zeit des persischen Weisen (mit dem Nachweise, daß er kein Schüler Ephraims gewesen sein kann) zum Gegenstande, das zweite behandelt seine Annahme, daß am Ende von 6000 Jahren das Weltende eintreten werde, und das dritte, 5 das aus drei Teilen besteht, zunächst seine Anschauungen über den Seelenschlaf nach dem Tode und die dereinstige Auferweckung (vgl. noch o. S. 524,33), sodann seine Bevorzugung der Überlieferung der LXX betreffs der chronologischen Angaben der Genesis gegenüber dem hebräischen Grundtexte und seinen Anschluß an die rabbinische Tradition, und schließlich noch die Frage, warum Noah seine Zeitgenossen nicht vor der drohenden Katastrophe 10 warnte, die zwar nirgends in den Homilien des Aphraates aufgeworfen wird, aber jedenfalls dem Presbyter Josua bei der Lektüre dieser Homilien aufstieß. Georg ist sich bei aller Bescheidenheit doch im Vollgefühle seiner entwickelten griechisch-syrischen Wissenschaft und seiner streng formulierten Lehranschauung wohl bewußt, daß er in dieser Hinsicht hoch über Aphraates steht, hält sich aber zugleich vom Standpunkte echt historischer Auffassung 15 aus für verpflichtet, entschuldigend hinzuzufügen, daß Aphraates „nicht zu denen gehört, die die echten Lehren der echten Kirchenlehrer gelesen haben." Weiter giebt Georg im fünften Kapitel desselben Briefes eine Darlegung über das Leben und die Lehre des Gregorius Illuminator, des Apostels der Armenier, und behandelt am Schlusse die Frage, ob jener berechtigt gewesen sei, seinen Armeniern die Mischung des Abendmahlsweines mit 20 Wasser, die bei den Syrern Brauch war, zu untersagen. In dieser Abhandlung überrascht besonders die scharfsinnige Kritik, die er bei der streng historischen, alles Wunderliche mit feiner Wendung abweisenden Beurteilung der ihm vorliegenden Berichte über den Armenierapostel an den Tag legt und die um so bewunderswerter ist, weil sie seiner Zeit sonst so fremd ist. — 2. Briefe exegetischen Inhalts. Fragen der Bibelauslegung 25 haben zum Gegenstande außer dem schon erwähnten Abschnitt über Noah (s. oben Z. 10) das sechste Kapitel des Briefes an den Presbyter Josua, wo er nachweist, daß der Greis Simeon, der den Herrn auf seine Arme nahm (Lc 2, 25ff.) keinesfalls Simon Sirach sein könne und daß es auch ohne Grund sei, wenn Jakob von Sarug den greisen Simeon als Priester bezeichnet habe, und überdies eine kurze Erklärung der Stelle Da 9, 24ff., die sich 30 als Citat in einem Briefe des Styliten Johannes von Litharb erhalten hat. Wenn aber Assemani in der Bibliotheca Orientalis I, 494 und II, 160 meldet, daß Georg „Kommentare zur heiligen Schrift" und insbesondere einen „Kommentar zu Matthäus" verfaßt habe, so ist dies nicht zutreffend; vielmehr hat er nur nach der Sitte der Zeit einzelne, ihn besonders interessierende oder von anderen (z. B. in Briefen) aufgeworfene Fragen in 35 besonderen Scholien behandelt. Denn alle Citate aus exegetischen Darlegungen Georgs beschränken sich auf Äußerungen über die Genealogie Christi bei Matthäus (insbes. von ihrer Einteilung in drei Teile) und auf eine Auslegung der Stelle Lc 1, 36 (zur Beantwortung der Frage, wie es kommt, daß der Engel Maria und Elisabeth als gegenseitige Verwandte bezeichnet). Es ist gewiß nicht zufällig, daß diese Stücke nur genealogische, 40 also mit chronologischen Fragen eng zusammenhängende Stoffe behandeln. — An die Bibelexegese schließen sich an die Auslegungen von Stellen aus syrischen und griechischen Schriftstellern: über eine Stelle aus einer (der 44.) der „Madraschen über den Glauben gegen die Grübler" von Ephraim (im 3. syrisch-lateinischen Bande der römischen Ausgabe der Werke des Ephraem Syrus, S. 80 Z. 2—10), über zwei Stellen aus Reden des 45 Gregor von Nazianz (s. o. S. 424, 47) und über einige für den Styliten Johannes schwerverständliche Stellen in den Briefen des Bischofs Jakob von Edessa († 708) an Kyrison von Dara und den Bildhauer Thomas betreffend Termini der griechischen Philosophie (wie ὅρος, s. o. S. 524, 27), griechische Sprichwörter („Eulen nach Athen") und griechische Fabeln (wie die Erzählung vom Affen in Menschenkleidung, die Fabel vom blinden Hündchen in der Kiste und von dem Werte, den der häßliche Äsopus für Xanthus seinen Herrn 50 hatte), sowie naturgeschichtliche Thatsachen (über die verschiedenen Arten der Wesen und über die allgemeinen Umwälzungen in der Welt). — 3. Briefe dogmengeschichtlichen Inhalts. Wir teilen sie ein in Briefe belehrenden und solche polemischen Inhalts. Zu ersteren gehören das 8. Kapitel des Briefes an den Presbyter Josua über 55 die Kinder, die der Satan sich dienstbar macht, worin Georg im Anschluß an andere Lehrer der griechischen und syrischen Kirche im Gegensatz zu Augustin an der Freiheit des menschlichen Willens festhält, und einer der Briefe an den Styliten Johannes über die Frage, ob die Sündenvergebung infolge der Gebete der Priester einträte oder ob sie nur infolge von Werken der Buße zu erlangen sei, worin er den Einfluß der Priester hinsichtlich der

Sündenvergebung auf das richtige Maß zurückführt. Bemerkenswert ist noch, daß sich in diesem Briefe größere Citate aus Pseudodionysius (De eccl. hierarch. Cap. VII, §§ VI u. VII: MSG III, 561 ff.) finden, deren textkritischer Wert allerdings nicht allzuhoch zu veranschlagen ist. — Die Briefe polemischen Inhalts behandeln insgesamt christologische Fragen, bei denen es sich hauptsächlich um den Unterschied von *φύσις* (resp. *οὐσία*) und *ὑπόστασις* (syr. kᵉjānā resp. 'ūsīā und qᵉnūmā) und um die wechselseitige Auffassung jener Begriffe und Ausdrücke in den christologischen Glaubenssätzen der Monophysiten und in den Bestimmungen des Chalcedonense handelt. Alle diese Streitschriften sind nun insofern von besonderem Werte, weil wir aus ihnen ersehen, daß zur Zeit Georgs — allerdings in einer den Grenzen Persiens, dem damaligen Sitze des Nestorianismus, abgewandten Gegend — der Gegensatz der Monophysiten sich nicht gegen die Nestorianer richtet, deren Lehre nur gelegentlich als schlimmster Aberwitz erwähnt wird, sondern gegen die Anhänger des Chalcedonense, was sich doch kaum historisch erklären ließe, wenn nicht schon zwischen Cyrill von Alexandrien und Severus, der Hauptautorität Georgs, ein Unterschied der Lehre vorhanden gewesen wäre (vgl. hierzu Loofs, Leontius von Byzanz S. 41 ff.). Hierher gehören die Fragen und Gegenfragen in dem Briefe an den Abt Mares (syr. Mārī) des schon erwähnten Klosters der Stadt Tell-ʿAdda, die den größten Teil der christologischen Darlegungen Georgs ausmachen. Die von Georg dabei verfolgte Methode der Polemik besteht übrigens darin, daß er teils durch alle nur denkbaren Konsequenzen, die er auf Grund der gegnerischen Anschauungen entwickelt, diese letzteren als haltlos hinstellt oder direkt ad absurdum führt, teils seine eigene Lehre als die einzig mögliche Konsequenz der gegnerischen hinstellt und so den Gegner zu seiner Lehre herüberzuziehen sucht. Diese letztere Art der Bekämpfung des Gegners wird besonders oft verwandt in Beziehung auf den Hauptunterschied der monophysitischen und chalcedonischen Lehre, von denen jene Christus als „eine Natur aus zwei" und diese als „zwei Naturen, aber eine Existenz" bezeichnet. Indem nun Georg Natur und Person gleichsetzt, benutzt er die chalcedonische Lehre von den zwei Naturen dazu seinen Gegnern vorzuwerfen, daß sie wie Nestorius zwei Personen anerkennen. Einen Anhang zu dem Briefe an den Abt Mares bilden verschiedene Schriftstücke von gleicher Form und verwandtem Inhalt: zunächst schwere „nestorianische" Fragen und Gegenfragen, die trotz der (vom Abschreiber hinzugefügten) Überschrift gleichfalls gegen die Chalcedonier gerichtet sind, sodann häretische Fragen aus dem 2. Briefe des Succensus an Cyrill von Alexandrien und Gegenfragen und schließlich die Beantwortung einer „von dem ketzerischen Probus den Mönchen in Antiochia vorgelegten Frage" (vgl. über diesen Vorgang aus der Geschichte der christologischen Streitigkeiten den Bericht des Dionysius von Tell-Mahrē in Bibl. Or. II, 72 ff.). Die beiden letzten Stücke dagegen, ein Brief an den Diakon Barchadbeschabba aus dem Kloster von Telitha und das Stück über „eine andere häretische Frage" aus einem Briefe an den Presbyter Josua, enthalten eine gegen die Chalcedonier gerichtete zusammenhängende Beweisführung und Darstellung der monophysitischen Lehre, und sind darum weit wichtiger als die „Fragen und Gegenfragen". Davon ausgehend, was unter der „Natur" der drei Personen der Gottheit zu verstehen sei, legt Georg in dem ersteren dar, daß aus der Einigung der Natur resp. Existenz des Gott-Logos mit dem Fleische **eine** fleischgewordene Natur resp. Existenz des Gott-Logos d. h. **eine** Person, ein Christus zu stande gekommen sei, und in dem zweiten behandelt er das Verhältnis der beiden Wesenheiten (*οὐσίαι*) Christi, der göttlichen und der menschlichen, d. i. des Logos und des Fleisches. Von den hier noch in Betracht kommenden zwei Bruchstücken aus einer uns unbekannten Schrift erinnert das erstere, in welchem von der Einteilung der Menschen nach den verschiedenen Stufen ihrer sittlichen Reinheit in Seelen, Geister und Intellekte (*νόες*) die Rede ist, an die drei Stufen der Heiligung bei Pseudodionysius, das zweite aber, das die Frage behandelt, wohin die Seelen wandern, lehrt eine Art von Mittelzustand der Seelen nach dem Tode und erinnert darum an die von Georg besprochenen Anschauungen des Aphraates über den Zustand der menschlichen Seele im Grabe (s. oben S. 527, 6). — 4. Briefe **kirchenrechtlichen** und **liturgischen** Inhalts. Hierher gehören das 4. Kapitel des großen Briefs Georgs an den Presbyter Josua, in welchem Georg die Frage beantwortet, ob ein rechtgläubiger (d. i. monophysitischer) Presbyter einem häretischen Diakon Absolution erteilen dürfe, und das 7. Kapitel desselben Briefes über die Frage, ob es den Geistlichen erlaubt sei, verhüllten Hauptes betend und räuchernd bei der Feier des Abendmahls vor dem Altare zu stehen, sowie der Brief Georgs an denselben aus dem Dezember des Jahres 718, worin er drei das Abendmahl betreffende Fragen behandelt: ob das Abendmahl, wenn es ohne die heilige Altartafel dargebracht worden ist, als wirklich vollzogen zu gelten habe und ebenso wirksam sei (was Georg durchaus bejaht, indem

er zugleich die Nachlässigkeit der Geistlichen rügt), ob das Abendmahl zur Not auch ohne Diakon und Altartafel dargebracht werden dürfe (was Georg bejaht, falls dafür das Evangeliarium hingelegt werde) und ob man zur Not das Abendmahl vom Brot allein darbringen dürfe (was Georg verneint). Hierher gehören auch die „Kanones Georgs", die nicht etwa einer von ihm verfaßten kirchlichen Gesetzessammlung entnommen, sondern wahrscheinlich solche Stellen aus seinen Schriften sind, welche Entscheidungen über Fragen des Kultus und des Kirchenrechts enthalten und die von Späteren, eventuell sogar erst von Barhebräus, der sie in seinem Nomocanon aufgenommen hat, in die für Kanones nötige präcise Form gebracht wurden. — 5. Schließlich findet sich noch ein Stück asketischen Inhalts in dem 9. Kapitel des Briefes an den Presbyter Josua, das „über die nächtliche Versuchung" und die Mittel ihr zu begegnen handelt.

Der Wert, den die Schriften des Araberbischofs für uns haben, liegt vor allem darin, daß sie unsere Kenntnis der Geschichte der syrischen Kirche und Litteratur fördern. Was die syrische Kirche seiner Zeit glaubte, wußte und leistete, davon geben die Schriften Georgs ein um so deutlicheres Bild, je vielseitiger seine schriftstellerische Thätigkeit ist, und zugleich ein um so lehrreicheres, weil Georg zeitlich in der Mitte steht zwischen den beiden Koryphäen, mit denen die syrische Litteratur beginnt und abschließt und deren alle verschiedenen Zweige der kirchlichen Litteratur berührenden Werke kompendienartig die theologische Wissenschaft der syrischen Kirche ihrer Zeit repräsentieren: zwischen Ephraim († 373) und Gregorius bar 'Ebraja († 1286). Obwohl Georg hoch über den unvollkommenen Anfängen der genuin-syrischen Gelehrsamkeit eines Aphraates steht, so erinnert doch die mehr praktisch erbauliche Schriftstellerei Georgs in seinen Gedichten noch an die Anfänge der christlichen Anschauungswelt, die sich in Syrien länger als irgendwo anders in den Geleisen der judenchristlichen Urgemeinden und ihrer Schriftbetrachtung weiterbewegt hat. Aber auf der Höhe seines wissenschaftlichen Denkens, das nicht nur durch die Logik des Aristoteles geschult, sondern auch durch dessen gesamte Naturkenntnis und Weltbetrachtung bereichert ist, erkennen wir zugleich den mächtigen Einfluß, den die griechische Wissenschaft, besonders seit den großen gleichfalls vom Geiste griechischer Litteratur durchdrungenen und durch griechische Philosophie geschulten Lehrern der Orthodoxie, auf das wissenschaftliche Denken der ganzen Kirche bis hinein in den fernen Osten ausgeübt hat. Georg hat sich nun nicht bloß dieses gesamte Bildungsmaterial zu eigen gemacht, sondern er ragt überdies durch seine umsichtige Bearbeitung des von ihm benutzten umfassenden Materials, durch seinen Scharfsinn, durch sein treffendes Urteil und seinen freien Blick unter der großen Menge der syrischen Gelehrten weit hervor und ist den besten Lehrern der Kirche Syriens an die Seite zu stellen. **V. Ryssel.**

Georg der Bärtige, Herzog von Sachsen, gest. 1539. — Von Felix Geß, der eine Biographie Georgs in Aussicht stellt, sind bisher als Einzelstudien u. a. veröffentlicht: Klostervisitationen des Herzog G., 1888; Luthers Thesen und Herzog G. in ZKG 1888; Leipzig und Wittenberg in NA für SG 1895. Friedensburg, Briefwechsel zwischen Herzog G. v. S. und Philipp von Hessen in NAfSG 1885; E. Brandenburg, Herzog Heinrich d. Fr. in NAfSG 1896; Mosen, Hieron. Emser 1890; Kawerau, Hieronymus Emser 1898; Spahn, Joh. Cochläus 1898; vgl. auch die Mt Höflers in den Denkschriften der Wiener Akad. hist.-phil. Cl. XXVII S. 290 ff.

Obschon eine eingehende wissenschaftliche Biographie dieses Fürsten, des geharnischten Luthergegners, noch bis heute fehlt, so ist doch die Kenntnis seines Lebens durch die neueren Forschungen in den Quellen der Reformationsgeschichte wesentlich bereichert worden. Er ward im August 1471 geboren, wie Fabricius und die meisten Späteren annehmen, am 27. August, nach andern am 24. August, während neuerdings Distel (NAfSG XII, S. 170 f.) für den 13. August eintritt. Georg darf der älteste Sohn Albrechts des Beherzten, des Stammvaters der albertinischen Fürstenreihe Sachsens, heißen, da drei vor ihm geborene Brüder auch schon vor seiner Geburt wieder verstorben waren. Auffällig erscheint es, daß man den Thronerben für den geistlichen Stand bestimmen wollte. Ob hier der Einfluß der Mutter, der Herzogin Sidonie (Zdena), maßgebend war, die im Unterschied von ihrem ketzerischen, mit dem Banne belegten Vater, dem böhmischen König Georg Podiebrad, der Kirche mit allem Eifer zu dienen suchte und sich ihr vielleicht um so mehr hingab, als sie in dem Schicksal ihres Vaters, möglicherweise auch in dem Sterben ihrer Kinder und, gerade als sie Georg unter dem Herzen trug, in dem plötzlichen Sterben ihres Vaters, ein Strafgericht Gottes erblicken mochte, so daß sie den Sohn, den man nach diesem Großvater Georg benannte, wie zur Sühne darbieten wollte? Und ob sie das Ein-

verständnis ihres Gemahls zu jener Bestimmung des ältesten Sohnes erlangte, nachdem 1473 ein anderer Thronerbe, ja 1474 ein dritter männlicher Sproß geboren war? Jedenfalls beweist uns Geß (Klostervisitat. S. 5 f.) aus leider nicht datierten Briefen der Mutter an ihren Sohn, daß sie ihn nicht nur zu fleißigem Gebrauch des Rosenkranzes, zu täglich mindestens fünfmaliger Übung des Paternoster und Ave Maria ermahnte, sondern auch hoffte, es werde mit der Zeit ein guter Prediger aus ihm werden. Und daß an dem Unterricht ein Mann wie Andreas Proles mindestens mitbeteiligt war, Staupitzs Amtsvorgänger in der deutschen Augustiner-Kongregation, nicht nur als mutiger Kämpfer gegen die Mißstände im Ordenswesen, nein auch als erwecklicher Prediger weithin bekannt, bestärkte die Mutter nach ihrem Brief vom 13. Dezember 1487 in ihrer freudigen Hoffnung. Diese Erziehung ist von der größten Tragweite für Georgs ganzes Leben gewesen. Nicht allein, daß er ein aufrichtig frommer Mann geworden, der es mit seinem persönlichen Heil und mit dem Wohl der Kirche ernst genommen (wir haben Gebete von seiner Hand); nicht nur daß er bei dieser Erziehung eine Ausbildung genossen, wie man sie sonst wohl kaum für nötig gehalten: er schrieb gut lateinisch und deutsch; er legte, wie aus Konzepten mit zahlreichen Verbesserungen hervorgeht, auf klaren und gewandten Stil nicht geringen Wert, er hat sich auch litterarisch und dichterisch versucht (Schnorr von Carolsfeld AfL III, 45); vor allem ist er theologisch so weit ausgerüstet worden, daß er sich ein selbstständiges Urteil in kirchlichen Dingen zutraute und in einer Zeit zahlreicher theologischer Bedenken selbst das Wort zu ergreifen wagen durfte; insbesondere hatte er wohl auch durch Proles eine Vorliebe für den Augustinerorden gewonnen. So wirkte die Jugenderziehung bedeutsam nach, obschon man die geistlichen Pläne nicht weiter verfolgte und der Vater den erst siebzehnjährigen Sohn mit der Regentschaft des Landes betraute, während er selbst in fernen Landen kämpfte. Mußte es nicht in solcher Regentschaft des Jünglings heiligste Aufgabe sein, den Besitz der Krone zu wahren und kein Titelchen von ihren Rechten aufzugeben? Ob nicht in diesen für die Charakterbildung so besonders bedeutsamen Jahren die zähe und starre, später immer zäher und starrer werdende Art Georgs sich festgesetzt hat, die es zum obersten Prinzip machte, das Ererbte zu bewahren? Als der Vater 1500 in Friesland starb, trat Georg im eignen Namen die Regierung an, während sein Bruder Heinrich Friesland erhielt; und als die Neigungen Heinrichs, die durch das in Franeker Erlebte zu Abneigungen geworden waren, gar nicht darauf ausgingen, jenes nordische Erbe zu behaupten, übernahm Georg gegen die vom Vater stipulierte Entschädigung Heinrichs die ererbte Würde des „ewigen Gubernators von Friesland". Hier hat er seine Zähigkeit in allen Ehren bewiesen, „bis der letzte Gulden ausgegeben und die letzte Kugel verschossen war" (Schwabe in NAfSG XII, 1 ff.). Als Regent daheim zeigte er sich energisch und doch wohlwollend, lebte persönlich anspruchslos, führte heilsame Reformen ein und würde gewiß allgemeine Anerkennung genießen, hätte nicht in der gerade auf religiösem Gebiet tief bewegten Zeit seine kirchliche Parteistellung ihn seinem Volke entfremdet, sogar in seiner eigenen Familie isoliert und ihm vollends in der Nachwelt ein ungünstiges Urteil eingetragen. Über Georgs Stellung zu Luther und seiner Reformation wird hier des Näheren zu handeln sein.

Daß bei der Teilung der Wettinischen Lande den Albertinern die Universitätsstadt Leipzig zugefallen war, die als solche im ganzen östlichen Mitteldeutschland einzig dastand, war dem Herzog Georg ganz besonders wertvoll, und darum erschreckte ihn die Kunde von der Eröffnung der Universität im Ernestinischen Wittenberg 1502 ganz gewaltig; 1506 kam noch weniger erfreulich für ihn die Nachricht von der neuen Konkurrentin im Brandenburger Lande, von der Universität Frankfurt a. O. hinzu. Was Wunder, daß er sein Leipzig auf alle Weise zu stärken suchte und ein wenig scheel besonders nach Wittenberg hinübersah! Um so mehr gereicht es ihm zur Ehre, daß er trotzdem den ersten Hahnenschrei der Wittenberger Kirchenreformation, die Thesen des Augustinermönchs Martin Luther, mit aufrichtiger Freude begrüßte. Schon im Frühling 1517 hatte Georg selbst sich mit aller Entschiedenheit gegen den Ablaßkrämer Tezel erklärt und sein Thun als Betrug gebrandmarkt, auch dem Prior und Konvent des Paulinerklosters in Leipzig ernstlich befohlen, dem Vertrieb der Gnadenbriefe Tezels sofort Einhalt zu thun; als aber der unverschämte Mönch im Herbst desselben Jahres doch wieder auf herzoglichem Boden sein Unwesen trieb und nun die wuchtigen Hammerschläge Luthers bekannt wurden, gefiel es Seiner Gnaden wohl, daß die armen Leute also vor dem Betrug Tezels verwarnt und daß die Conclusiones, die der „Augustinermönch zu Wittenberg gemacht, an vielen Örtern angeschlagen würden". Was hat nun später eine völlig entgegengesetzte Stimmung Herzog Georgs hervorgerufen und ihn zum geharnischten Lutherfeind gemacht? Ich möchte es für

erwiesen halten, daß schon die erste persönliche Begegnung Herzog Georgs mit Luther diesen Bruch hervorgebracht und alles spätere nur dazu gedient hat, die hier entstandene Kluft zu erweitern. Es war am Jakobusfeiertag, dem 25. Juli 1518 (Beitr. z. Sächs. KG Hefte 2. 3. 13), als Luther, von Staupitz noch besonders als „**summae indolis juvenis, studiisque et moribus sibi spectatus**“ dem Herzog empfohlen und von 5 diesem um der Thesen des Vorjahres willen mit dem günstigsten Vorurteil empfangen, über die evangelische Perikope des Tages Mt 20, 20—23 in Dresdens Schloßkirche predigte. Alsbald nach dieser Predigt, die wir leider nicht besitzen, und von der wir nur hören, daß sich Luther darin bei einer bestimmten Materie, der Gewißheit der Seligkeit „aufgehalten“, die also ohne Zweifel das sola fide stark betont und die Werkgerechtigkeit 10 energisch bekämpft hatte, äußert sich Herzog Georg: „er wolle groß Geld darum schuldig sein, wenn er dergleichen Predigt nicht gehört, als welche die Leute nur sicher und ruchlos mache“. Man sieht, unter dem Predigtwort hatte er erkannt (oder soll ich sagen: zu ahnen begonnen), daß Luther nicht nur gewisse Reformen der Kirche herbeiführen wolle, sondern im Gegensatz zum herrschenden Katholicismus ein neues Evangelium verkündige, das einen 15 völligen Bruch mit vielem traditionell Ererbten zur Folge haben werde. Solchem Revolutionär gegenüber macht er entschieden Front.

Mit dieser Darstellung stimmt es völlig, daß Herzog Georg im nächsten Jahr die Leipziger Disputation zwischen Eck und Karlstadt gutheiß und die Professoren tadelte, die dagegen Schwierigkeiten erhoben, konnte es ihm doch nur gefallen, daß der berühmte Dis- 20 putator Eck die Einladung der Wittenberger nicht angenommen, sondern seine Fechterkünste an der Leipziger Universität zu zeigen bereit war, daß er aber spröde ward, als Luthers Eingreifen in die Disputation in Aussicht stand, und daß er durch wiederholtes Bitten nur zu bestimmen war, ein freies Geleit für „die, welche Karlstadt mit sich bringen werde“, auszustellen. Man sieht, ein Lutherfeind war er schon vor den Leipziger Tagen, wenn 25 auch seine Antipathie dort wesentlich verstärkt wurde. Im bedeutsamsten Moment der ganzen Disputation, als Luther sich darüber klar wurde, daß er sich noch nicht klar sei; als es ihm durch Ecks geschicktes Drängen gewiß wurde, er dürfe die unbedingte Autorität der Konzilien nicht festhalten; als er den kühnen Ausspruch wagte, in den durch das Kostnitzer Konzil verdammten Lehren von Hus fänden sich gottselige evangelische Lehren: 30 da rief, während im ganzen Saal eine große Aufregung entstand, Herzog Georg, die Arme in die Seite gestemmt, mit lauter Stimme: „das walt die Sucht!“ Was er unter der Dresdner Predigt geahnt, das ward ihm hier und in den folgenden Jahren immer wieder bestätigt. Daß Luther mit kühnem Wort die Schäden der Kirche angriff, war ihm gewiß nicht zuwider; ja, als man 1520 das Ansinnen an ihn stellte, die neue Luther- 35 schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation“ in seinen Landen zu verbieten, sprach er es offen aus, es sei nicht alles unwahr, was darin stehe, auch gar nicht unnötig, daß es an den Tag komme; ihm und andern Fürsten werfe man manchmal, um das Ärgernis zu stillen, einen Knochen ins Maul mit einer Coadjutorey, einem Reservat oder einer Dispensation; nun werde mans aber nicht mehr dämpfen können. Und als er für die 40 in Worms 1521 vorzulegenden Gravamina der deutschen Nation seine bedeutsamen Beiträge lieferte, war seine Sprache so scharf, daß der Nuntius Aleander zweifeln konnte, ob Herzog Georg noch „ganz der Unsre“ sei. Als aber das Auslaufen der Mönche und Nonnen immer mehr überhand nahm, der Priestercölibat immer dreister verletzt wurde, und die Bauern Luthers Freiheit eines Christenmenschen auf das weltliche Gebiet über- 45 trugen und mit solcher neuen Lehre ihren Aufruhr begründeten, da ist ihm der vollgiltige Beweis geliefert, daß Luthers Evangelium ein unchristlich Ding sei; denn in der Bibel, auf welche die Lutherischen hinweisen, „lese er den Spruch, daß man den Baum an seinen Früchten erkennen solle. Was aber seien die Früchte, welche Luthers Auftreten hervorgebracht? Abwerfen aller Zucht und Ordnung, Ungehorsam und Gewaltthat, Ver- 50 letzung der heiligsten Gelübde, worin ja Luther selbst, der drei oder vier Meineide auf dem Gewissen habe, mit rühmlichstem Beispiel seinen Anhängern vorangehe! Durch nichts, am wenigsten durch die Bibel, lasse es sich rechtfertigen, daß man, zumal freiwillig abgelegte Gelübde hinterher breche. Überhaupt muß Autorität in der Welt bestehen. Nichts ist verderblicher, als wenn ein jeder sich herausnimmt, über das Herkommen sich eigen- 55 mächtig hinwegzusetzen. Auch schon vor Luther hat es erleuchtete Männer gegeben. Und wenn schon über die Auslegung und Bedeutung von Satzungen der Kirche Streit ausbricht, so ist niemand befugt, dieselben zu deuten, als die Kirche, welche sie geordnet und eingerichtet hat.“ Landgraf Philipp von Hessen, an den diese Aeußerungen Georgs 1525 gerichtet sind (Friedensburg a. a. O. S. 103), versucht durch eingehende Korrespondenz, 60

durch Übersendung von Schriften und durch immer erneuten Hinweis auf die Bibel seinen Schwiegervater zu anderer Ueberzeugung zu bringen; Luther schreibt darüber an Amsdorf: „Hessus Christo lucrificatus ardet pro evangelio; etiam ducem Georgium solicitat fortiter"; wir aber empfangen noch heute aus den Antworten Herzog Georgs
5 den wohlthuenden Eindruck eines überzeugten Christen, „dem man wohl das Leben, nicht aber seinen Glauben nehmen kann", das klare Bild eines guten Katholiken, der vor seiner Kirche, trotzdem er viele ihrer Schäden deutlich erkennt und rückhaltlos tadelt, sich demütig beugt, in allen Punkten, die er nicht verstehe, ihrer Entscheidung sich unbedingt fügt und ihre Einheit auf keinen Fall gefährdet sehen will; doch auch den nur mit Bedauern zu
10 betrachtenden Beweis, in welche schweren Irrtümer jemand gerät, wenn er, das Bibelwort von Baum und Frucht mißdeutend, den Wert oder Unwert eines Mannes und seiner Thaten lediglich nach den nächsten äußerlichen Folgen beurteilt. Trefflich weist Philipp von Hessen dem Hauptvorwurf Georgs gegenüber nicht nur darauf hin, daß schon an vielen Orten aus Luthers Lehre gute Frucht erwachsen sei, während aus dem Wandel der Geist-
15 lichkeit und vielen Einrichtungen der katholischen Kirche die übelsten Früchte herstammten, sondern erst recht auf das Pauluswort, nach welchem die Predigt des Evangeliums den Juden (die am Ererbten um jeden Preis festhalten) ein Ärgernis sein müsse.

Wenn aber diese Korrespondenz gelegentlich der „Spitzhütel" von Mönchen und Pfaffen gedenkt, die nach Landgraf Philipps Meinung seinen Schwiegervater umgäben, so
20 daß die Wahrheit nicht zu ihm gelangen könne, und hiermit dieselben Personen bezeichnet werden, die der Nürnberger Stadtschreiber Lazarus Spengler „die Georgische Kanzlei und Schmiede" nennt, in der man des Herzogs Haß gegen Luther immer aufs neue geschürt habe, so dürfte hier vor allen Hieronymus Emser und aus späterer Zeit, nach Emsers 1527 erfolgtem Tode, Johannes Cochläus zu nennen sein. Daß diese Sekretäre des
25 Herzogs und ihre Genossen wirklich bestimmenden Einfluß auf den sehr selbstständig denkenden und handelnden Fürsten gehabt, möchte man allerdings bezweifeln, daß sie aber zunächst die dem Evangelio günstigen Regungen seines Innern niedergehalten und sodann durch ihren Fanatismus ihn, als er zu Gewaltmaßregeln zu greifen versucht war, darin bestärkt haben, ist ihr trauriges Verdienst. Damit stimmt Luthers Urteil: „es hat
30 mich geschmerzt, daß dieser treffliche und fromme Fürst sich dermaßen eintreiben läßt von seiner Umgebung, den ich ja doch als einen solchen anerkannt und erfahren habe, daß er fast wohl fürstlich redete, wenn er seine Herzens Sprache redete". Wunderbar, wie diese Herzenssprache immer wieder einmal hörbar wurde und Georg für seine Person und in aller Stille immer wieder gewisse Sympathien für die neue Lehre zeigt; sein Hofprediger
35 Alexius Chrosner hatte sich nicht nur gelegentlich gegen die römischen Fastengebote ausgesprochen, sondern predigte andauernd in einer zu Luther hingeneigten Art; der Herzog entfernte ihn nicht, nein, er pflog gern mit ihm so manches Kolloquium in dem „grünen Stüblein des Schlosses"; aber dem fortgesetzten Drängen Emsers mußte Chrosner endlich weichen, zumal man auch auswärts auf diesen lutherischen Hofprediger des lutherfeindlichen
40 Herzogs aufmerksam geworden war.

Emser führte eine gewandte Feder, war aber bei aller theologischen Belesenheit geistig beschränkt und überdies sittlich zu wenig ernst, um viel mehr als ein Werkzeug Georgs sein zu können. Der Herzog hatte ihn schon vor dem Auftreten Luthers gebraucht, um die lange verunglückte Kanonisation des Bischofs Benno von Meißen zu betreiben, er
45 gab ihm auch die Feder gegen Luther in die Hand, und Emser wußte durch die Art seiner Polemik den Reformator so zu reizen, daß dieser mit Gegenschriften gegen ihn und gegen den Herzog, den er für den eigentlichen spiritus rector hielt, in nicht zu rechtfertigendem, allzu scharfem Tone Antwort gab. Die Korrespondenz „an den Bock zu Leipzig" und „an den Stier zu Wittenberg" ist bekannt. Emsers letztes Werk, das der
50 Herzog ihm aufgetragen und selbst mit einem Einführungsbericht versehen hatte, „die emendierte und wieder zurechtgebrachte Übersetzung des NTs", erscheint mir wie eine Bankerotterklärung Herzog Georgs im Kampf mit der unbesiegbaren Reformation. Bis dahin hatte der Fürst seine Maßnahmen gegen den Mönch aus dem Winkel klar und fest getroffen und gewiß nicht ohne Hoffnung auf den Sieg unentwegt am schroffsten Wider-
55 stande festgehalten; jetzt aber, da das Bewußtsein vom Sieg der Sache Luthers ihn überkommt, weiß er in Verzweiflung nicht mehr, was er will. Noch hat er Luthers NT in seinem Land verboten und alle bereits gekauften Exemplare in kurzer Frist gegen Erstattung des Kaufpreises an seine Amtleute abzuliefern verfügt; Emser mußte in besonderer Schrift solche Maßregel rechtfertigen; als aber gegenüber wenigen in Meißen und
60 Leipzig konfiszierten Exemplaren Luthers Werk in immer neuen Auflagen mit nie ge-

ahnter Schnelligkeit Verbreitung fand, da wissen Fürst und Sekretär sich nicht zu helfen! Sie geben selbst das NT heraus und warnen doch wieder darin ausdrücklich vor dem Bibellesen! Sie wollen wenigstens Luthers Übersetzung nicht gelten lassen und sie durch eine andere verdrängen, aber sie verbreiten thatsächlich, da die nicht zahlreichen und meist ganz bedeutungslosen Änderungen gar nicht in Betracht kommen, Luthers eigne Arbeit und kaufen auch noch von Kranach in Wittenberg dieselben Bilder dazu: welche Widersprüche! welch ein Bekenntnis der Macht- und Hilflosigkeit!

Als bald darauf Cochläus an Emsers Stelle trat, nahm er schon bei seinem Kommen nach Dresden wahr, daß es um den alten Glauben auch im Meißner Lande geschehen sei und dessen Bestand wesentlich nur noch an der Person des Herzogs hafte. Dieser aber hielt mit der vollen Zähigkeit seines Charakters am Kampfe fest, und hierbei sollte Cochläus Dienste leisten. Seinem Amtsvorgänger jedenfalls an Sittenreinheit, aber wohl auch an Bildung überlegen, ging Cochläus, seinem Herzog innig ergeben, mit Feuereifer ans Werk, aber Lutherus septiceps war ein Fehlschlag, auch auf dem Augsburger Reichstag fand Georgs Hofkaplan im eignen katholischen Lager wenig Anklang, und in der Kunst, mit seinen Schriften dem Volk ans Herz zu greifen, stand er vollends — das fühlte er selbst immer mehr — unendlich weit hinter den Reformatoren zurück.

Sehnsüchtig schauten Herzog Georg wie Cochläus nach dem verheißenen Konzile aus; als man aber mit seiner Berufung immer wieder zögerte, ging der Landesfürst im eignen Namen mit der Reform der Klöster vor, ernannte Visitatoren, hob Bräuche und Gerechtsame auf, legte Klöster zusammen, damit wenigstens an einem Ort der Gottesdienst in gebührender Weise stattfinde: erfolgloses Bemühen, das höchstens in den Reihen der katholischen Getreuen Kopfschütteln über des Herzogs eigenmächtiges Eingreifen in das Gebiet der Kirche hervorrief.

Und wenn Georg, der schon früher einen Bürger in Mittweida zum Tode verurteilt hatte, weil er einer Nonne zur Freiheit verholfen, nun auch Leipziger Bürger verhaften ließ, weil sie in kursächsischen Nachbarsorten das Abendmahl in beiderlei Gestalt empfangen, und mit ähnlichen Gewaltmaßregeln schrecken wollte: tief bedauerliche Verirrung, der ein Luther mit voller Entrüstung wider den „Meuchler zu Dresden" entgegentrat.

Als 1534 seine Gemahlin Barbara von Polen gestorben war, ließ er zum Zeichen der Trauer sich den Bart nicht mehr scheren, was ihm den Zunamen des Bärtigen eingetragen hat, und ließ an der Mauer des Dresdner Schlosses den Totentanz darstellen, der später auf den Neustädter Friedhof versetzt ward und sich heute noch dort befindet: ich möchte in allem dem ein äußeres Zeichen der Trauer um ein vergebliches, verlorenes Kämpfen und Ringen seines Lebens erblicken. Immer tragischer gestalteten sich seine letzten Lebensjahre. Er mußte es voraussehen, daß bei seinem Tode das Evangelium frei und offen, mit Freuden empfangen, in sein Land einziehen werde, da nach dem kinderlosen Tod seiner Söhne, sein Bruder Heinrich Thronerbe war, dessen Übertritt zur Sache Luthers er nicht hatte hindern können. Sein letzter Versuch, das Land durch Vererbung an den römischen König Ferdinand für den Katholicismus zu retten, scheiterte an dem Widerspruch der Meißner Stände und seinem plötzlichen Tod am 17. April 1539. Im Sterben soll seines Herzens Sprache wieder laut geworden sein: wie er schon 1537 seinen sterbenden Sohn Johannes unter Vorhaltung des Verdienstes Jesu Christi tröstete, auf den er allein sehen solle, und nicht auf das eigne Verdienst, noch auf das Verdienst der Heiligen, so soll es 1539 sein eigenes letztes Wort gewesen sein: Ei so hilf mir, du treuer Heiland, Jesu Christe; erbarme dich über mich und mache mich selig durch dein bitter Leiden und Sterben!

D. **Franz Dibelius.**

Georg, Markgraf von Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, gest. 1543. — **Münchner Reichsarchiv:** Brandenburgica CLXXXI Nr. 168a ff.; Ladislaus v. Szalay, Gesch. Ungarns, deutsch v. Wogerer III, S. 179; L. Neustadt, Markgraf Georg als Erzieher am ungarischen Hofe, Breslau 1883; ders., Aufenthaltsorte des Markgrafen Georg (Archiv für Gesch. u. Altertumsurkunde von Oberfranken XV, 3; Separatabdruck 1884, Burger, Bayreuth); derselbe zu Luthers Briefwechsel, ZKG, Bd VIII, S. 466. 475 f.; D. Th. Kolde, Erlangen: Der Briefwechsel Luthers und Melanchthons mit dem Markgrafen Georg und Friedrich von Brandenburg in ZKG XIII, 2. 3; Luthers Briefe an Georg bei de Wette: Luthers Briefe; D. Th. Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1883; Schulinus, Leben und Geschichte des M. G., Frankf. 1729; Ranke, Deutsche Gesch. II. III; Löhe, Erinnerungen aus der Ref.-Gesch. von Franken 1847; J. P. Reinhard, Beiträge zu den Hist. des Frankenlandes, Bayreuth 1760, I; D. Th. Kolde, Briefwechsel zwischen Urb. Rhegius und Markgr. G.; Markgr. G. v. Br. und das

Glaubenslied der Königin Maria von Ungarn in den Beiträgen zur bayer. KG II, 2; Verschiedenes bei Enders, Luthers Briefwechsel; D. Th. Kolde, Der Tag von Schleiz u. s. w., Separatabdruck aus: Festschrift für Jul. Köstlin; H. Westermayer, Die brandenb.-nürnb. Kirchenvisitation und Kirchenordnung 1528—1533, Erlangen 1894; F. Vogtherr, Die Verfassung der evang.-luth. Kirche in den Fürstentümern Ansbach u. Bayreuth, Beitr. z. d. KG II, 1896, S. 209 u. 269; J. Meyer, Die Einführung der Reform. in Franken, Ansbach 1893; D. Erdmann, Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der evang. Kirche Schlesiens I, S. 49 f., II S. 17 f. 81 f., III S. 3 f. Markgr. G. und seine Verdienste um die Reformation in Oberschlesien, Beitr. zur Ref.- u. Kulturgesch. in Oberschlesien; AdB A. Dr. Markgraf in Breslau; D. Tschackert, Urkundenbuch der Ref.-Gesch. des Herzogtums Preußen I, S. 372 f.

Georg, der dritte von den acht Söhnen des Markgrafen Friedrich des Älteren und ein Enkel von Albrecht Achilles, dem Begründer der Ansbach-Kulmbachschen Hohenzollernlinie, war am 4. März 1484 in Onolzboch (Ansbach) geboren. Des Vaters Absicht, bei seiner großen Zahl von Söhnen, wie er es mit drei anderen derselben schon gethan hatte, auch ihn auf dem damals für Fürstensöhne nicht ungewöhnlichem Wege kirchlicher Pfründen dauernd zu versorgen, kam nicht zur Ausführung. Durch seine Mutter Sophie, eine polnische Prinzessin, Schwester des Königs Wladislaus II. von Böhmen und Ungarn, dem Königshofe in Ofen nahe verwandt, sah er sich veranlaßt, dort in den Dienst seines Oheims, des Königs von Ungarn, einzutreten, an dessen Hofe wir ihn seit 1506, also seit seinem 22. Jahr, in hohem Ansehen stehend finden, nachdem er vorher längere Zeit sich am hessischen Hofe aufgehalten hatte. In wie hoher Gunst er bei dem König. stand, der ihn nach einer Andeutung von seiner eigenen Hand als einen Adoptivsohn aufgenommen und behandelt hat, erhellt daraus, daß derselbe ihm schon 1515 die Anwartschaft auf das Herzogtum Oppeln verlieh, und ihn vor seinem Tode 1516 zum Mitglied der für Ungarn eingesetzten vormundschaftlichen Regierung und zum Erzieher seines erst 15 Jahre alten Sohnes Ludwig ernannte, während die Führung der für Böhmen bestellten Regentschaft dem Herzog Karl von Münsterberg übertragen ward.

In scharfem Gegensatz standen sich am ungarischen Königshofe zwei Parteien gegenüber, die um den maßgebenden Einfluß auf den schwachen König stritten, die magyarische, von dem ehrgeizigen, selbst nach der Krone trachtenden Zapolyas geleitete Partei der ungarischen Magnaten, und die deutsche Partei, der es darauf ankam, gegen jene den bestehenden Erbvertrag mit dem Kaiser Max wegen der habsburgischen Nachfolge auf den ungarisch-böhmischen Königsthron aufrecht zu erhalten und durchzusetzen. An der Spitze der letzteren stand der junge Markgraf Georg von Brandenburg, der Vertraute und Liebling des Königs, der mutige Vertreter deutschen Wesens und deutscher Interessen gegen das übermütige, gewaltthätige Magyarentum. Es diente zur Erhöhung seines Einflusses und zur Stärkung der von ihm energisch vertretenen deutschen Partei, daß er durch die Gunst seines Oheims 1509 die Hand der reichbegüterten Witwe von Johannes Corvinus, dem Sohn des ehemaligen Königs Matthias Corvinus, geb. Gräfin Beatrica Frangipani, erlangte, und nach deren schon 1510 erfolgten Tode in den unumschränkten Besitz eines sehr reichen Erbes eintreten konnte. Wichtiger aber wurde für seine Machtstellung zu Gunsten des Deutschtums überhaupt in diesem Osten und der Sache der deutschen Reformation im besonderen neben jenem unter den späteren ungarischen Wirren veräußerten umfangreichen ungarischen Besitz die Erwerbung der Anwartschaft auf die Herzogtümer Ratibor und Oppeln durch Erbverträge mit den betreffenden Herzögen und im Zusammenhange damit die Erlangung der Pfandherrschaft über diese ausgedehnten Ländergebiete, sowie über die Herrschaften Oderberg, Beuthen und Tarnowitz auf dem Wege eines Vergleiches mit dem römischen König Ferdinand, König von Böhmen, der auf jene Ländergebiete Anspruch machte, aber die infolge großer vom Markgrafen Georg ihm geliehener Summen auf ihnen lastenden Schulden nicht tilgen und so das Pfand nicht einlösen konnte. Dazu erwarb der Markgraf durch Ankauf noch 1523 das Herzogtum Jägerndorf. So hatte er auf dem ganzen gegenwärtigen Ländergebiet von Oberschlesien festen Fuß gefaßt. Als Besitzer dieses Herzogtums und als Pfandherr der genannten Herzogtümer und Herrschaften hat er gleichzeitig hier und in den heimischen fränkischen Landen dem Eindringen der Reformation die Wege gebahnt.

Früher noch als irgend ein deutscher Fürst, früher als irgend ein Glied des hohenzollernschen Fürstengeschlechts, auch früher noch als sein jüngerer Bruder Albrecht, der Hochmeister des deutschen Ordens (s. d. A. Bd I S. 310), hat er seine Augen und sein Herz dem von Wittenberg her wieder aufgegangenen Licht des Evangeliums auf dem Wege stufenweis aufsteigenden evangelischen Glaubens und Bekenntnisses zugewendet. Die leuch-

tenden Gestalten dieser beiden Brüder bilden einen merkwürdigen Gegensatz zu jenem der deutschen Reformation als Widersacher gegenüberstehenden hohenzollernschen Brüderpaar, dem Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg und dem Erzbischof Albrecht von Magdeburg und Kurfürsten von Mainz.

An der Spitze der deutschen Partei am ungarischen Königshof wurde er schon mit 5 den ersten reformatorischen Schriften, die im Bereich derselben früh Eingang fanden, bekannt und für die reine evangelische Wahrheit dadurch gewonnen. Der unauslöschliche Eindruck, den Luthers mächtiges Glaubenszeugnis auf dem Reichstage zu Worms 1521 auf ihn machte, die tiefere Einführung in die Erkenntnis der evangelischen Wahrheit, die er mit seinem Bruder Albrecht den lebenskräftigen Predigten der evangelischen Glaubens- 10 zeugen auf den Kanzeln von St. Lorenz und St. Sebaldus in Nürnberg während des dortigen Reichstages 1522 zu verdanken hatte, die Beschäftigung mit der 1522 vollendeten lutherischen Übersetzung des neuen Testamentes, die weiter für ihn die Quelle selbstständig erforschter Wahrheit des Evangeliums ward, die unmittelbare Beziehung, in die er bald mit Luther durch einen die wichtigsten Glaubensfragen behandelnden Briefwechsel trat, und 15 die erste persönliche Begegnung, welche er 1524 in Wittenberg mit Luther bei Gelegenheit der Verhandlung seines Bruders Albrecht wegen der Reformation des deutschen Ordens und der Verwandlung desselben in ein weltliches Herzogtum hatte und die mit Luther dabei geführten eingehenden Unterredungen über die Sache der Reformation in Bezug auf seine persönliche Stellung zu derselben und ihre Einführung in seine Lande, — das alles 20 gereichte ihm zur Vertiefung und Befestigung in der Erkenntnis und inneren Erfahrung von der Wahrheit und von der Kraft des Evangeliums.

Er hatte dabei nach der Thronbesteigung des jungen Königs Ludwig eine stille Bundesgenossin in der der neuen Lehre günstig gestimmten und zugeneigten Gemahlin desselben, der Königin Maria, Schwester Karls V. und Ferdinands, die Luthers Schriften 25 las, sich möglichst von klerikalem Einfluß frei machte und nach ihres Gemahls frühem Tode in der Schlacht bei Mohacz 1526 von Luther selbst eine trostreiche Zuschrift nebst der ihr gewidmeten Auslegung der vier Trostpsalmen empfing. Als des jungen Königs Ratgeber hat dann Markgraf Georg gegen die bei demselben von Zeit zu Zeit Einfluß gewinnenden klerikalen Widersacher die Sache des Evangeliums mit Entschiedenheit ver- 30 treten und manche hinter seinem Rücken mit allerlei List gegen das deutsch-evangelische Element und gegen die Vertreter und Bekenner der evangelischen Wahrheit geplanten oder schon verhängten Gewaltmaßregeln zu verhindern gewußt. Infolge seines energischen Eintretens für den gefangen gesetzten und mit dem Feuertode bedrohten Reformator von Iglau, den Schwaben Paulus Speratus, setzte er die Freilassung desselben durch. Als Bevoll- 35 mächtigter des Königs in politischen Angelegenheiten nach Breslau entsandt, sorgte er dafür, daß das unter dem Titel „Mandat wider Luther" unter jenem Einfluß erlassene scharfe königliche Verbot der „lutherischen Ketzerei" dort nicht zur Ausführung kam. Statt der durch ein königliches Strafmandat dem Breslauer Rat wegen Umwandlung des Bernhardiner Klosters verhängten Züchtigung setzte Georg das Gegenteil durch, die Unterstellung 40 des Bernhardiner Stifts zum heiligen Geist unter die Aufsicht des Rats, der dann in der großen Klosterkirche zu St. Bernhardin nach Einführung der Reformation 1525 dem evangelischen Gottesdienst eine neue Stätte bereiten konnte.

Es war von großer Tragweite nicht bloß in evangelisch-kirchlicher, sondern auch in politischer Beziehung, daß er in der schon gedachten Weise in Verbindung mit Luther bei 45 seinem Bruder Albrecht zu dem Entschlusse, den deutschen Ordensstaat in ein weltliches Herzogtum zu verwandeln, mitwirkte, nachdem die Reformation schon seit 1523 in Königsberg Eingang gefunden hatte. Von Albrecht in herzbewegender Weise zum entschiedenen Eintreten für die Sache des Evangeliums dem unentschiedenen Verhalten des Bruders Casimir in Franken gegenüber ermuntert und ermahnt, findet er wieder Veranlassung, dem 50 Bruder darauf mit Rat und That bei der Durchführung der Reformation im Herzogtum Preußen beizustehen.

Sein nahes Verwandtschaftsverhältnis zu dem mit seiner Schwester Sophie vermählten Herzog Friedrich II. von Liegnitz, Brieg und Wohlau, der die Reformation zunächst im Herzogtum Liegnitz durchführte und dem Herzog Karl I. von Münsterberg-Oels, mit dessen 55 von evangelischem Glauben innig durchdrungener Tochter er in zweiter Ehe vermählt war, trug nicht wenig zur Förderung der Ausbreitung des Evangeliums auf jenen piastischen Ländergebieten Schlesiens bei, indem auch Herzog Karl trotz Unterlassung seines förmlichen Übertrittes zu demselben ihm doch in seinen Landen freien Lauf gewährte und seine Kinder im evangelischen Glauben erziehen ließ. 60

Neben diesem mittelbaren Einfluß auf die Förderung der reformatorischen Bewegung in Mittel- und Niederschlessen bereitete er durch seine unmittelbare Einwirkung teils von Ofen, teils von Ansbach her, der Sache des reinen Evangeliums freie Bahn in ganz Oberschlesien, wo er zunächst in seinem Herrschaftsbesitz, dem Fürstentum Jägerndorf (mit Leobschütz) und dann in dem umfangreichen Gebiet der Pfandherzogtümer Oppeln und Ratibor, sowie in den übrigen zu diesen noch hinzugekommenen Pfandherrschaften die Einführung der neuen Lehre und die Begründung eines neuen evangelisch-kirchlichen Lebens mit allem Eifer sich angelegen sein ließ. Er bemühte sich, aus Ungarn, aus Schlesien und aus Franken evangelische Glaubenszeugen als Prediger zu berufen, wobei er die Schwierigkeiten, die durch die nötige Berücksichtigung der tschechischen und polnischen Sprache entstanden, durch Gewinnung entsprechender geistlicher Kräfte möglichst zu überwinden suchte. Es ist urkundlich bezeugt, wie er in regem schriftlichem Verkehr mit seinen dortigen Beamten, aber auch bei wiederholter Anwesenheit sich persönlich um die Pflanzung und Pflege evangelischen Glaubenslebens bekümmerte, den durch die weite Entfernung von seinem Regierungssitz gesteigerten Hindernissen, wie in der politischen, so besonders auch in der kirchlichen Verwaltung Abhilfe zu schaffen suchte, die Geistlichen zu lebendiger Verkündigung der evangelischen Wahrheit ermuntern, durch sie und durch seine Beamten das Volk zu fleißiger Teilnahme an den evangelischen Gottesdiensten und zu gottesfürchtiger Lebensführung mit eindringlichem Wort ermahnen ließ und seinen Regierungsmännern einschärfte, den Geistlichen die gebührende Ehre nebst dem ihnen zukommenden Unterhalt zu erweisen und den nötigen Schutz zu gewähren und selbst im Gebrauch der Gnadenmittel und in ihrem Lebenswandel den Gemeinden ein gutes Beispiel zu geben. In seinem Fürstentum Jägerndorf und den oberschlesischen Landen suchte er dann durch Einführung der brandenburgisch-nürnbergischen Kirchenordnung, die in den fränkischen Landen zur Durchführung gekommen war, eine dauernde Ordnung des evangelischen Kirchenwesens zu schaffen.

In den fränkischen Erblanden, wo er schon seit 1515 gemeinschaftlich mit seinem älteren Bruder Casimir für den regierungsunfähig gewordenen Vater die Regentschaft führte, konnte er zuerst nicht so frei und ungehemmt die Wege zur Durchführung der von allen Seiten eindringenden Reformation bahnen und einschlagen, wie in Schlesien. Der durch seine Ehe mit einer baierischen Prinzessin und durch seine militärische Befehlshaberstellung im kaiserlichen Dienst an das alte Kirchenwesen gebundene Bruder, der in der Regentschaft die Vorhand hatte, widerstand der neuen reformatorischen Bewegung. Zwar sah er sich dann durch das Drängen der Stände des Landes zur Freigebung der Predigt des reinen Wortes Gottes nach Luthers Lehre genötigt. Jedoch forderte er daneben die möglichst uneingeschränkte Beibehaltung der alten kirchlichen Ceremonien, auch solcher, die geradezu dem Evangelium widerstritten. Georg protestierte entschieden gegen solches Stehenbleiben auf halbem Wege, indem er erklärte, daß „das göttliche Wort nicht allein zu predigen sei, sondern man solle sich auch allen Menschensatzungen zum Trotz danach halten". Ebenso erklärte er lebhaft seine Unzufriedenheit mit der dem Verhalten Casimirs entsprechenden früheren Halbheit der Landtagsbeschlüsse vom Oktober 1526. Zu seinem Schmerz konnte er nicht hindern, daß der ausgezeichnete Prediger des Evangeliums Johannes Rurer unter Markgraf Casimir das Land verlassen mußte. Erst nach dessen Tod konnte er als Alleinherrscher in den fränkischen Landen es mit Erfolg unternehmen, die Reformation unter dem Beirat seiner dem Evangelium entschieden zugethanen Räte, des Landhofmeisters Johann von Schwarzenberg und des Kanzlers Georg Vogler, und mittelst der neuen Landtagsbeschlüsse von Ansbach (vom 1. März 1528), die mit der Geltendmachung der Wahrheit des Evangeliums für Lehre, Leben und kirchliche Gebräuche vollen Ernst machten, zur Durchführung zu bringen. Dabei stand dieser fürstliche Reformator in lebhaftem brieflichem Verkehr mit Luther und neben diesem auch mit Melanchthon über wichtige Fragen der Lehre und der Neugestaltung des evangelisch-kirchlichen Lebens, z. B. über die Unvereinbarkeit der Seelenmessen mit der evangelischen Wahrheit, über die Evangelisation in den Klöstern, über das Freiwerden derselben auf dem Wege des Absterbens der am alten Glauben festhaltenden Klosterleute, und über die Verwendung der Klostergüter für evangelisch-kirchliche Zwecke, besonders aber für die Begründung niederer Schulen für das Volk und höherer Schulen behufs Ausbildung junger begabter Männer für den Kirchen- und Staatsdienst. Vor allem aber suchte er durch fortgesetzten Briefwechsel mit Luther und anderen Reformatoren zweiten Ranges, z. B. mit Urbanus Rhegius, tüchtige Männer als Prediger des Evangeliums und Organisatoren des evangelischen Kirchenwesens zu gewinnen.

Mit dem Rat von Nürnberg Hand in Hand gehend veranstaltete er nach dem Vorbild der kursächsischen eine Kirchenvisitation, durch welche in seinen Territorien in Franken und in Nürnberg, eine neue, auf gemeinsamen Beschlüssen ruhende Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse maßgebend wurde, aus welcher dann auf dem Wege wiederholter Revision und Verbesserung die vortreffliche, berühmte brandenburgisch-nürnbergische Kirchenordnung 5 von 1533 hervorging, die dann auch in den oberschlesischen Landen eingeführt wurde.

Als ihm wegen dieses Vorgehens vom König Ferdinand Vorwürfe gemacht wurden, antwortete er: nach Gottes Befehl habe eine Obrigkeit nicht nur für die leibliche Wohlfahrt, sondern auch für das Seelenheil der Unterthanen zu sorgen. Da die Bischöfe, die dazu vor allem verpflichtet seien, solches verabsäumt hätten, habe er mit seiner und seiner 10 Unterthanen Seelengefahr damit nicht länger warten können. Auf Grund des Speyerischen Reichstagsabschiedes habe er die Erneuerung des Kirchenwesens in seinem Lande, und zwar genau nach der einzigen und gewissesten Norm, dem Worte Gottes und Christi selbst, der der Weg, die Wahrheit und das Leben sei, in die Hand genommen. Im übrigen, erklärte er freimütig dem König mit Bezug auf die deshalb erfahrenen Anfeindungen, sei 15 der Jünger nicht über dem Meister; habe man Christum unsern Heiland wegen seiner Predigt des Evangeliums als einen Verführer gelästert, wie sollte es uns, die seiner reinen und unbefleckten Lehre anhangen, anders ergehen. Bei solcher Festigkeit im Glauben und solcher Entschiedenheit im Bekenntnis desselben nahm er dann Teil an jener großen Protestation der kleinen Minderheit auf dem Reichstag zu Speyer 1529. 20

Dieser Stellung zur Sache der Reformation entsprach dann auch der hervorragende Einfluß, den er neben dem Kurfürsten von Sachsen auf den weiteren Gang der deutschen Reformation überhaupt ausübte.

Als es sich darum handelte, eine Vereinigung der Evangelischen in Ober- und Niederdeutschland in einhelligem Bekenntnis gegen die dem neuen Evangelium besonders von 25 seiten der römischen Kirche drohenden Gefahren zu stande zu bringen, hatte Markgraf Georg anfangs Oktober 1529 eine Zusammenkunft mit dem Kurfürsten von Sachsen in Schleitz, wo er mit demselben sich über die aufzustellenden Artikel des Glaubens und Bekenntnisses verständigte, deren Abfassung von beiden Fürsten vertrauensvoll in die Hand Luthers gelegt wurde, und dann auf Grund der 15 im Marburger Kolloquium kurz zuvor 30 vereinbarten Sätze von Luther in den 17 Schwabacher Artikeln ausgeführt wurde.

Aber weder auf dem Konvent in Schwabach noch auf dem Ende 1529 in Schmalkalden gehaltenen Konvent ließ Georg sich bestimmen, das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser und dessen Partei im Fall der Not- und Abwehr anzuerkennen.

Desto energischer trat er aber auch dem Kaiser auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 35 mit dem Wort seines Bekenntnisses zugleich im Namen der übrigen protestantischen Stände entgegen, als derselbe gebieterisch forderte, die evangelischen Fürsten sollten ihre Predigtgottesdienste einstellen und an der Fronleichnamsprozession teilnehmen. „Herr", rief er ihm zu, „ehe ich vom Gotteswort abstände, wollte ich lieber hier auf dieser Stelle niederknien und mir den Kopf abhauen lassen". Der Kaiser zog sich erschrocken zurück und er- 40 widerte begütigend jenen Protest mit den bekannten Worten: „Löver Förſt, nit Kopp ab". — Der König Ferdinand machte Georg in betreff gewisser Brandenburgischer Ansprüche auf schlesische Besitzungen vergebens die lockendsten Anerbietungen, um ihn in den Religionsangelegenheiten auf die Seite des Kaisers zu ziehen. Georg wies sie entschieden ab.

Der der Reformation feindlich gesinnte Kurfürst Joachim I. von Brandenburg setzte 45 seinem Vetter Georg heftig zu mit Vorwürfen wegen der ketzerischen Lehre. Dieser erwiderte ihm: „Die neue Lehre sei kein Irrtum, wenn anders Christus noch Christus sei; sie weise nur auf Christum hin; er habe sie selbst an sich erprobt." Auf Joachims Frage, ob er denn auch bedenke, was für ihn auf dem Spiel stehe, hatte er nur die kurze Antwort: „Man sagt, ich soll aus dem Lande gejagt werden; ich muß es Gott befehlen". 50 Sein Name als eines treuen mutigen Bekenners steht nächst dem des Kurfürsten von Sachsen an zweiter Stelle oben an unter den Namen der Fürsten und Städte, die das Augsburger Bekenntnis unterzeichneten.

Nach dem Tode Joachims I. half er den Söhnen desselben, welche schon durch den Einfluß ihrer Mutter Elisabeth für die Sache der Reformation gewonnen waren, die- 55 selbe zunächst sofort dem Markgrafen Hans von Küstrin im Bereich seines neumärkischen Gebietes, und dann dem Kurfürsten Joachim II. in Kurbrandenburg durchführen. Er sandte dem letzteren seinen Hofprediger Stratner zu, unter dessen Mitwirkung die kurmärkische Kirchenordnung von 1540, die in den Lehrartikeln fast durchweg mit der fränkisch-nürnbergischen zusammenstimmt, zu stande kam. 60

Seine fortgesetzten Beziehungen und Besprechungen mit Luther, von denen der vorliegende Briefwechsel zwischen beiden zeugt, gereichten ihm zu fortschreitender Entwickelung und Vertiefung in sein Glaubenslebens wie in seiner evangelischen Wahrheit nach Luthers Lehre, mit dem er in innigstem gegenseitigem Vertrauen verbunden blieb.

Als Luther sich um die Anerkennung der zu seiner Freude zwischen Ober- und Niederdeutschland zu stande gebrachten Wittenberger Konkordie von 1536 durch ein Schreiben an die Magistrate von Straßburg und Augsburg bemühte, hat er gleichzeitig sich nicht umsonst an den Markgrafen Georg, dessen Festhalten an seiner Abendmahlslehre er kannte, um seine Zustimmung zur Konkordie gewendet mit der Bitte, „er möge bei seinen Predigern das Beste dazu helfen, daß die alten Sachen nicht zu scharf gerechnet und die Blöden nicht abgeschreckt werden.“ Bei dem Religionsgespräch in Regensburg 1541 beteiligte sich Georg an dem letzten von Kurfürst Joachim II. durch Aufstellung neuer vermittelnder Artikel gemachten Versuch zur Vergleichung der Gegensätze zwischen Katholischen und Evangelischen und wandte sich mit jenem an Luther, um dessen Mitwirkung in dieser Angelegenheit zu erlangen. Auf dem Regensburger Reichstage, dem letzten, den er besuchte, setzte er sich mit seinem Neffen Albrecht Alcibiades auseinander, indem er demselben das während seiner Unmündigkeit beherrschte Land Kulmbach übergab. Seit 1532 in dritter Ehe mit Emilie, der Tochter des Herzogs Heinrich von Sachsen, vermählt, hinterließ er aus dieser Ehe bei seinem Tode am 27. Dezember 1543 einen einzigen Sohn, Georg Friedrich, welcher später Statthalter des Herzogtums Preußen wurde, und als treuer Bekenner des Evangeliums in seines Vaters Fußstapfen trat, der mit vollem Recht in der Geschichte den doppelten Beinamen des „Frommen“ und des „Bekenners“ trägt.

D. Dr. **Erdmann.**

Georg, der heilige, gest. um 303. — AS. t. III Apr. p. 117—123, sowie Append. p. IX—XX (in welchem Anhang ein *Μαρτύριον τοῦ μεγαλομάρτυρος Γεωργίου* aus einer Hds. der Medicä. Bibliothek, des Sym. Metaphrastes *Μαρτύριον τοῦ μεγαλομ. καὶ τροπαιοφόρου Γεωργίου* aus einer Vatik. Hds. sowie der griechische Text einer Lobrede des Patriarchen Gregor von Cypern auf St. Georg mitgeteilt sind). Die übrigen älteren Quellen — mehrere „Miracula s. Georgii“, eine Passio S. Georgii, eine Translatio Georgii von Hilarion ꝛc. — verzeichnet Potthast[2] II, 1333. Vgl. noch: De s. Georgio ex cod. Namurc. Nr. 2. in Anal. Boll. I, 1882, p. 615—617. — Neuere Untersuchungen: A. v. Gutschmid, Ueber die Sage vom hl. Georg, Beitrag zur iran. Mythengeschichte (in den Berichten der k. s. Gesellsch. der Wissensch., 1861, H. 2/3.); Frz. Görres, Der Ritter St. Georg in d. Geschichte, Legende und Kunst, ZWTh 1887, H I, S. 54—70; Giuseppe Biraghi, S. Giorgio martire della Cappadocia; cenni intorno alla sua vita e al suo culto, Mailand 1889; E. A. Wallis Budge, The martyrdom and miracles of saint George of Cappadocia: the coptic texts edited, with an english translation, London 1888. Aus der ält. monogr. Litteratur ist als besonders reichhaltig und interessant hervorzuheben: Theoph. Raynaud, S. Georgius Cappadox, Megalomartyr, personalis et symbolicus, in seinem Hagiologium Lugdunense (Opp. Raynaldi, t. VIII, Lugd. 1665, p. 347). Vgl. sonst noch die Angaben bei Potthast, S. 1333 u. 1334.

Die Geschichtlichkeit eines hochgestellten Offiziers des römischen Kriegsheers Namens Georgios — kappadokischer Abkunft, wenn anders die Identität des altbezeugten kappadokischen Georgios mit dem berühmten Hauptträger des Namens angenommen werden darf —, welcher in der diokletianischen Verfolgungsepoche (ungewiß in welchem Jahre) nach mannhaft abgelegtem christlichem Bekenntnis den Märtyrertod erlitt, kann schwerlich geleugnet werden. Wenn mehrfach, u. a. auch von Calvin, überhaupt die Existenz eines Märtyrers Georg bestritten worden ist, so steht dem entgegen, daß Kirchen zum Gedächtnis des hl. Georg schon überaus früh, z. B. eine zu Thessalonich schon im 5. Jahrh. errichtet wurden (s. Görres a. a. O.). Fürs Abendland bezeugt eine weite Verbreitung seines Kultus schon Gregor von Tours. Auch Papst Gregor der Gr. soll eine dem Heiligen geweihte, aber von der Gefahr des Einsturzes bedrohte Kirche in Rom — angeblich S. Giorgio in velabro — erneuert haben. Doch läßt die historische Beweiskraft dieser Thatsache sich bezweifeln und hat die fromme Sage überhaupt frühzeitig im Orient wie im Abendlande eine üppige Produktivität in Verherrlichung des „Erzmärtyrers“ (*Μεγαλομάρτυς*) und Siegesbannerträgers (*Τροπαιοφόρος*) bethätigt.

Nach den spät aufgezeichneten und historisch wertlosen Akten seines Märtyrertums legt der zu hohen Ehrenstellen emporgestiegene, aber christlich fromme Offfizier, bald nachdem Diokletian die Verfolgung eröffnet, sein Amt nieder und zeugt eifrig gegen die Verkläger und Verfolger. Als der Kaiser selbst, bald durch Schmeichelreden, bald durch Drohungen, ihn zum Abfall von seinem Glauben zu bestimmen sucht, fordert er denselben kühn auf: er möge vielmehr seinerseits dem Gotte der Christen opfern, um so in dessen

ewiges Reich zu gelangen! Nach erfolgter Verurteilung zum Tode durchs Schwert verteilt er noch alle seine Habe an die Armen und betet inbrünstig für die Standhaftigkeit seiner Mitchristen im Bekenntnisse. Gleich den Angaben über den Ort seiner Hinrichtung, welche teils auf Lydda im hl. Lande, teils auf Nikomedia in Bithynien lauten, schwanken auch die Zeitbestimmungen betreffs des Jahres seines Martyriums zwischen 303 und späteren Daten. Nur in der Annahme des 23. April als seines Todestages ist wenigstens die abendländisch-kirchliche Überlieferung im wesentlichen einig.

Als wichtigste Momente in der Entwickelung des St. Georgs-Kultus sind hervorzuheben: A. für den Orient die Errichtung mehrerer (angeblich 5—6) Kirchen des Heiligen in Konstantinopel, sowie eines Klosters daselbst nahe dem Hellespont, wovon dieser den Namen „St. Georgs-Arm" erhielt; die Entstehung zahlreicher St. Georgskirchen bei den Armeniern sowie die Benennung von deren nördlichem Nachbarland mit dem christlichen Namen Georgier; die überaus eifrige Verehrung des Heiligen bei den Russen, deren Czaren das Bild desselben im Herzschild ihres Wappens führen, u. s. f. B. Auf abendländischem Boden außer dem schon oben über Rom Berichteten: die Einreihung des Heiligen unter die sog. 14 Nothelfer (s. d. A.), seine Erhebung zum Schutzpatron der Republik Genua und zum namengebenden Patron mehrerer Militärorden, insbesondere eines venetianischen, auch der schwäbischen Ritterschaft u. s. f. Der Heilige ist Patron des englischen Hosenbandordens (gestiftet 1330 durch Edward III). Schon das englische Kreuzheer unter Richard Löwenherz's Führung stritt unter seinem besonderen Schutze. Durch Beschluß eines Oxforder Nationalkonzils von 1222 wurde sein Gedenkfest (23. April) zu einem für ganz England gebotenen Feiertag erhoben. St. Georg gilt seit dem späteren MA in der Tradition der abendländischen Universitäten als besonderer Patron der Artisten-Fakultät (gleichwie die Theologen in Hieronymus ihren Patron verehren, die Juristen im hl. Ivo, die Mediziner in den HH. Cosmas und Damian, — s. d. A. Bd IV, S. 305). — In der Eigenschaft als Drachentöter und Befreier einer vorher gefesselten Jungfrau tritt St. Georg erst seit der Epoche der Kreuzzüge auf — ein christlich-legendarisch überkleideter Perseus redivivus, dessen Bild in der volkstümlichen Überlieferung des ausgehenden MAs teilweise auch mit dem des „Hürnin Siegfried" in eins zusammenfließt (vgl. Stadler und Heim, Heiligenlexikon II, 385). — Über die Attribute St. Georgs in der mittelalterlichen und neueren christlichen Kunst und die berühmtesten ihn betreffenden Darstellungen s. Wessely, Ikonographie Gottes und der Heiligen (Leipzig 1874), S. 200—202. **Zöckler.**

Georg von Laodicea, gest. zwischen 360 und 363. — Leo Allatius, De Georgiis et eorum scriptis diatribe (Georgii Acropolitae . . . historia ed. Allatius, Paris 1651, p. 301—427), p. 305 sq.; Tillemont, Mémoires éd. de Vénise VI, 259; Dupin, Nouvelle bibliothèque II, 125; Paris 1693; Cave, Script. eccl. hist. litter., ad ann. 340, Genf 1705, p. 130; Lequien, Oriens christianus II, Paris 1740, p. 792 f.; J. Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona 1889.

Georgios, Bischof des syrischen [nicht des phrygischen] Laodicea (Sozom. 4, 12, 4; Philostorg. 8, 17), hat in der Geschichte einen Namen als einer der Führer der homoiusianischen Partei (Epiphan. haer. 73, 23 p. 870 C Petav. II; vgl. Bd II, 33, 23). Ein Interesse hat das Wenige, was wir von seinem Leben wissen, weil seine Entwickelung innerhalb seiner wirren Zeit normal genannt werden kann. Ein Alexandriner von Geburt (Philostorg. 8, 17), Presbyter durch Alexander von Alexandrien (Constantin ep. ad syn. bei Euseb. vita 3, 62), versuchte er schon vor dem Nicänum, während er in Antiochien weilte, brieflich die Arianer vor Alexander und diesen vor jenen in Schutz zu nehmen (Athanas. de syn. 17 MSG 26, 712 CD). Was Athanasius (l. c.) aus diesen Briefen anzuführen für gut hält, ist freilich rein arianisch; allein die Thatsache, daß G. vermitteln wollte, ist ein sichererer Zeuge, als die zwei von Athanasius exzerpierten Sätze: G. muß schon damals eine Mittelstellung, vermutlich unklarer Art (vgl. Bd II, 15, 59 ff.), eingenommen haben. Daß die Gegner der Arianer in solchem Vermitteln nur sophistische Falschmünzerei erblickten (Athanas. l. c. p. 713 A, danach Socrates 2, 45, 14) und G. als „Arianer" (vgl. Bd II, 31, 32 ff.) behandelten — G. ward von Alexander abgesetzt (Athan. l. c.; ep. Sard. Occ. bei Athan. Apol. c. Ar. 49 MSG 25, 336 A) und von Eustathius von Antiochien, wohl deshalb, in seinen Klerus nicht aufgenommen (Bd V, 626, 60) —, war daher ebenso natürlich, wie G.s Zusammengehen mit den „Eusebianern". Schon 331 schlug ihn der von den Eusebianern beratene Konstantin neben dem [dann gewählten] Euphronius (Bd V, 610, 20) für den antiochenischen Bischofsstuhl vor (bei Euseb, vita 3, 62); nicht lange danach — jedenfalls vor

335 (vgl. das Folgende) — verschafften ihm die Eusebianer das Bistum Laodicea ad mare, und 335 war er einer der auserwählten Synodalen von Tyrus (ep. syn. Alex. bei Athan. apol. c. Ar. 8 MSG 25, 103 D, vgl. Bd II, 21, 8); auch auf der antiochenischen Synode von 339 oder auf der Kirchweihsynode (Bd II 24, 3 ff. und 25, 33 ff.) 5 tagte er mit (Socr. 2, 9, 2; Sozom. 3, 5, 10 fin.), und in Sardika (Bd II, 27, 38 ff.) traf ihn deshalb das Anathem der Occidentalen, obwohl er „aus Furcht", wie die Gegner sagen, nicht erschienen war (ep. Sard. Occ. bei Athan. apol. c. Arian. 49 MSG 25, 336 A). In der Opposition war G. mit den Eusebianern eins: in der Nicänischen Lehre sah er Sabellianismus (vgl. Bd II, 20, 23 f.); und dem Athanasius war er offenbar 10 besonders feind: er exkommunizierte (schwerlich vor 351: vgl. Bd II, 30, 28) den Apollinaris, weil dieser seit 346 mit Athanasius freundschaftlich verbunden war (Sozom. 6, 25, 8 vgl. Bd I, 671, 55), und noch 357 oder 358 nennt ihn Athanasius (de fuga init. MSG 25, 644) unter seinen persönlichen Widersachern. Positiv aber wird Georg, der Freund des Eusebius von Emesa (vgl. Bd V, 618, 36 ff.; Sozom. 3, 6, 5), schwerlich je 15 wie Eusebius von Nikomedien gedacht haben. Denn dem seit 356 erneuerten Arianismus trat G. scharf entgegen: er war es, der brieflich — der Brief ist bei Sozomenos (4, 13, 2 f.) erhalten — durch den Hinweis auf das Treiben des Eudoxius das Hervortreten der Homoiusianer in Ancyra (Bd II, 34, 25 ff.; Epiph. h. 73, 2 p. 847 B) veranlaßte. Der Synode von Ancyra wohnte er freilich nicht bei (Epiph. l. c. und 20 73, 11 fin.), aber in Sirmium stand er am 22. Mai 359 dem Basilius von Ancyra zur Seite (Epiph. h. 73, 22 fin.; vgl. Bd II, 35, 13 ff.), in Seleucia (Bd II, 36, 25 ff.) führte er die Homoiusianer (Socr. 2, 39, 17; Sozom. 4, 22, 7), und in die Zwischenzeit oder in den Spätherbst 359 fällt die entschiedene homoiusianische Denkschrift, die G. mit Basilius publizierte (Epiph. h. 73, 12—22; vgl. ib. 23). Daß diese Haltung des 25 Georgios seit 358 einem Gesinnungswechsel zuzuschreiben ist, ist um so unwahrscheinlicher, je zuversichtlicher behauptet werden kann (vgl. Bd II, 32, 55), daß die homoiusianischen Formeln an die Christologie Alexanders von Alexandrien anknüpften, von der G. schon in seiner Jugend beeinflußt sein muß; — die Entwickelung G.s erscheint auch hier normal. Seit der Synode von Seleucia verliert sich seine Spur. Wenn Theodorets Bericht 30 (2, 31, 7), daß G. im Winter 360 auf 361 in Antiochien bei der Einsetzung des Meletius beteiligt gewesen sei und damals über Pr 8, 22 hofgemäß habe predigen können, glaublich wäre, so könnte man, wie ich es mit DchrB II, 638 a noch in meinem Eustathius (S. 6 f.) gethan habe, annehmen, Georg von Laodicea sei der Georgios, der nach Basilius (ep. 251, 2 p. 386 E, Garnier) und dem Chronicon paschale (ad ann. 360, 35 I, 544 ed. Dindorf) an der homöischen Synode zu Konstantinopel im Frühjahre 360 teilnahm, habe also, wie viele andere Homoiusianer (Loofs, Eustathius S. 56), damals der Macht des Hofes sich gefügt. Allein gegen die Glaublichkeit Theodorets spricht, daß nach dem auf Sabinus von Heraklea zurückgehenden Bericht des Sozomenos (4, 25, 1) Cyrill von Jerusalem im Jahre 360 auch deshalb abgesetzt ist (vgl. Bd IV, 382, 17), 40 weil er mit Basilius (von Ancyra) und Georg von Laodicea Kirchengemeinschaft gehalten habe; und in ep. 251, 2 des Basilius ist ein den Kappadoziern bekannter Bischof gemeint, derselbe Georg offenbar, der nach ep. 51, 2 (p. 144 B) die Formel von Konstantinopel nach Kappadozien brachte: der Arianer Georg von Doara (Basil. ep. 239, 1 p. 368 A; vgl. Lequien I, 417). Ist Georg von Laodicea schon 360 gestorben? oder ist 45 er, wie andere Homoiusianer, verbannt? oder hat er der Hofpartei sich gefügt? Wir wissen es nicht. Sein von Acacius eingesetzter Nachfolger Pelagius (Philostorg. 5, 1) ist 363 nachweisbar: mit Meletius (vgl. d. A.) acceptierte er damals auf einer Synode zu Antiochien das *ὁμοούσιος* (Socr. 3, 25, 18). — Ob Georg, wenn er damals noch gelebt hätte, wie Pelagius gehandelt hätte, kann niemand sagen. Es wäre normal gewesen. 50 Jedenfalls darf man ihn nicht mit Athanasius u. a. (z. B. Theodoret, haer. fab. comp. 1, 26 MSG 83, 381 B) einfach einen „Arianer" nennen; und wenn er gar bei Lequien (II, 793), Dräseke (S. 20) und im DchrB (II, 637, 6) „mit Athanasius" als „der böseste aller Arianer" bezeichnet wird, so ist dies vollends irrig, denn die gemeinte Stelle bei Athanasius: *νῦν αὐτός ἐστιν ἐν αὐτοῖς ὁ πονηρότατος* (Apol. de fuga 26 MSG 55 25, 677 B) bezieht sich gar nicht auf Georg von Laodicea, sondern auf Narcissus von Neronias! — G.s sittliche Charakter wird von Athanasius verdächtigt (l. c., p. 677 C); schon seiner Absetzung durch Alexander scheint nach Athanasius auch sittlich bedingt zu sein (l. c. 677 B und de syn. 17 MSG 26, 713 A). Allein was wiegt in jener Zeit (vgl. Bd II, 20, 56) das vage Zeugnis eines Gegners? — Von dem Schriftsteller Geor- 60 gios haben wir nur die schon erwähnten Stücke: die zwei Sätze aus den Briefen des

Presbyters (oben S. 539, 47), den Brief bei Sozomenos (oben S. 540, 16) und die Denkschrift bei Epiphanius (oben S. 540, 21). Wir hören außerdem, daß er ein ἐγκώμιον εἰς Εὐσέβιον τὸν Ἐμισηνόν (vgl. Bd V, 618, 42) geschrieben (Socr. 1, 24, 2; 2, 9, 1 f.; Soz. 3, 6, 6), und wie als Bischof (Socr. 2, 46, 6), so auch als Schriftsteller die Manichäer bekämpft hat (Epiphan. haer. 66, 21 p. 638 C; Heraklian von Chalcedon bei Photius, cod. 85 MSG 103, 288 B; Theodoret., haer. fab. comp. 1, 26 MSG 83, 381 B, vgl. das prooemium p. 340 A). Die Hypothese von Dräseke, dieses antimanichäische Werk sei in dem Bruchstück wieder zu erkennen, das Lagarde aus den griechischen Hdss. des Titus von Bostra ausgeschieden hat (Titus Bostr. graece, 1859, S. 69—103), ist günstigsten Falls so möglich, wie anderes, das weder beweisen noch widerlegt werden kann; mir scheint die Christologie des Verfassers (83, 36 ff., vgl. 72, 10 f.; 93, 25 ff., 102, 21 ff.) der des Athanasius der Apologia c. Arianos (vgl. Bd II, 203) noch näher zu stehen, als ich trotz alles Obigen einem Werke des Georg von Laodicea es zutraue. **Loofs.**

Georg von Polentz, gest. 1550. — Rhesa de primis sacrorum reformatoribus in Prussica VI: vita Georgii a Polentis, Regimont. 1829; Gebser, Der Dom zu Königsberg, 1835, S. 242 f.; Nikolovius, Die bischöfliche Würde in Preußen, 1834; J. Voigt, Geschichte Preußens IX, S. 685 f.; Georg v. Polenz: Georg v. Polentz, der erste evang. Bischof, Halle 1858; viel Handschriftliches im Archiv zu Königsberg i. Pr. Besonders P. Tschackert, Urkundenbuch der Ref.-Gesch. in Preußen I; derselbe, Georg v. Polentz, 1888.

Georg von Polentz, Bischof von Samland in Preußen, war der erste Bischof, welcher schon in der Frühzeit der Reformation zum Evangelium sich bekannte. Aus einem der vornehmsten und ältesten Geschlechter des sächsischen Adels 1478 in Sachsen geboren, widmete er sich in Italien den Rechtsstudien, erwarb sich wahrscheinlich dort auch den Grad eines Licentiaten beider Rechte, war eine Zeit lang Geheimschreiber des Papstes Julius II., trat dann in den Kriegs- und Staatsdienst bei Kaiser Maximilian I., lernte im kaiserlichen Lager vor Padua (1509) den nachherigen Hochmeister des deutschen Ordens, den jungen Markgrafen Albrecht von Brandenburg, kennen, ließ sich in diesen Orden aufnehmen, gewann durch treue und geschickte Erledigung verschiedener wichtiger Aufträge und Sendungen in Ordensangelegenheiten das besondere Vertrauen Albrechts, der ihm das Amt des Hauskomthurs zu Königsberg übertrug und ihn nach Erledigung des samländischen Bistums zum Bischof vorschlug, als welcher er nach schneller Nachholung der ihm fehlenden Weihen vom Kapitel erwählt und 1519 vom Papst bestätigt wurde.

Als er 1522 für die Zeit der Abwesenheit des Hochmeisters in Deutschland die Regentschaft übernahm, war er bereits durch Luthers Schriften für die Sache des Evangeliums angeregt worden. Er ließ es geschehen, daß in der Domkirche Mitte 1523 das reine Evangelium von einem Domherrn verkündigt wurde, gewann durch die Verbindung mit dem inzwischen in Deutschland durch A. Osiander in Nürnberg und durch Luther für die Wahrheit des Evangeliums mehr und mehr gewonnenen Hochmeister immer lebhafteres Interesse für die reformatorische Bewegung, der er als Regent und Bischof in Preußen freien Lauf ließ, indem er gleichzeitig die Unhaltbarkeit der politisch päpstlichen Verfassung des Ordenslandes erkannte, und dann selbst seit 1524 für die Aufhebung derselben und die Säkularisation des Ordens im Einklang mit Luthers Einwirkungen in dieser Beziehung eintrat. Von dem auf Luthers Vorschlag als Domprediger berufenen Dr. Johannes Brießmann, (s. Bd III S. 399, 38) ließ er sich in die Erkenntnis und das Verständnis der evangelischen Heilslehre durch förmliche Unterweisung immer tiefer einführen und in der Predigtthätigkeit vertreten, bis er am Weihnachtsfest 1523 selbst in einer Predigt ein unumwundenes Zeugnis des Evangeliums nach Luthers Lehre ablegte und öffentlich für die Sache der Reformation sich erklärte, wie er es gleicherweise auch in den Festpredigten zu Ostern und Pfingsten 1524 unter Beweisung des Geistes und der Kraft that. Luther preist ihn „als ein herrliches Werkzeug Christi“ und schreibt voll Freude an Spalatin: „O wie wunderbar ist Christus. Auch ein Bischof giebt jetzt endlich dem Namen Christi die Ehre und predigt das Evangelium in Preußen.“ Mit festem Schritt betritt er nun die Bahn reformatorischer Thätigkeit, zunächst in einem energischen Mandat vom 28. August 1524 an die drei Städte von Königsberg, in dem er die Widersacher des Evangeliums ermahnt, die gnadenreiche Zeit, in der Gott so hell und rein sein seligmachendes Wort erscheinen lasse, durch böses Vornehmen und eigenwilliges Widerstreben nicht zu verscherzen und ein friedfertiges, stilles, gottesfürchtiges Leben zu zu führen. In einem anderen Mandat ermahnt er gegenüber der erschreckenden Unwissen-

heit des Volkes in christlichen Dingen, die Gottesdienste und besonders die Predigten in der Volkssprache zu halten und, wo die Prediger nicht litthauisch und polnisch=predigen und lehren könnten, Tolken, d. h. Dolmetscher, anzustellen, die das verkündigte Wort sofort den Gemeinden in ihrer Sprache mitteilen sollten. Schon nach Pfingsten 1524 sandte 5 er evangelische Prediger, so viele er zusammenbringen konnte, in die Städte umher und auf das Land. Er ermahnte, während er selbst sich durch Brießmann im Griechischen und Hebräischen unterrichten ließ, um die Bibel im Grundtext zu studieren, die Prediger zum fleißigen Gebrauch der Bibel und Luthers Übersetzung und zum Lesen der wichtigsten Schriften desselben. Luther widmete ihm als Zeichen seiner Freude und dankbarer Aner- 10 kennung die Erklärung des fünften Buches Mosis (1525), in deren Vorrede er ihm zuruft: „Dich einzig und allein unter allen Bischöfen der Erde hat Gott erwählt und errettet aus dem Rachen des Satans. Sieh dies Wunder! In vollem Lauf, mit vollen Segeln eilt das Evangelium nach Preußen, wohin es doch nicht gerufen noch begehrt ward."

15 Nachdem inzwischen der Ordensstaat in ein weltliches Herzogtum verwandelt war, konnte Herzog Albrecht bei seiner Rückkehr nach Königsberg 1525 sofort die Organisation des evangelischen Kirchenwesens durch Georg von Polentz, der auf dem ersten Landtag 1525 seine weltliche Herrschaft innerhalb des Bistums Samland ihm übergab, weil er „nach dem Evangelium als Bischof das göttliche Wort zu predigen, nicht aber Land und 20 Leute zu regieren habe", und durch den zweiten Bischof Erhard von Queiß in Pomesanien, welcher 1524 dem Beispiel Georgs durch öffentlichen Übertritt zum Evangelium in Graudenz gefolgt war, in die Hand nehmen. Die ersten Kirchenordnungen und Visitationen wurden vom Bischof Polentz in Gemeinschaft mit Brießmann und dem inzwischen als Prediger nach Königsberg berufenen Paul Sperat vorbereitet und zur Ausführung gebracht, 25 um das evangelische Kirchenwesen mit seiner bischöflichen Verfassung im Äußeren und Innern zu gestalten und zu befestigen. Nachdem der Bauernaufruhr auch in Preußen niedergeschlagen worden war, und der 1525 berufene Landtag den äußeren Bestand und das Recht der eben entstandenen evangelischen Kirche begründet und gesichert hatte (s. Bd I S. 318, 17 ff.), erließ Georg v. P. in Gemeinschaft mit seinem Amtsgenossen, Bischof Er- 30 hard von Queiß, die erste preußische Kirchenordnung unter dem Titel „Artikel der Ceremonien und anderer Kirchenordnung" (s. Bd I S. 318, 35 ff.). So war die preußische Landeskirche eher organisiert als die kursächsische.

Von der großen Bedeutung persönlicher bischöflicher Einwirkung auf die Prediger und ihre Gemeinden überzeugt betrachtete er als einen wesentlichen Hauptteil seiner Amts- 35 thätigkeit die Abhaltung von Kirchenvisitationen gemäß dem von ihm veranlaßten, im April 1528 erlassenen Mandat des Herzogs (vgl. Bd I S. 318, 59 ff.).

Zwar nahm Polentz auf dem Gebiet der alsbald auch in Preußen hervorgetretenen theologischen Lehrstreitigkeiten an den betreffenden Verhandlungen teil, z. B. auf dem von Sperat geleiteten Religionsgespräch zu Rastenburg (Ende Dezember 1531, s. Bd I S. 320, 3), 40 und unter den durch die Lehrirrtümer Osianders herbeigeführten Wirren. Aber die eigentlich wissenschaftliche Bearbeitung der dogmatischen Fragen in den die preußische Landeskirche bedrohenden Krisen überließ er den von Hause aus geschulten Theologen Brießmann, Poliander und namentlich im Osiandrischen Streit seinem Mitbischof in Pomesanien, Paul Sperat. Nur wo er den Bestand des evangelischen Christentums selbst durch Parteiungen 45 und Irrlehren gefährdet sah, war er sich seiner amtlichen Verantwortlichkeit vollbewußt. Unter den Lehrstreitigkeiten über das Abendmahl trat er selbst nicht mit ein in die dogmatischen Verhandlungen über die Frage nach der Art und Weise der Gegenwart Christi im Abendmahl. Aber für den Segen des Sakraments forderte er Glauben, „guten starken Glauben", und in einem eigenhändig für einen herzoglichen Beamten geschriebenen 50 Aufsatz mit dem Titel: „Unterricht zweier wirdiger Stükke bei dem Sakrament" sagt er: „Man soll das Sakrament nicht anbeten und nicht ohne Glauben Vergebung der Sünden in ihm suchen". In dem osiandristischen Streit von dem Bekämpfer der Lehre Osianders, Lauterwald, um seine Vermittelung angerufen, gab er schwer krank und bereits dem Tode nahe dessen Schreiben an Sperat ab mit der Bitte, es „wohl zu lesen und dem vorzu- 55 kommen, was der christlichen Lehre zuwider sei". Ihnen als den Prälaten gebühre, in solchem Streit Einsehen zu haben, damit nicht Rotterei unter dem Christentum einwurzeln möge. Dies sind die uns bekannten letzten Worte von ihm.

Der Schwerpunkt seiner durchaus in rein evangelischem Sinn aufgefaßten und ausgeübten bischöflichen Funktionen lag auf dem Gebiet des Aufbaus und der Ord- 60 nung des evangelisch-kirchlichen Lebens, auf dem Grunde des Evangeliums und der

bekenntnisgemäßen Lehre. Bis an sein Lebensende hat er, abgesehen von den erwähnten Kirchenordnungen und Visitationen, auch bei den weiteren Hauptmomenten der Organisation der evangelischen Kirche im Herzogtum Preußen, sowie bei der für die Sache des Evangeliums höchst wichtigen Stiftung und grundlegenden Entwickelung der Universität in Königsberg (1544) seine eifrige thätige Teilnahme bewiesen. Es war 5 als ein thatsächliches Zeugnis für die evangelische Wahrheit und als Vorbild für die Begründung des evangelischen Pfarrhauses von tiefgreifendem Einfluß, daß er schon 1525 zur selben Zeit mit Brießmann in den Ehestand trat und zwar mit einer Tochter Konrads Truchseß von Wetzhausen, nach deren frühem Tode er 1527 zum zweitenmale sich mit einer Freiin von Heideck vermählte. Diesem Vorbild folgten „insgemein alle 10 Priester“. Von 1526 an in Balga residierend, hatte er zwar in Brießmann einen ausgezeichneten Vertreter im Predigtamt am Dom in Königsberg; aber da die Verwaltung des bischöflichen Amtes durch die Entfernung seines Wohnsitzes von Königsberg, sowie auch durch seine zunehmende Kränklichkeit erheblich leiden mußte, ernannte er 1546 unter Zustimmung des Herzogs seinen treuen Freund, Lehrer und Mitarbeiter Brießmann, zum 15 Präsidenten oder Administrator des Bistums Samland. Er überlebte diesen, der am 1. Oktober 1549 starb, nicht lange. Seine letzte Amtshandlung war die Trauung seines Herzogs im Dom zu Königsberg, der nach dem Tode seiner ersten Gemahlin Dorothea (11. April 1547) sich am 16. Februar 1550 zum zweitenmal mit Prinzessin Anna Maria von Braunschweig vermählte. Er starb am 28. April 1550 auf Schloß Balga am frischen 20 Haff. Auf seinem Epitaphium im Dom zu Königsberg heißt es: **Christi pavit oves, salubris herbae monstrans pascua laetiora Pastor, ductu atque auspiciis tuis, Lutheres!** D. Dr. **Erdmann.**

Georg Scholarios s. d. A. Gennadius II. oben S. 510, 41.

Georg Syncellus s. Syncellus. 25

Gerberon, Dom. Gabriel G., gest. 1711. — Supplément au Nécrologe de l'Abbaïe de Notre-Dame de Port-Roïal des Champs 1735 am 29. März; Recueil de Pièces (über Port-Royal); Dom Clémencet, Histoire générale de Port-Royal, Paris 1672 Bd 10; Abbé Racine, Hist. eccl. Bd 12.

Gerberon war „einer der berühmtesten Schüler des St. Augustin und einer der ar- 30 beitsamsten Schriftsteller seiner Zeit“ (Suppl. au Nécrologe de P. R. S. 498); es werden ihm an 111 Schriften zugeschrieben. Am 12. August 1628 zu St. Calais, in Maine, geboren, machte er ausgezeichnete Studien bei den Vätern der Kongregation von Sankt Maurus in Vendôme, trat 1648 in diese Kongregation ein, und legte den 12. August 1628, in der Abtei Ste. Melaine in Rennes, sein Gelübde ab. Er lehrte Rhetorik und 35 Philosophie, hernach auch Theologie, in verschiedenen Abteien. Da er jedoch einen allzugroßen Eifer für die Lehre der „disciples de la grâce“ entfaltete und als Jansenist verdächtigt wurde, versetzten ihn seine Oberen in die zurückgezogensten Häuser des Ordens, und schickten ihn schließlich in die Abtei St. Germain des Près zu Paris unter Aufsicht. Seit 1675 wirkte er in der Abtei von Corbie bei Amiens. Im Jahre 1676 erschien in 40 Brüssel (und vermehrt in Lüttich 1677) unter dem Namen **Sieur Flore de Ste. Foi** sein **Miroir de la piété chrétienne où l'on considère avec des réflexions morales l'enchainement des vérités catholiques de la prédestination et de la grâce de Dieu, et de leur alliance avec la liberté de la créature.** Da einige Erzbischöfe und Schriftsteller diese als Erneuerung der 5 verdammten Sätze des 45 Jansen zensierten, schrieb er zu seiner Verteidigung unter dem Namen Abbé Valentin **le miroir sans tache**, Paris 1680. Sein Freund Dr. Arnauld sagte, es seien im ersten einige Sachen auf eine etwas harte Weise vorgetragen, die man vielleicht nicht in ein Buch hätte setzen sollen, das in der Landessprache geschrieben sei. Noch bedenklicher für ihn war, daß durch die Jesuiten und deren — wenn auch nicht zahlreiche und verachtete 50 Parteigänger in der Kongregation seine Parteinahme in der Regalstreitigkeit für den Papst gegen den König in Paris denunziert wurde.

Daher wurde im Januar 1682 ein Prevot der Pariser Polizei nach Corbie geschickt, ihn zu verhaften. Er entfloh von der gelesenen Messe weg mit Zustimmung seines Oberen nach den spanischen Niederlanden. Die Kongregation verfiel dadurch einer scharfen Unter- 55 suchung und kam an den Rand des Verderbens; er selbst wurde mit Trompetenschall vor Gericht vorgeladen. Vom jansenistischen Klerus wurde G. nach Holland berufen. Früher

schon war er, wie manche andere Jansenisten, wider die Protestanten zu Feld gezogen. Zur Bekämpfung der calvinistischen Abendmahlslehre hatte er **Apologia pro Ruperto abbate Tiutensi,** Paris 1669, herausgegeben. In Holland schrieb er **Défense de l'Eglise romaine contre les calomnies des protestants** (Col. 1688. 1691). Doch
5 da er sich wegen seiner Streitigkeiten mit den Reformierten, namentlich mit Jurieu nicht mehr in Sicherheit fühlte, auch das Klima schwer vertrug, begab er sich 1690 nach Brüssel zurück. Während sein Genosse Dr. Arnauld gegen das Ende dem menschlichen Willen Wahlfreiheit gestattete, blieb Gerberon bei der streng augustinischen Prädestinationslehre. So gab er die Werke des Bajus, die Briefe Jansens an St. Cyran heraus, und schrieb
10 eine (sehr trockene) Geschichte des Jansenismus. Aber 30. Mai 1703 wurde er mit dem Genossen seines Verstecks Quesnel verhaftet, und wegen seiner jansenistischen mit Umgehung der Censur herausgegebenen Schriften und seiner Flucht für exkommuniziert erklärt, verurteilt, die Verdammung der 5 Sätze Jansens ohne Distinktion zu unterschreiben und seinen Oberen zur Bestrafung übergeben. Bis 1707 war er als Gefangener in der Cita-
15 delle von Amiens; nachdem er jene Unterschrift geleistet, erlaubte ihm der Papst, an den er appelliert hatte, die Messe zu lesen. Viel strenger wurde er in Vincennes behandelt; der Kardinal-Erzbischof Noailles drohte, ihn „wie einen Hund", ohne Abendmahl, sterben zu lassen — ein Schlaganfall hatte seine rechte Seite gelähmt —, bis er einige weitere Sätze nach dem Sinne des Kardinals unterschrieb, was derselbe durch mündliche Er-
20 klärungen ihm erleichtete. Der Benediktiner Clement, dessen handschriftliche Biographie Gerberons wir benützen, sagt dabei: „man sieht hierbei, wie bei unzähligen anderen Gelegenheiten, daß die geistlichen Tribunale diejenigen sind, bei welchen man am frechsten alle Gesetze verletzt; die größten Männer der Kirche sind von denselben mißhandelt worden". So wurde er im Frühjahr 1710 zu seiner Kongregation entlassen; nicht so bald erfuhr
25 er, daß man seine Unterschrift in dem Sinn veröffentlichte, als hätte er seine Lehre widerrufen, so diktierte er **le vain triomphe des Jésuites,** dessen Veröffentlichung aber durch seinen Oberen verhindert wurde. Noch auf dem Totenbette in St. Denis widerrief er alle andern, „seiner Schwachheit durch List und Gewalt abgerungenen" Erklärungen, außer der Verdammung der 5 Sätze. Er starb ungebrochenen Geistes 29. März 1711, gegen
30 83 Jahre alt.

Die kritische Richtung seiner Kongregation und seine mönchische Abgeschlossenheit, seine Unterwürfigkeit gegen Rom und sein ungebeugter Glaube an die paulinisch-augustinische Gnadenlehre verwickelten ihn in manche Widersprüche und Schroffheiten; er drang in Druckschriften auf das Recht und die Pflicht der Laien, die heilige Schrift zu lesen und
35 verherrlichte den ungenähten Rock Christi, der im Kloster Argenteuil verehrt wurde.

Reuchlin † (Pfender).

Gerbert s. Silvester II.

Gerbert, Martin, gest. 1793. — Nicolai, Beschreibung einer Reise durch Deutschland, 12. Bd, Berlin u. Stettin 1796; Schlichtegroll, Nekrolog auf 1793, II; Engelb. Klüpfel,
40 Necrologium sodalium et amicorum, Friburgi et Const. 1809; Werner in d. AdB VIII, S. 725.

Martin Gerbert, Abt der alten Abtei Sankt Blasien, im südlichen Schwarzwald, einer der gelehrtesten Kirchenfürsten des vorigen Jahrhunderts, den 13. August 1720 zu Horb a. N. geboren, stammte aus dem adeligen Geschlechte der Gerbert von Hornau. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er in der Jesuitenschule zu Freiburg i. Br., zu
45 Klingnau in der Schweiz und im Kloster Sankt Blasien, wo er 1737 das Klostergelübde ablegte, 1744 die Priesterweihe erhielt, bald darauf Professor und 1764 zum Abt gewählt wurde. Eine größere Reise durch Deutschland, Italien und Frankreich in den Jahren 1759—1762 diente dazu, seinen Gesichtskreis zu erweitern und ihn in die Weltbildung einzuführen. Eine von ihm lateinisch herausgegebene und nachher ins Deutsche übersetzte
50 Beschreibung dieser Reise giebt Zeugnis, wie sehr er bemüht war, diese Reise für Vermehrung seiner wissenschaftlichen Kenntnisse zu nützen, auch machte er sich später durch mehrere gelehrte Werke, besonders durch Forschungen über die Geschichte der Klöster im Schwarzwald und über die Geschichte der Musik einen Namen in der Wissenschaft. Sein geschichtliches Hauptwerk ist die **Historia nigrae sylvae ordinis S. Benedicti, Colon.**
55 1783—1788, worin er manche wichtige Urkunden mitteilt. Auch gab er einen **Codex epistolaris Rudolphi I, Sct. Blas.** 1772 heraus und vollendete die von einem früheren gelehrten Kapitularen Sankt Blasiens, Rustenus Heer, begonnene **Taphographia principum Austriae,** welche den 4. Teil von Herrgotts **Monumenta domus austricacae**

bildet. Sein Lieblingsfach aber war die Theorie und Geschichte der Musik, deren Litteratur er durch mehrere schätzbare Werke bereichert hat. Es sind folgende: De cantu et musica sacra, 2 Bde, 1774; Monumenta veteris liturgiae alemannicae, 2 Bde, 1777 und Scriptores ecclesiastici de musica sacra, 3 Bde, 1784. Sein Interesse für Musik brachte ihn mit dem Ritter von Gluck in freundschaftliche Verbindung. Außer 5 den genannten geschichtlichen und musikalischen Werken schrieb er auch mehrere theologische Kompendien und einige asketische Schriften, in den letzten Jahren seines Lebens auch eine gegen den Jansenismus, von dem er eine Trennung der katholischen Kirche fürchtete. Seine Hauptverdienste erwarb er sich übrigens nicht als Theolog, sondern als verständiger und thatkräftiger Regent seines Klosters. Kaum war er vier Jahre Abt gewesen, so ver- 10 zehrte eine Feuersbrunst das ganze Kloster samt der Kirche. Der nun nötig gewordene Neubau gab ihm eine schöne Gelegenheit, seine Energie und sein Verwaltungstalent zu bewähren. In vier Jahren war das Ganze prächtig wieder aufgebaut; die Kirche ließ er mit Hilfe berühmter Baumeister nach dem Muster der Maria rotunda in Rom großartig mit reicher Marmorbekleidung ausführen. Dieselbe ist im Jahre 1874 wieder durch Feuer 15 zerstört worden. Um den Glanz des Klosters zu erhöhen, leitete er bei der Kaiserin Maria Theresia Schritte ein, daß die Leichname der in Basel und Königfeld begrabenen Mitglieder des habsburgischen Hauses in der neuerbauten Kirche beigesetzt wurden, wozu er eine eigene Gruft hatte einrichten lassen. Durch den Neubau seines Klosters bekam er auch Gelegenheit, in den Hungerjahren 1771 und 1772 der Wohlthäter der Umgegend zu werden, 20 indem er den Armen Beschäftigung und Unterhalt gewährte. Auch sorgte er für sie durch Gründung eines Spitals und Arbeitshauses. Von seinen Konventualen, denen er mit Würde und Leutseligkeit gegenübertrat, war er sehr geehrt und geliebt; nach außen wußte er durch ein günstiges Äußere, sowie durch geistreiche Konversation zu imponieren. Martin Gerbert blieb bis in sein Alter rüstig an Körper und Geist; er starb am 3. Mai 1793. 25

Klüpfel †.

Gerdes, Daniel, gest. 1765. — Kurze Autobiographie in seinen Miscellanea Duisburgensia, 1732 ff. I p. 126 ff., erweitert in den Miscellanea Duisburg. et Groningana theologica, historica et philologica, 1736 ff. I p. 178 ff.; E. Hollebeek in der Vorrede zu Gerdes' nachgelassenem Werke Specimen Italiae reformatae, Lugd. Bat. 1765; Saxii Onomasticon literarium, Traj. 1788, VI p. 286 f.; van der Aa, Biogr. Woordenboek VII p. 123 ff., woselbst 30 ein fast vollständiges Schriftenverzeichnis; C. Krafft in AdB VIII p. 730 f.

G. wurde am 16. April 1698 als Sohn eines angesehenen Kaufmanns zu Bremen geboren. In die Theologie wurde er in seiner Vaterstadt und dann hauptsächlich in Utrecht durch F. A. Lampe eingeführt. Als Kandidat der niederländischen Kirche unter- 35 nahm er eine Studienreise durch Holland, Deutschland und die Schweiz. 1724 wurde er Prediger zu Wageningen in Holland, 1726 Professor der Theologie in Duisburg. Seit Anfang 1736 bis zu seinem am 11. Februar 1765 erfolgten Tode wirkte er an der Universität Groningen als Dogmatiker, Kirchenhistoriker und bis 1752 auch Universitätsprediger. Er ist vermöge seiner ausgedehnten Gelehrsamkeit und seiner Lampeschen 40 Frömmigkeit ein Anziehungspunkt für diese Hochschule gewesen. Einen Ruf nach Bremen schlug er 1743 aus. — Gerdes zeigt sich in seiner Doctrina gratiae sive compendium theologiae dogmaticae, quod de novo ex scripturarum fontibus hausit etc. (Duisburg 1734, Gron. 1744) als einen sehr gemäßigten Coccejaner, welcher den Reichtum der biblischen Anschauungen des Meisters in einem mehr durch logische Sauberkeit 45 als durch große Intuition ausgezeichneten, der Orthodoxie nicht über die Grenze biblischer Lebendigkeit angenäherten Systeme darbietet. Wirklich bedeutend war G. als Historiker. Er hat das Werden des evangelischen, namentlich des reformierten Glaubens in einer Reihe größerer Werke unter Beibringung höchst wichtiger Urkunden dargestellt: Introductio in historiam Evangelii seculo XVI. passim per Europam renovati doctrinaeque 50 reformatae, 4 Bde, Gron. 1744—1752. Scrinium antiquarium sive Miscellanea Groningana nova ad historiam reformationis ecclesiasticam praecipue spectantia, 8 Bde, Gron. et Brem. 1761—1765. Origines Evangelii inter Salzburgenses ante Lutherum, Teutob. 1733. Origines Ecclesiarum in Belgio reformatarum, Gron. 1749. Historia motuum Ecclesiae in civitate Bremensi .. 55 tempore A. Hardenbergii suscitatorum, Gron. et Brem. 1746. Florilegium . . librorum rariorum (meist zur Reformationsgeschichte. Name nicht auf dem Titel). Gron. et Brem. 1763 (3. ed.). Vgl. auch die oben citierten Schriften.

C. F. Karl Müller.

Gerechtigkeit (der ethische Begriff) und Billigkeit. Gerechtigkeit im objektiven Sinne ist die Erhaltung der positiven Rechtsordnung, von welcher der friedliche und gedeihliche Bestand der menschlichen Gesellschaft bedingt wird. Sie ist nach dieser hin die höchste politische Tugend; **justitia regnorum fundamentum**, und nimmt daher in der überwiegend politischen Ethik der Alten eine hervorragende Stelle ein. Aristoteles teilt die Gerechtigkeit in **justitia distributiva** und **correctiva** (*τὸ δίκαιον τὸ διανεμητικόν* und *τὸ ἐν τοῖς διαλλάγμασι διορθωτικόν*). Jene verteilt nach dem Maße des Verdienstes Güter, Macht und Ehre; diese gleicht im Verkehr das Zuviel und Zuwenig, Gewinn und Verlust aus. Der Grundgedanke, der beides in sich faßt, ist der, daß die Gerechtigkeit für das richtige Verhältnis von Pflichten und Rechten Sorge trage, und notwendig liegt in ihrem Begriffe auch, daß sie jede Verletzung der positiven Rechtsordnung ahndet. Sie muß, um dies alles zu leisten, allgemeine Normen aufstellen: Gesetze, welche als Ausfluß der Gerechtigkeit sich erweisen, soferne sie der ursprünglichen Idee des Rechtes entsprechen und dieselbe in ihren Bestimmungen und Anordnungen ausprägen.

Neben das Walten der Gerechtigkeit tritt die Billigkeit (**aequitas**, *ἰσότης*), nach der Definition des Aristoteles „die Berichtigung des gesetzlich Gerechten, inwieferne dasselbe durch das Allgemeine des Gesetzes mangelhaft ist" (Trendelenburg, Naturrecht, § 83). Was die Gerechtigkeit allgemein festsetzt, stellt sich in der Anwendung auf die einzelnen und eigentümlichen, unvorhersehbaren Vorkommnisse des Lebens als unzureichend dar: **summum jus, summa injuria**. Das allgemein Gerechte und das individuell Gerechte gehen auseinander. In solchem Falle macht die Billigkeit die Vernunft des natürlichen Rechtes geltend und ergänzt so das zu eng oder zu weit gefaßte positive Recht. Luther (von der weltlichen Obrigkeit): „darum muß ein Fürst das Recht ja fest in seiner Hand haben als das Schwert und mit eigener Vernunft messen, wann und wo das Recht der Strenge nach zu gebrauchen oder zu lindern sei, also daß die Vernunft allezeit über das Recht regiere und als das oberste Recht und Meister alles Rechts bleibe".

Gerechtigkeit im subjektiven Sinne ist das der Rechtsordnung gemäße Verhalten des Menschen (1 Jo 3, 7 *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν*): die Rechtlichkeit. Luther (z. 16. cap. Jo): „Gerechtigkeit heißt in der Welt und nach aller Vernunft solch Regiment und Wesen, so man lebt nach Gesetzen und Geboten". Das die Rechtlichkeit bestimmende Grundgebot ist das der genauen Kompensation, **suum cuique**. Die Pflicht der Rechtlichkeit fordert also, „daß wir in unserem Verhältnis zum Nächsten, sofern und soweit es ein durch das Recht geordnetes ist, alle uns rechtlich gegen ihn obliegenden Verbindlichkeiten vollständig erfüllen" (Rothe, Ethik, 2. Aufl. § 1074). Es kann nicht die Güte an die Stelle der Rechtlichkeit treten. Die Rechtlichkeit verpflichtet uns auch zur gewissenhaften Handhabung des Rechts in den Fällen, wo dem Nächsten ein Übel daraus erwächst. Schonung desselben aus Furcht oder Weichlichkeit ist ungerecht und pflichtwidrig (vgl. Ihering, Der Kampf ums Recht). — Im Verkehr mit den Sachen wird die Rechtlichkeit zur Redlichkeit oder Ehrlichkeit.

Als sittlich wesentliche Ergänzung gehört auch hier zur Rechtlichkeit die Billigkeit (Kol 4, 1: *τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε*). Im Verhalten gegen den Nächsten besteht die Billigkeit darin, daß wir die rücksichtslose Härte und Strenge des abstrakten Rechtes mildern durch die den konkreten Fall liebevoll berücksichtigende Gütigkeit (Phil 4, 5: *τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν*). Die Billigkeit wird uns (auch gemäß der Regel Mt 7, 12) bestimmen, von unsern Rechtsansprüchen ab- oder nachzulassen, wo ihre schonungslose Durchsetzung den Nächsten in einem der Liebe zuwiderlaufenden Maße schädigen würde, und andererseits Ansprüche des Nächsten an uns, die nicht im strengen Recht begründet sind, anzuerkennen und denselben nachzukommen, sobald sie im wahren Nutzen des Andern liegen und wir durch ihre Erfüllung keine andere Pflicht verletzen. — In der Vereinigung von Rechtlichkeit und Billigkeit kommt die wahre Gerechtigkeit des sittlichen Verhaltens erst zu stande. **Karl Burger.**

Gerechtigkeit Gottes s. Gott.

Gerechtigkeit des Menschen, ursprüngliche. — Litteratur s. u. **Ebenbild Gottes** Bd V S. 113, 25. Dazu vgl. noch Plitt, Einleitung in die Augustana II.; ders., **Die Apologie der Augustana**; Zöckler, Die Augsb. Konfession; Oehler, Lehrb. der Symbolik; **Möhler**, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze zwischen **Katholiken u. Protestanten**; Fr. Reiff, Der Glaube der Kirche u. Kirchenparteien nach seinem Geist u. **inneren Zusammenhange**; K. Müller, Symbolik; Kattenbusch, vergleichende Konfessionskunde; **Herm. Schmidt**, Handbuch der Symbolik. — Eine sorgfältige Uebersicht der Lehre Augustins s. bei Nitzsch,

Dogmengeschichte I, S. 366 ff.; Baur, Vorles. über die Dogmengesch. I, 2, 287 ff., sowie Schriften von Bindemann u. Dorner über Augustin.

Justitia originalis nennt die ältere protestantische Dogmatik die durch den Sündenfall verloren gegangene ursprüngliche Beschaffenheit des gottesbildlich geschaffenen Menschen, **habitura erat non solum aequale temperamentum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi** Apol. C. A. 1, 17. Diese nähere Bestimmung ergiebt sich aus dem, was von der Erbsünde bekannt und gelehrt wird C. A. 2. Die justitia orig. in diesem Sinne ist identisch mit dem göttlichen Ebenbilde, dessen Inhalt sie ist, Apol. 1, 20, Form. Conc. 1, 10, wo die Erbsünde bezeichnet wird, als totalis carentia, defectus seu privatio concreatae in paradiso justitiae orig. seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat. Weshalb das aequale temperamentum corporis unter diesen Begriff mit gefaßt wurde, erhellt am deutlichsten bei Chemnitz, Exam. conc. trid. decr. V, sess. I de pecc. or.: Creatus fuit homo ad imaginem Dei, quae fuit conformitas cum norma justitiae in Deo, quae in lege divina patefacta est, ut scilicet in tota mente, toto corde, tota voluntate, in omnibus membris corporis et potentiis animae essent vires integerrimae et perfectissimae ad agnitionem et dilectionem Dei et postea proximi. Für das richtige Verständnis des Ausdruckes ist es wichtig, daß die form. conc. a. a. O. Gerechtigkeit im weiteren und engeren Sinne unterscheidet, cf. Quenstedt, Theol. did. pol. 2, 3. Die Bedeutung dieses Dogmas liegt in der von Melanchthon Apol. 1, 15 aus der Scholastik entnommenen definitio recte intellecta, peccatum originis carentiam esse justitiae or. Systematisch betrachtet ist diese Lehre die Voraussetzung der Lehre vom Fall und von der Sünde, psychologisch stellt sie sich dar als die notwendige Konsequenz tieferer Sündenerkenntnis, geschichtlich als Ergebnis der Heilserfahrung des rechtfertigenden Glaubens.

Der Ausdruck just. orig. findet sich erst bei den Scholastikern, nicht bei Augustin, mit welchem die Ausbildung dieses Dogmas beginnt. Doch hat derselbe in der Schrift de peccator. mer. et remiss. II, 37 den bisher übersehenen Ausdruck prima justitia: cum itaque primorum illorum hominum fuerit prima justitia obedire et hanc in membris adversus legem concupiscentiam non habere etc. Zwar ist von Anfang an „die Annahme eines Zustandes ursprünglicher Integrität des Menschen und einer hernach eingetretenen Disharmonie und Depravation die allgemeine Voraussetzung des christlichen Gemeinglaubens an die Erlösung" (Thomasius, DG I, 445). Augustin aber ist der erste, der diesen Zustand in die engste Beziehung zur Gottesbildlichkeit setzt und zu einer höheren Schätzung beider gelangt. Der Urstand wird bis dahin teils als kindesartige Einfalt und Unschuld geschildert (Iren., Theophil., Just., Clem. Al.), teils als positiv guter Anfang (Orig.), dies aber nicht als Ergebnis der Gottesbildlichkeit. Erst Athanasius geht weiter; er sagt (ed. Paris 1698, II, 516, dial. de trin. III, 16): *οἱ τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦντες καὶ ἐνδεδυσκόμενοι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἔχουσι τὸ κατ' εἰκόνα· τοιοῦτος γὰρ ἦν ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παρακοῆς.* Während Irenäus (III, 18, 1) sagt: quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem Dei esse, hoc in Christo recipimus, macht Epiphanius dem Origenes zum Vorwurf, daß er lehre, Adam habe *τὸ κατ' εἰκόνα* verloren, was sich bei Origenes noch dazu nicht einmal auf die imago, sondern auf die davon unterschieden gedachte similitudo Dei beziehen muß (s. „Ebenbild Gottes" Bd V S. 115, 48). Der Urzustand wurde nicht nach seinem Verhältnis zum Wesen des Menschen ins Auge gefaßt. Im Vordergrunde der Verhandlungen stand nicht, was der Mensch gewesen, sein Urstand, sondern was er seinem Wesen nach ist, und das Bild Gottes (imago) wird — von geringeren Differenzen abgesehen — wesentlich in die geistige Ausrüstung des Menschen mit Vernunft und Freiheit gesetzt, durch welche die sittliche Vollkommenheit (similitudo) erst erreicht werden soll. Abgelehnt wird dadurch freilich die sittliche Vollkommenheit, welche spätere lutherische Dogmatiker in dem Urstande finden zu müssen glauben. Aber über die positive Beschaffenheit des Urzustandes ist damit nichts gesagt, weder etwas der scholastischen Lehre von einem donum superadditum, noch dem aequilibrium des Pelagianismus ähnliches.

Augustin macht den großen Fortschritt, daß er den Urstand aus der Gottesbildlichkeit begreift. Die Gleichsetzung beider, der wir in der Reformationszeit begegnen, findet sich noch nicht bei ihm. Den Ausdruck quam (imaginem) peccando Adam perdidit (de gen. ad lit. VI, 35) berichtigt er retract. II, 24 als nicht so zu nehmen, tan-

quam in eo nulla remanserit [imago], sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet. Das Bild Gottes ist die unveräußerliche anima rationalis. Aber in der Vernunftbegabung geht die Gottesbildlichkeit nicht auf. Wo Vernunft ist, da ist Freiheit bezw. Wille. Der Wille aber hat als solcher sofort einen bestimmten Inhalt, nicht
5 ein ihm vorgestelltes, sondern ein ihm immanentes Objekt, ohne welches er gar nicht zu denken ist. Die natürliche Richtung des Willens auf das Gute ist für die Gottesbildlichkeit so wesentlich, daß die lineamenta extrema derselben bei den Heiden — Rö 2, 15 — in der vis naturae sich finden, qua legitimum aliquid anima rationalis et facit et sentit. Allerdings bedurfte auch der Erstgeschaffene für die plena justitia das ad-
10 jutorium der Gnade, aber nicht um erst guten Willens zu werden, sondern es zu bleiben. Dieses Beharren zu wollen, war seine Sache und Aufgabe, das Beharren selbst dann Gabe, Wirkung der Gnade. Im Unterschiede von dem ursprünglichen velle wurde das posse non peccare durch das Adjutorium der Gnade bewirkt, um dann sich zu gestalten zum non posse peccare (in dieser Zurückführung schon des posse non pec-
15 care, nicht erst des non posse peccare auf das adjutorium gratiae liegt der Anknüpfungspunkt für die spätere scholastische Theorie). Es könnte nun aber scheinen, als sei dieses velle trotz des ihm immanenten Objektes doch keine justitia; indes die bona voluntas konstituiert in dem Erstgeschaffenen ebenso die justitia, wie die concupiscentia in dem Gefallenen das Wesen des peccatum originale bildet. Augustin mußte die
20 Folge des Sündenfalls als einen Verlust der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ansehen und konnte sie als Verlust bezw. Entstellung des göttlichen Ebenbildes bezeichnen, weil für ihn primorum hominum prima justitia und imago Dei in naturnotwendigem Zusammenhange standen. Cf. Hexaem. 6, 7 zu Gen 1, 26; de Trin. 14, 16. An die Stelle der bona voluntas ist die concupiscentia carnis getreten, welche nicht
25 bloß zur Sünde führt, sondern selbst Sünde, also das Gegenteil der Gerechtigkeit, ist und als solche dem göttlichen Gericht unterliegt.

Hier ergeben sich die Wurzeln der augustinischen Lehre. Sie liegen in seiner Sünden- und Heilserkenntnis, wie sie die Summe seiner Lebenserfahrung bildet. Diese nötigt so sehr zu der Annahme einer ursprünglichen Wirklichkeit des Guten, daß mit der
30 Ablehnung dieser Annahme die anderweitig gewonnene Erkenntnis namentlich in betreff der concupiscentia nicht bestehen kann. Der grundlegende Satz des augustinischen Systems: omne bonum aut Deus aut ex Deo mit seinen Konsequenzen rechtfertigt dann diese Erkenntnis und erschließt ihren letzten Grund. Entstanden aber ist sie auf dem Wege religiöser Erfahrung.

35 Gewonnen hat sie Augustin im Gegensatz gegen seine manichäische Verirrung, geltend zu machen hatte er sie sofort gegen die dem Manichäismus gerade entgegengesetzte Häresie, den Pelagianismus. Leugnete jener einen status integritatis, so leugnete dieser das Vergangensein desselben, indem er die sittliche Wertung desselben aufgab und ihn als einen Zustand der Indifferenz, des aequilibrium faßte. Bei dem damaligen Stande
40 des christlichen Lebens aber und der mit Macht vorschreitenden Verweltlichung der Kirche hatte die augustinische Sünden- und Heilserkenntnis wenig Aussicht, Gemeingut der Christenheit zu werden. Allerdings hatte der Pelagianismus, welcher die Erlösungsbedürftigkeit aufhob, keine Zukunft. Aber der Augustinismus forderte, wenn auch nicht so viel Geistesmacht, wie sie Augustin besaß, doch so viel Selbsterkenntnis, Selbstgericht,
45 heiligen Ernst und Aufrichtigkeit persönlichen Glaubenslebens, so viel Lebens- und Heilserfahrung, wie sie und selten nur am wenigsten vielleicht damals Gemeingut größerer Kreise sind. Mit Augustin ging auch der eigentliche Träger dieser Erkenntnis heim. Der Semipelagianismus wurde die herrschende Denkweise. Seine Opposition gegen Augustin richtete sich zwar gegen die Prädestinationslehre, aber nicht auf dem Grunde der gleichen
50 Sünden- und Heilserkenntnis. Es war im tiefsten Grunde eine Opposition gegen den unerbittlichen Ernst in der Wertung des natürlichen Verderbens. An diesem Punkte hatte er einen Erfolg zu verzeichnen, als er im übrigen auf der Synode von Oranges 529 unterlegen war. In Bezug auf die durch die Sünde eingetretene Verderbnis wurde nämlich nur bestimmt, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et at-
55 tenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit.

Die Scholastik ging weiter. Cassian hatte wenigstens den Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist, obwohl er nicht an sich selbst Sünde sei, doch erst durch den Sündenfall ent-
60 stehen lassen. Die Scholastik hatte es leicht, ihn zurückzudatieren bis in den Urstand.

Freilich wäre damit ebenso eine just. orig. wie eine durch den Fall eingetretene sündige Verderbnis unmöglich geworden, wenn nicht das adjutorium Augustins einen Ausweg geboten hätte. Dieses bewirkte in dem Erstgeschaffenen die Unterordnung der pars inferior unter die pars superior der Menschennatur und damit eine Harmonie, welche ihr nicht an und für sich, wenn auch ursprünglich eignet. Eben diese Harmonie oder Unterordnung der Konkupiscenz unter die Vernunft bezw. den Willen Gottes ist die just. orig., ein donum superadditum für den in puris naturalibus geschaffenen Menschen. Den Schriftbeweis mußte wieder die Unterscheidung von imago und similitudo Gen 1, 26 führen. Die wesentlichen Eigentümlichkeiten des göttlichen Ebenbildes sind Vernunft und Wille. Durch die Accidentien, welche dazu gehören, es aber nicht konstituieren und darum als ein donum gratiae hinzukommen, soll der Mensch in den Stand gesetzt werden, sich das ewige Leben zu erwerben. So stand der Erstgeschaffene wesentlich in dem Stande, in den wir durch die Taufe gesetzt werden. Die gefallene Menschheit befindet sich in statu purorum naturalium, nur mit der Maßgabe, daß die Sinne und Begierden nicht mehr durch das adjutorium gratiae im Zaum gehalten werden und damit an Stelle der Unterordnung unter die Vernunft ein Zustand der Unordnung eingetreten ist. So ist dann allerdings das peccatum originale die carentia justitiae orig. oder just. debitae, aber nicht Sünde im augustinischen positiven, sondern nur in privativem Sinne.

Dem zuzustimmen war ganz unmöglich für die Reformatoren, für welche jene Erfahrung der Sünde und des Zornes Gottes den Ausgangspunkt ihrer Erkenntnis bildete, von der Luther einmal sagt, ohne sie sei ein rechtes Verständnis der heiligen Schrift, wie alle Träume der Neuerer beweisen, unmöglich (opp. exeg. lat. 19, 73 ff. EA). Wenn sie die scholastische Definition der Erbsünde sich aneigneten, so war dies nur möglich bei anderer Fassung der just. or. Von einem status purorum naturalium zu irgend welcher Zeit konnte bei ihrer Erfahrung von der Sünde und dem Zorne Gottes nicht mehr die Rede sein, denn die so beschriebene Natur war ja, wie Baier sagt, keine natura pura, sondern impura. Ist die Erbsünde gemäß dem Gebot: laß dich nicht gelüsten „eine rechte wahrhafte Sünde und nicht ein Fehl und Gebrechen, sondern eine solche Sünde, die alle Menschen, so von Adam kommen, verdammt und ewiglich von Gott scheidet, wo nicht Christus uns vertreten hätte" (Schwab. Art.; C. A. 2), so muß der ursprüngliche Zustand eine entgegengesetzte Wirklichkeit des Guten eingeschlossen haben. Da aber die Wirklichkeit des Guten — dem Schuldbewußtsein entsprechend — Lebensbedingung für den Menschen ist, so kann sie nicht als ein bloßes Accidens gedacht werden, sondern muß etwas dem Menschen ebenso ursprünglich wie notwendig eignes sein. Die Konkordienformel brachte deshalb die Lehre von der just. or. auf den der reformatorischen Erkenntnis entsprechenden Ausdruck, wenn sie sie nicht bloß als just. concreata, sondern als das Wesen der Gottesbildlichkeit bezeichnete und nach dem C. A. 2 über die Erbsünde Gelehrten inhaltlich bestimmte. Diese Gleichsetzung der Gottesbildlichkeit und der ursprünglichen Gerechtigkeit ist der Fortschritt, den die reformatorische Lehre auf lutherischer wie reformierter Seite auch über Augustin hinaus thut.

Die reformierte Lehre ist nämlich ihrem ethischen Grundgedanken nach nicht sehr verschieden von der lutherischen, wenngleich sich eine nicht unbedeutende systematische Differenz geltend macht. Des Ausdruckes just. or. bedient sich zwar nur conf. Angl. art. 9. Der Sache nach sind aber die Bestimmungen fast die gleichen, z. B. c. belg. 14: Gott habe den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnis geschaffen bonum nempe, justum et sanctum, qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset. Heidelb. Kat. Fr. 6. Can. Dordr. 3, 4, art. 1: homo ab initio ad imaginem Dei conditus . . . totus sanctus fuit. Nur das aequale temperamentum qualit. corp. kommt nicht in Betracht, weil die Beziehung des göttlichen Ebenbildes zugleich auf die Leiblichkeit abgelehnt wurde. Die oben erwähnte Differenz steht in Zusammenhang mit der Prädestinationslehre. Trotz jenes „totus sanctus" nämlich wird für den Urstand eine gewisse Indifferenz des Willens angenommen; noch fehlte die Gnade des Beharrens, daher der leichte Fall (Calvin, instit. 1, 15, 8). Es entsteht hierdurch sogar der Anschein einer Annäherung an die katholische Lehre, wie denn auch Calvin zu der Unterscheidung von dona naturalia und supernaturalia neigt, Inst. II, 2, 12. Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luther. und reform. Lehrbegriffs, § 25. Richtiger indes wird man darin eine Rückkehr zu dem augustinischen adjutorium gratiae zu sehen haben. Wie weit man von der scholastischen bezw. römischen Lehre entfernt war, ergiebt die wenig beachtete eigentümliche Bestimmung der decl. Thorun. 3, 5, welche noch mit dem scholastischen Begriff der just. or. rechnet und darum der Form

nach der Apol. C. A. entgegengesetzt ist, um doch dasselbe zu sagen: **peccatum originis non tantum justitiae nudae carentia, sed etiam in pravitate seu pronitate ad malum ex Adamo in omnes propagata consistit.**

In der scholastischen Theologie bestand noch manche Streitfrage, z. B. ob die just. orig. sei **gratia gratum faciens** (Thom.) oder **gratia gratis data** wie die Charismata (Joh. Scot.) u. a. In diesen wollte die tridentinische Synode nicht entscheiden und drückte sich deshalb so aus (sess. V): **primum hominem Adam quum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in quo constitutus fuerat, amisisse.** Scheinbar war damit, daß es nicht **creatus** hieß, auch die evangelische Lehre zugelassen. Indes aus dem, was Andrada, „**concilii intimus**", ausführt (cf. Chemnitz, Examen conc. Trid. sess. V, de pecc. or.) erhellt, daß nicht der evangelischen Lehre, sondern nur den Irrtümern der Scholastik Freiheit gelassen werden sollte. Bellarmin hat mit ebenso viel Geschick, Klarheit und Schärfe, als Übelwollen den römischen Gegensatz entwickelt (**de controversiis christianae fidei, IV: de gratia primi hominis**). Indem die Lutheraner dem ersten Menschen den Besitz übernatürlicher Gaben absprechen, stimmen sie überein mit den Pelagianern. Dazu fügen sie den weiteren Irrtum, daß nach dem Fall dem Menschen **aliquid naturale** fehle, das **liberum arbitrium.** Dem entgegen sei mit der katholischen Kirche zu unterscheiden zwischen **imago** und **similitudo.** Erstere gehe auf die Natur, letztere auf das Übernatürliche und bezeichne **ornamenta quaedam sapientiae et justitiae**, die der Mensch in der Schöpfung empfangen habe und jetzt entbehre. In **puris naturalibus** besteht der Mensch aus Fleisch und Geist und steht so teils auf seiten der Tiere, teils der Engel. Nach der einen Seite hat er eine Neigung **ad bonum spirituale et intelligibile**, nach der anderen **ad bonum corporale et sensibile.** Dort liegen **intelligentia et voluntas**, hier **sensus et appetitus.** Dadurch entsteht ein Kampf und aus dem Kampf eine **ingens bene agendi difficultas, dum una propensio alteram impedit.** Dies ist ein **morbus** oder **lapsus naturae**, den die Materie mit sich bringt. Darum fügte Gott als **remedium** ein **donum quoddam insigne** hinzu, **justitiam** videl. **originalem, qua veluti aureo quodam fraeno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subjecta contineretur.** So konnte das Fleisch nicht **rebellis** werden, **nisi spiritus ipse fieret rebellis Deo** (l. c. cap. V). Diese **perfectio imaginis**, nicht die **imago** selbst hat der Mensch verloren. Über die so entstehende Differenz mit den Aussagen der Väter sagt Suarez (**comment. ad disput. in I partem Divi Thomae prt. II, trct. II** de op. sex dier. 3, 8): **quia vero haec imago ita perficitur per gratiam, ut novam et singularem Dei similitudinem recipiat, ideo dicunt interdum Patres, amisisse hominem peccando imaginem Dei.** Man muß sagen: **Mansit in nobis imago Dei post peccatum secundum essentiam, non secundum naturam (Petav., de theol. dogm. III, de opif. sex. dier. 4, 2).**

Es ist unmöglich, diese Differenz zwischen römischer und evangelischer Lehre so gering anzuschlagen, wie es Hase in seinem Handbuch der protestantischen Polemik thut. Er entschlägt sich dort ihrer Erörterung, weil nicht einzusehen sei, „wie nur im gebildeten Bewußtsein der Gegenwart ein Interesse vorliege an der Beantwortung der so gestellten Frage (wie Adam geschaffen sei)". Dem gegenüber muß zunächst auffallen, daß immer wieder, wo in der römischen Kirche evangelischer Geist auch nur anfängt sich zu regen, diese Frage mit in den Vordergrund tritt. Es sei hier nur erinnert an Mich. Bajus (s. den A. Bd II S. 364 ff.) und an die jansenistischen Streitigkeiten, in denen Clemens XI. den Satz verdammte: **Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae suae et integrae.** Auch Kuhn wird sich von den Theologen seiner Kirche den Vorwurf gefallen lassen müssen, daß er die katholische Lehre entstelle, wenn er unter Festhaltung des **donum superadditum** dennoch im Interesse einer ernsteren Würdigung des Falles und seiner Folgen lehrt: „die notwendige Voraussetzung der **just. orig.** als **donum gratuitum et supernaturale** sei die Möglichkeit einer **beatitudo naturalis** für den rein kreatürlichen Menschen", womit der **status purorum naturalium** aufgegeben ist (Dr. J. Kuhn, Die Lehre von der Sünde und der göttlichen Gnade, Tübingen 1868, I, 175). Mit Recht stellt Nitzsch in seiner protestantischen Beantwortung der Symbolik Möhlers (gesammelte Abhandl. 1, 155) als den treibenden Grundgedanken der katholischen Lehre dies hin, daß die Trennung der Natur von dem was die Gnade wirkt immer aufs neue geschärft werden mußte, so lange das praktische oder anderweitige Interesse für einen möglichst sündigen Naturstand vor dem Falle und einen möglichst sündlosen nach dem Falle vorhanden war. Es handelt sich sowohl darum, für die Gnade noch eine gewisse Not-

wendigkeit zu retten, als auch darum, durch Entwertung des Urstandes den Folgen vorzubeugen, welche sich aus der Entwertung des sündigen Verderbens ergeben. Die fundamentale Differenz römischer und evangelischer Wertung der natürlichen Sündhaftigkeit und der vor Gott geltenden Gerechtigkeit wird auch diese Differenz immer wieder hervortreten lassen, so oft die Erkenntnis der Sünden sich steigert zur Erkenntnis der Sünde, und wird sie mit um so größerer Schärfe hervortreten lassen, je mehr solche Erkenntnis sich als Gemeingut der Kirche geltend macht in Zeiten tiefgehender Bewegung des innerkirchlichen Lebens. Es handelt sich in Wirklichkeit nicht um Naturgeschichte, sondern um Heilsgeschichte und um ethische Prinzipien. Die katholische Lehre will „weder die Tiefe des Falles, noch die Göttlichkeit und Fülle der Erlösung recht an das Licht kommen lassen" (Nitzsch a. a. O. S. 157).

Dies ist auch geltend zu machen gegen die Behandlung, welche die Lehre von der just. or. in einem großen Teile der neueren Dogmatik findet. Zwar die große Ungunst, welche sich die Lehre von der Erbsünde seitens des älteren Rationalismus gefallen lassen mußte, traf weniger die Lehre von dem Urstande. Wenngleich dieselbe nicht verschont blieb, wurde doch der Urstand verhältnismäßig hoch gewertet. Fast umgekehrt liegt die Sache, seit Schleiermacher (Gl. L. § 57 ff. 65. 72) erklärt hat, es liege keine Veranlassung vor, Glaubenssätze aufzustellen, deren Gegenstand die ersten Menschen wären, und von ursprünglicher Vollkommenheit nur redet im Sinne „der sich selbst gleichen aller zeitlichen Entwickelung voraufgehenden Vollkommenheit, welche in den inneren Verhältnissen des betreffenden Seins gegründet ist." Der Thatsache der Erbsünde verschließt sich kaum jemand, wenn man den Begriff auch umsetzt in das Moment der natürlichen Notwendigkeit, welches sich in der Sünde neben dem der freien Selbstbestimmung finde (Lipsius). Die Lehre vom Urstande dagegen wird seit Schleiermacher vielfach zu den preiszugebenden Außenwerken des alten kirchlichen Lehrgebäudes gerechnet und eine gewisse ursprüngliche Naturnotwendigkeit der Sünde angenommen. Schleiermacher behauptet ausdrücklich, daß eine Unfähigkeit zum Guten schon vor der ersten Sünde in der menschlichen Natur gelegen habe, nämlich in der Sinnlichkeit, dem Fleisch, d. i. „der Gesamtheit der niederen Seelenkräfte", und daß also die jetzt angeborene Sündhaftigkeit auch für die ersten Menschen etwas ursprüngliches gewesen sei. Nur sei die Sünde nicht der erste wirkliche Zustand gewesen. Ihr sei mit dem Erwachen des Gottesbewußtseins ein Anfang des Guten vorausgegangen, der nicht ohne auch nach dem Fall noch wahrnehmbare Folgen geblieben sei. Darauf aber habe eine Zeit kommen müssen, wo nach irgend einer Seite hin die Sinnlichkeit sich verstärkte. Jenen Anfang des Guten verwandelt Lipsius in „die Urgestalt der ethischen Religion", nämlich in die unmittelbare aber unbewußte immer freilich nur relative Gottesgemeinschaft, welche vom Bewußtsein des Gegensatzes aus als verlorenes Paradies erscheine. Rothe dagegen, welcher den Menschen als die Einheit zweier Elemente von ungleicher ja entgegengesetzter Qualität und Dignität faßt und ihm die Aufgabe zuschreibt, das richtige Verhältnis zwischen seinem Ich und seiner materiellen Natur erst herzustellen, läßt ursprünglich die Macht der Selbstbestimmung in der noch ganz unvollkommenen Form der Willkür, der formalen Freiheit vorhanden sein, welche das Böse als abnorme Selbstbestimmung ermögliche. Während das AT dem Menschen die Gottesbildlichkeit anerschaffen sein lasse, stelle das NT dieselbe als etwas zukünftiges, auf dem Wege unserer moralischen Vollendung erst zu erringendes dar. Biedermann stellt als biblische Lehre hin, daß der Grund der Sünde in der von Gott selbst auf seinen Gnadenratschluß hin dem Menschen anerschaffenen fleischlichen Natur liege, und daß der erste Zustand erst die Bestimmung zur Gottesbildlichkeit in einer Weise in sich getragen habe, „die von vorneherein auf denjenigen Gang ihrer Realisierung durch die erlösende Gnade Gottes angelegt war, welchen die Heilsgeschichte dann wirklich genommen hat." In Wirklichkeit habe es keinen stat. integritatis gegeben. Das richtige sei, daß das göttliche Ebenbild die dem Menschen von Natur immanente Bestimmung sei, welche durch die Sünde nur noch nicht verwirklicht sei. Hiermit stimmt Ritschl insofern überein, als auch er an die Stelle des Lehrstücks vom Urstande ein solches von der Bestimmung des Menschen setzen will. Die Annahme, daß die Gerechtigkeit der ersten Menschen als Inhalt ihres Wesens anerschaffen sei, drücke nur aus, daß das christliche Ideal in den Rahmen der menschlichen Bestimmung hineinfalle und daß das allgemeine Wesen des Menschen nach diesem Maßstabe in der Dogmatik verstanden werden solle. Es liege aber kein Grund vor, die ersten Menschen mit diesen Attributen auszustatten, was den Übelstand nach sich ziehe, daß die Person Christi als eine unregelmäßige Erscheinung in der Geschichte aufgefaßt werden müsse.

All diesen Anschauungen liegt die berechtigte Voraussetzung der Identität des gegenwärtigen menschlichen Wesensbestandes mit dem ursprünglichen, die unberechtigte Voraussetzung der Identität des gegenwärtigen Zustandes mit dem ursprünglichen zu Grunde. Daß, wenn durch die Sünde etwas verloren gegangen sein solle, dies nur ein super-
5 additum sein könne und so die katholische Lehre im größeren logischen Rechte sei (Biedermann), ist eine unbeweisbare Behauptung, man müßte denn den Zustand für ein superadditum des Wesens halten. Freilich fordert der Bestand, das Wesen auch die ihm entsprechende Zuständlichkeit, die Eigenschaften. Das aber ist gerade die Frage, ob der gegenwärtige Zustand etwa als der in der Entwickelung begriffene wenigstens relativ der dem
10 menschlichen Wesensbestande entsprechende sei. Es ist nur der Ausgangspunkt der kirchlichen Lehre und die Bestätigung ihrer wesentlichen Richtigkeit, daß der Zustand, den das menschliche Wesen erfordert, ihm gegenwärtig nicht eignet, und zwar nicht bloß noch nicht, sondern vielmehr daß die Wirklichkeit demselben entgegengesetzt ist, woraus sich ergiebt, daß diese dem Gerichte Gottes unterstehende Wirklichkeit nicht von Gott her dem Men-
15 schen eignen kann. Um diesen Ausgangspunkt der gewissensmäßigen Selbstbeurteilung wird es sich stets handeln, soweit es die Prinzipienfrage betrifft. Die darin liegende Schwierigkeit der sogenannten Erbschuld will auf anderem Wege gelöst werden, als durch die Annahme einer Naturnotwendigkeit der Sünde, welche die zu Grunde liegende Selbstbeurteilung als eine Illusion erscheinen läßt.
20 Die Unzulänglichkeit der kirchlichen Formulierung in der Ausführung der älteren Dogmatiker liegt an einem anderen Punkte. In der Identifizierung nämlich der imago Dei und der just. orig. liegt jene Gefahr, welche die Konkordienformel in ihrer Bestreitung des flacianischen Irrtums abwenden wollte, welche aber durch die Unterscheidung von Wesen und Accidens des göttlichen Ebenbildes nicht genügend abgewendet wird. Darum
25 leiden die älteren Ausführungen über die Gottesbildlichkeit des Menschen und über die Folgen des Falles an einem inneren Widerspruch, welchem die genannten neueren Dogmatiker zwar entgehen, aber nur um einen für das evangelische Bewußtsein unmöglichen Preis. Man wird daher an die Stelle der Unterscheidung zwischen Wesen und Accidens die obige Unterscheidung zwischen Wesen und Eigenschaften oder zwischen Wesensbestand
30 und Zustand setzen müssen.
Dann entsteht die Frage, ob die Menschheit mit einem Zustande absoluter sittlicher Vollkommenheit begonnen habe, wie die älteren, namentlich lutherischen, Dogmatiker lehren und neuerdings wieder Philippi, der in dem Erstgeschaffenen den Idealmenschen sieht. Dagegen macht Jul. Müller mit Recht geltend, daß dann die Möglichkeit des Falles aus-
35 geschlossen sei. Aber in den Aussagen der Bekenntnisse liegt dies auch nicht, vielmehr wird in diesem Falle die darin enthaltene Gleichsetzung des Bildes Gottes und der just. orig. über ihre eigentliche Absicht hinaus gepreßt. Den Reformatoren selbst, namentlich Luther ist diese Auffassung fremd. Überhaupt aber dürfte die Frage so nicht richtig gestellt sein, sondern lauten müssen: ob die Menschheit mit dem Guten habe anfangen können,
40 und diese Frage ist unbedingt und rückhaltlos zu bejahen. Denn wenn irgend etwas, so steht dies dem Glaubensbewußtsein des Gerechtfertigten unumstößlich fest, daß erst der Zustand gut sein muß, ehe das Verhalten gut sein kann, und daß nicht das Verhalten den Menschen, sondern daß der Mensch das Verhalten macht. Der sittliche Zustand muß in dem Erstgeschaffenen ebenso seinem Verhalten zu Grunde liegen und kann nur ebenso
45 als Gottes Wirkung vorhanden sein, wie in dem Gerechtfertigten und Wiedergeborenen. In dieser Hinsicht kann ein Unterschied zwischen dem Stande der Unschuld und dem der Rechtfertigung (der Wiederherstellung der Unschuld) nicht bestehen. Es läßt sich auch nicht dagegen einwenden, daß für den Sünder die Sache anders liege als vor der Sünde. So wenig der Sünder seinem sittlichen Gesamtzustande nach anders gut werden
50 kann, als durch Gottes Wirkung, so wenig kann es der Erstgeschaffene anders sein, er müßte denn auf Verdienst angewiesen sein, wo der Sünder auf Gnade angewiesen ist. Dies ist es, was Augustin abwenden wollte mit dem adjutorium gratiae. So entschieden aber der durch Gott hergestellte Zustand des Gerechtfertigten und Wiedergeborenen sittlich gewertet und als gut im sittlichen Sinne bezeichnet werden muß, so entschieden
55 kommt auch dem Urstande dieses Prädikat zu. Der Unterschied zwischen dem Urstande und dem des Erlösten liegt andersworin, nämlich darin, daß der Erlöste dort steht, wo der Erstgeschaffene nach der Versuchung hätte stehen sollen, womit aber die sittliche Qualität, die ihm von Gott her zu teil geworden, nichts zu schaffen hat. Die Annahme einer ursprünglichen Indifferenz setzt einen an und für sich inhaltlosen, leeren Willen und dazu
60 die überwiegende Kraft zum Guten als das der Idee des Menschen entsprechende und für

sein Wesen normale, — setzt also ein den Willen von vornherein qualitativ übertreffendes Vermögen. Soll damit Ernst gemacht werden, so würde bei solchem den Willen übertreffenden instinktiven Triebe zum Guten das Sündigwerden des Willens und die Umsetzung solchen Willens in die Wirklichkeit erst recht unmöglich sein. Außerdem hebt die Indifferenz die Freiheit auf. Denn Indifferenz ist nicht Freiheit, sondern Gebundenheit des Willens. Freiheit dagegen ist die Macht ungehinderter normaler Selbstbethätigung. Bloß formale Freiheit ist nichts. Soll sie aber darin bestehen, Gutes oder Böses nicht bloß wollen, sondern auch gleichmächtig thun zu können, so widerstreitet dies der Thatsache, daß das Böse den Menschen zu Grunde richtet, während das Gute seine Existenzbedingung ist. Das Ursprüngliche muß sein, daß der Mensch sich wollte, wie er sich vorfand — also wie Gott ihn gewollt d. h. geschaffen hatte. Diese ursprüngliche unreflektierte aber nicht unbewußte Einheit menschlichen und göttlichen Willens schließt von dem Urstande zwar die Anlage zur Sünde und die Thatsache der Sünde aus (Heiligkeit), nicht aber die Möglichkeit derselben. Denn sie schließt nicht aus, sondern ein, daß der in seiner geschlechtlichen Unterschiedenheit auf eine Geschichte angelegte Mensch durch die Bethätigung seines gesamten Wesens eine Aufgabe zu lösen hatte. Das, was er war als Gottes Werk, sollte er sein zugleich als sein eigenes Produkt; von Gott gesetzt sollte er sich so erfassen und reproduzieren, wie Gott ihn geschaffen hat. Damit schließt an die göttliche Schöpfungsthat die menschliche Entwickelung an, in welcher sich entfaltet, was Gott dem Menschen gegeben. Diese Entwickelung des Menschen Gottes vollendet sich in der Menschheit Gottes, für welche er geschaffen war.

Die Möglichkeit der Sünde ist mit solcher Aufgabe gegeben, wenn auch nur als rein ideelle Möglichkeit, die durch das geschöpfliche Sein als solches bedingt ist. Denn in der Anlage und Aufgabe des kreatürlichen gottesbildlichen Seins, Produkt seiner selbst zu sein, wie es Produkt Gottes ist und so sich zu reproduzieren, liegt als Kehrseite die Möglichkeit, nicht die Anlage, sich von Gott zu lösen, wenn auch natürlich um den Preis des Sichselbstaufgebens, sodaß nur noch die Abhängigkeit übrig bleibt, die Freiheit aber schwindet.

So wird es auch für den Urstand bei dem Satze Tertullians adv. Marc. 2, 16 bleiben: **haec imago censenda est Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus et Deus.** Es fragt sich nur noch, ob der Ausdruck **just. or.** für diese ursprüngliche Wirklichkeit des Guten zulässig bezw. schriftmäßig ist. Der dagegen sich erhebende Einwand, daß Gerechtigkeit eine Tugend sei, würde an und für sich, wenn **just. or.** in diesem Sinne gemeint wäre, nichts verschlagen. Wenn aber geltend gemacht wird, daß Gerechtigkeit nur ein durch Selbstthätigkeit gewordener sittlicher Zustand des Subjektes sei, so wird verkannt, daß Gerechtigkeit im Sinne des Glaubensbewußtseins nicht ein solcher Zustand ist, sondern das Verhältnis des Menschen zu dem göttlichen Urteil als das angemessene, schuldfreie bezeichnet. Dies aber, daß der Erstgeschaffene im Urstande in jenem Verhältnisse zum Urteile Gottes stand, welches uns erst wieder durch die rechtfertigende Gnade als *δικαιοσύνη θεοῦ* zugeeignet wird, und nichts anderes soll damit ausgesagt werden. Gerade um deswillen aber kann der Ausdruck auch nicht durch einen anderen ersetzt werden, weil er das eigentümliche religiöse Interesse an dem Urstande zum Ausdrucke bringt, sofern dieser Glaubenssatz der Ausdruck für die eigentümlich christliche Erkenntnis und Wertung der sündigen Gegenwart des Menschen ist und ebenso tief mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre zusammenhängt, wie die Entwertung des Urstandes mit den Modifikationen der Rechtfertigungslehre. Von der *δικαιοσύνη θεοῦ* des rechtfertigenden Glaubens hergenommen kann seine Schriftmäßigkeit nicht bestritten werden, auch wenn Eph 4, 24 nicht notwendig auf den Urstand zurückweist. Der Schriftbeweis kann allerdings nicht aus dieser Stelle geführt, noch weniger durch die apokryphen Stellen, Wei 2, 23; 9, 2 f.; 10, 2; Si 17, 3 ff. bereichert werden. Er ist überhaupt, abgesehen von Gen 1, 2; Kohel 7, 29, nur abgeleiteterweise zu führen aus dem Zeugnis der Schrift über das Verhältnis der Sünde zum göttlichen Willen und zum Wesen des Menschen, sowie aus dem, was die Schrift von dem geistigen Wesen des Menschen sagt (s. A. Geist des Menschen o. S. 450). Das Hauptgewicht fällt auf die **analogia fidei.**

Cremer.

Gereon s. Mauritius.

Gerhard (Gerardus), der heilige, Abt von Brogne, gest. 959. — **Vita Gerardi, MG SS XV,** 654; auch Virtutes s. Eugenii, ibid. 646 ff. (vgl. den in Annal. Boll. V, 395 edierten Sermo de adventu s. Eugenii). Ferner AS t. II Oct., 201—284; ASB V, 248 ff.; Walter Schultze, Forschungen z. deutschen Gesch., 1885, S. 221 ff.; E. Sackur, D. Cluniacenser I (1892), S. 121—141; A. Hauck, KG Deutschlands III, 345—349.

Der als Reformator einer Reihe von Benediktinerklöstern Lothringens und Flanderns berühmt gewordene Abt Gerardus von Brogne (Bronium), wurde zu Staves (Stablecellä) in der Diöcese Namur geboren, und zwar etwa in den 80er Jahren des 9. Jahrhunderts (nicht erst 898, wie die Annales Bland. irrigerweise angeben; s. Hauck l. c.). Sein Vater Stantius (richtiger: Sancio) und seine Mutter Plectrudis stammten beide aus edlem, reichem Geschlechte, das mit dem Herzog Hagano von Niederaustrasien verwandt war. In seiner Jugend diente er unter dem Grafen Berengar von Namur. Als er einst mit diesem auf die Jagd gegangen war und die übrige Jagdgesellschaft sich zur Mahlzeit gelagert hatte, zog sich Gerhard in die auf einem Felsen südwestlich von Namur gelegene zu seinem Landgut Brogne gehörige Kapelle zum Gebet zurück. Ermattet schlief er in ihr ein und glaubte die Apostel vor sich zu sehen und von Petrus an der Hand in der Kapelle umhergeführt zu werden. Als er fragte, was das bedeuten solle, soll Petrus ihn ermahnt haben, an der Stelle der Kapelle eine größere Kirche zu Petri und des Märtyrers Eugenius Ehren zu erbauen und die Gebeine des letzteren dahin zu bringen. Infolge dieses Traumgesichts, auf welches sich seine Hingabe ans asketische Leben zurückführt, erbaute er auf dem genannten Gute eine Kirche und daneben ein Kanonikat (913). Einige Zeit darauf schickte ihn Berengar in Geschäften nach Paris zu Graf Robert. Hier knüpfte er Beziehungen zur Abtei St. Denys an, in die er dann für einige Jahre, weniger als Mönch, denn als Schüler (um das Psalterium, das Studium der sacri codices und das der scripta doctorum zu erlernen, wie es in cap. 9 seiner Vita heißt), besuchte. Nach hier erhaltener Presbyterweihe kehrte er, etwa 923, von welchem Jahre an er als selbstständiger Abt genannt wird, nach Brogne zurück, um seine Kanoniker daselbst in Mönche von der Regel des hl. Benedikt umzuwandeln und selbst über sie die Vorstandschaft zu führen. Auch die Reliquien des hl. Eugenius und vieler anderen Heiligen verdankte er dem Kloster St. Denys, das nach dem Biographen Gerhards „so viele heilige Leiber und Reliquien besaß, daß es damit ganz Frankreich hätte versehen können." Schnell verbreitete sich die Sage von zahlreichen Wundern, welche die Reliquien des hl. Eugenius in der Kirche zu Brogne bewirkten, und die Masse des Volkes, welche herbeiströmte, war so groß, daß Gerhard sich veranlaßt sah, sich nahe bei der Kirche in eine kleine Zelle einzuschließen, um hier in der Stille und mit Gebet seine Tage zu beschließen (Vit. Ger. c. 13). Doch sollte er als Kirchenreformator wiederholt aus dieser Verborgenheit abgerufen werden. Im Jahre 931 erhielt er vom lothringischen Herzog Giselbreht die Aufforderung, die Ordnung der Benediktiner in dem verwilderten Stift des hl. Gislanus (St. Ghislain, Diöcese Cambray) einzuführen. Sechs Jahre später (937) berief ihn der flandrische Graf Arnulph (den er angeblich einst wunderbarerweise von der Steinkrankheit geheilt hatte) zur Wiederherstellung des zerstörten Klosters St. Bavo in Gent, sowie ferner zur Einführung benediktinischer Regel und Sittenzucht in dem benachbarten Kanonikat Blandinium (s. d. Annal. Bland. ad an. 941). Noch mehrere andere Klöster wurden in der Folge nach streng benediktinischen Grundsätzen von ihm reformiert; so namentlich noch die flandrischen St. Bertin (Diöcese Therouanne) um 944 und St. Amand (Diöcese Tournay) 952. In diese seine spätere Lebenszeit fällt wohl auch seine Wallfahrt nach Rom, um den Segen des apostolischen Stuhles für seine Anstalten und ein Privilegium für das Kloster Brogne zu erbitten. Nach seiner Rückkehr unternahm er eine allgemeine Visitation seiner Klöster, gab ihnen tüchtige Vorstände und starb nach gesegneter 36jähriger Wirksamkeit, angeblich am 3. Oktober 959. Von seinem Leichnam wurden allerlei Wunder gerühmt, infolge deren Innocenz II. seine Heiligsprechung vollzog. — Die Abtei Brogne wurde später (durch Paul IV., 1556) mit dem Bistum Namur vereinigt. Wegen einiger anderen der in der römisch-hagiologischen Überlieferung teils als „heilig", teils als „selig" bezeichneten Träger des Namens Gerardus (nach Stadlers Heiligenlexikon II, 392—402 nicht weniger als 67, wovon freilich ein Teil erst der nachmittelalterlichen Zeit angehört) siehe weiter unten die Artikel Gerhard Sagredo, Gerhard de la Sauve, Gerhard von Toul und Gerhard Traque. **Zöckler.**

Gerhard, Johann, der gelehrteste und berühmteste altprotestantische Dogmatiker, geb. 1582, gest. 1637. — Litteratur: Wir sind so glücklich, eine ältere Biographie von Gerhard zu besitzen, welche in betreff der Sorgfalt und Quellenbenützung wenig zu wünschen übrig läßt, auch aus den zahlreichen Leichenprogrammen und sonstigen älteren Quellen das wichtigste aufgenommen hat (vgl. praef. p. 3 ff.), die vita Joa. Gerhardi von dem koburgschen Geistlichen Erdmann Rudolph Fischer, Leipzig 1723; 2. Abdruck unter dem Titel: historia eccles. saec. XVII in vita J. G. illustrata, Leipzig 1727. In den Besitz der gothaischen Hofbibliothek war nämlich die gesamte Bibliothek Gerhards und auch viel Handschriftliches von ihm übergegangen. Unterstützt von dem Direktor Ernst Salomon Cyprian

konnte Fischer während eines mehrjährigen Aufenthaltes in Gotha die Schätze jener Bibliothek benützen, darunter besonders ein Tagebuch Gerhards von 11 Seiten, worin dieser seinen Lebenslauf ꝛc. nach Jahr und Tag genau verzeichnet hatte (praef. p. 6, vita p. 405). „Wiederholte Nachforschungen auf der herzoglichen Bibliothek und auch unter den Akten des Gothaischen Oberkonsistoriums haben dieses interessante Dokument nicht wieder auffinden lassen" (Tholuck 1856). Die vita giebt auch ein genaues Verzeichnis seiner gedruckten und der nur handschriftlich vorhandenen Werke. Endlich sind 21 Briefe Gerhards angeschlossen, z. T. bis dahin ungedruckte, eine geringe Zahl freilich, wenn er nach der Angabe seines Sohnes mehr als 10000 Briefe an fürstliche Personen und Gelehrte geschrieben hat (Fischer p. 495). Einige weitere, meist an Andreas Keßler gerichtete, aus den Jahren 1628—35 veröffentlichte Tholuck im Halleschen Osterprogramm 1864 (spicilegium ex commercio epistolico Jo. Gerhardi). Ein Brief an Calixt bei Henke, commercii literarii Calixtini fasc. 3, Marburg 1840, S. 28. Andere, darunter solche an Balth. Meisner, die Gottfr. Arnold (ob zuverlässig?) verwendete (Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie Tl. II B. XVI cap. 6, 34, vgl. noch 5, 10), Fischer nicht erlangen konnte, hat Tholuck für die Biographie Gerhards in den „Lebenszeugen der lutherischen Kirche ꝛc." 1859 S. 177—97 benutzt, vgl. auch seine Angabe PRE 1. Aufl. (1856) S. 43 Anm.: „Ich habe diejenigen (sc. seiner Briefe), welche die Hamburger, Gothaische, Straßburger u. a. Bibliotheken handschriftlich darboten, zugleich mit den bereits einzeln gedruckten gesammelt uud wünsche im stande zu sein, dieselben zu veröffentlichen"; dazu Tholuck, Geist der lutherischen Theologen 1852, S. 143; ders., Vorgesch. des Rationalismus 1853 I, S. 137. Von Fischer bezw. daneben von Tholuck sind alle folgenden abhängig. Ueber das Theologische sind zu vergleichen: W. Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik 1854, I, S. 246 ff.; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, 1862 I, S. 371 ff. Ueber die methodischen Grundlagen seiner Dogmatik handelt E. Tröltzsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891.

1. Leben. G. war der Sohn einer vornehmen Ratsfamilie in dem reichsunmittelbaren Gebiete der Äbtissin von Quedlinburg, wo er am 17. Oktober 1582 geboren wurde. In seinem 15. Jahre verfiel er in eine schwere mit melancholischen Gemütsanfechtungen verbundene Krankheit. Er genoß damals des geistlichen Beistandes von Joh. Arndt, der zu jener Zeit noch Geistlicher in Quedlinburg war, und wurde durch ihn vermocht — wie dies auch andere Theologen jener Zeit gethan — für den Fall einer glücklichen Genesung sich dem geistlichen Stande zu widmen. Im Jahre 1599 bezog er die Universität Wittenberg. Zunächst noch über die Wahl seiner Fachwissenschaft nicht ganz entschieden, verfolgte er den vorbereitenden philosophischen Kursus, während dessen er auch einige theologische Vorlesungen besuchte. Durch seinen vornehmen Verwandten, den sächsischen Prokanzler Rauchbar, ließ er sich sodann bestimmen, seinem Gelübde zuwider Medizin zu studieren, welchem Studium er zwei Jahre oblag. Nach dem Tode jenes Verwandten fühlte er sich indes gedrungen, nunmehr demjenigen Studium sich hinzugeben, für welches er sich in der Zeit seiner Prüfung entschieden hatte. Er vertauschte Wittenberg mit Jena, von seinem „geistlichen Vater" Arndt erbat er sich eine Anweisung zum theologischen Studium, und — ohne von den Vorlesungen der dortigen theologischen Professoren sonderlichen Gebrauch zu machen — widmete er sich vorzüglich privatim dem Studium der Schrift und der Kirchenväter, wie auch dem Hebräischen. Nach Erlangung des philosophischen Magistergrades 1603 hielt er, wie dies damals gewöhnlich, sofort einige Privatvorlesungen über Gegenstände jener Disziplinen und, mit spezieller Genehmigung der theologischen Fakultät, auch theologische. Eine schwere Krankheit brachte ihn an den Rand des Grabes, das von ihm 1603 aufgesetzte Testament giebt ein Zeugnis der schon damals von ihm gehegten demütigen Frömmigkeit (Fischer a. a. O. p. 29). Sein Verlangen stand aber nach derjenigen theologischen Fakultät, welche am Anfange des 17. Jahrhunderts sich eines besonderen Rufes erfreute, nach Marburg. Hier erst scheint er durch theologische Lehrer eine tiefere Einwirkung erfahren zu haben. Winkelmann und Mentzer waren die hervorleuchtenden Größen des damals lutherischen Marburg. Bei ihnen hörte Gerhard seit 1604 nicht nur die Vorlesungen, sondern genoß auch das hospitium und erfreute sich namentlich von seiten Mentzers einer väterlichen, ja brüderlichen Zuneigung, wofür die Gerhardschen und Mentzerschen Briefe Zeugnis ablegen. Nachdem jedoch durch Landgraf Moritz der reformierte Lehrtypus in den Hessen-Kasselschen Landen eingeführt und jene Lehrer nach Hessen-Darmstadt übergesiedelt waren, dachte auch Gerhard an den Besuch einer anderen hohen Schule. Am liebsten hätte er das damals berühmte Rostock oder Tübingen erwählt, in kindlichem Gehorsam jedoch gegen seine Mutter begab er sich 1605 nach dem näher gelegenen Jena zurück, wo er mit Beifall theologische Vorträge zu halten anfing. Gern wäre er in dieser Wirksamkeit verblieben, aber dem für seine Landeskirche eifrig bemühten Herzog Johann Kasimir von Koburg war er so nachdrücklich empfohlen worden, daß dieser in ihn

drang, die Superintendentur von Heldburg in seinem Lande anzunehmen, und durch Vermittelung der Äbtissin von Quedlinburg auch die Mutter Gerhards dahin bestimmte, in den von Quedlinburg entfernteren Wirkungskreis ihn zu entlassen. Erst in seinem 24. Lebensjahre stand der große Theologe, als dies damals höher als das akademische Lehramt geschätzte kirchliche Ephoralamt ihm übertragen wurde, und ehe er es antrat, erlangte er noch dazu bei seiner Fakultät auch die Würde des theologischen Doktors.

Eine unter seiner Aufsicht ausgeführte kirchliche Landesvisitation wird besonders gerühmt. Außerdem mußte er monatlich nach Koburg kommen, um im dortigen Gymnasium theologische Disputationen zu halten, in denen er während vier Jahren sämtliche loci theolog. durchnahm. Doch sollte er noch zu höheren praktischen Ämtern gerufen werden. Trotz langen Sträubens, in dem er durch den Rat der Freunde bestärkt wurde, mußte er sich doch 1615 entschließen, die Generalsuperintendentur in Koburg zu übernehmen. In dieser Stellung hat er im Auftrage seines Fürsten noch 1615 eine Kirchenordnung verfaßt, die im folgenden Jahre veröffentlicht wurde (Fischer p. 81). Aber der auch körperlich schwer empfundene Druck praktischer Amtsarbeit steigerte nur die Sehnsucht nach dem Katheder, für das er geboren war. Seine Briefe aus dieser Zeit verraten großenteils eine schwermütige Stimmung. Zwei Berufungen nach Jena 1610 und 1611, eine nach Wittenberg 1613, hatte er auf das Verlangen Herzog Kasimirs, der sich auf die Unentbehrlichkeit eines solchen Theologen für die koburgische Landeskirche berief, bereits ausschlagen müssen. Als aber 1615 abermals das Seniorat der jenaischen Fakultät erledigt wurde, erfolgte außer den Bitten des jenaischen Senates eine so nachdrückliche Intercession von seiten des sächsischen Kurfürsten Johann Georg I., daß endlich doch das Widerstreben Herzog Kasimirs gebrochen, und die so lange ersehnte Entlassung bewilligt wurde, wiewohl nur unter der ausdrücklichen Bedingung, daß Gerhard auch fernerhin, wo es erforderlich scheine, der koburgischen Kirche mit Rat und That beistehen solle.

So befand sich denn der große Theologe seit 1616 in derjenigen Stellung, die er allein als seinem inneren Beruf angemessen erachtete (extra academiam non est vita). Nach allen Seiten akademischer Berufsthätigkeit entsprach er nun aber auch den Anforderungen des akademischen Lehrers. Zahlreicher als die aller anderen waren die von ihm gehaltenen öffentlichen Lehrkurse, und zwar gerade über die wichtigsten Fächer; mit Treue und Liebe wachte er über die ihm anvertrauten Kommensalen und Kontubernalen, in Krankheiten und anderen Verlegenheiten kam er auch Studierenden außerhalb seines Hauses thätig zu Hilfe, viermal verwaltete er das Rektorat; nach vielfachen Reisen und Bemühungen gelang es ihm durch seinen Einfluß auf die Fürsten, das Einkommen der Universität durch den Besitz zweier ansehnlicher Landgüter und zweier fürstlicher Legate zu vermehren, und der weiten Verbreitung seines Ruhms verdankte Jena selbst während der Schrecken des 30jährigen Krieges, von denen auch dieser Ort nicht wenig zu leiden hatte, seine zunehmende Frequenz. Mehrfache Äußerungen von Zeitgenossen erkennen ihm den ersten Rang unter den damaligen lebenden Theologen zu; kaum ist übertrieben, was Dilherr in seiner Parentation auf ihn sagt: nulla est in orbe Europaeo Protestantium academia, nulla celebrioris alicujus urbis ecclesia, quin hac Thuringiae lampade illustrari expetierit. Nicht weniger als 24 Berufungen, selbst nach dem fernen Upsala, ergingen an ihn während der Zeit seiner jenaischen Wirksamkeit, die er indessen sämtlich zurückweisen zu müssen glaubte. Er hatte aber auch guten Grund, von seinem Jena nicht zu weichen. Zwar trug ihm seine zweite Professur nicht mehr als 350 Gulden ein, aber die zahlreichen damit verbundenen Emolumente und noch mehr die reichen Gratifikationen und Donative der fürstlichen, ihm befreundeten Personen, teils für die Dedikation der einzelnen Bände seiner zahlreichen Schriften, teils für die vielfachen Gutachten, Ratschläge und Besorgungen, welche er auszuführen bekam, hatten ihn in den Stand gesetzt, sich ein nicht unbedeutendes Vermögen und ein Landgut zu erwerben; vielfache Korrespondenzen liegen vor, in denen selbst Magistrate und Fürsten bei diesem Theologen um ein Darlehen in den schweren Kriegszeiten nachsuchten. Bei der Verheerung seines Landgutes Roßla berechnete er seinen Verlust auf 5000 Gulden, bei der Plünderung von Jena auf 5000 Dukaten, und kurz vor seinem Tode äußerte er vor seinem Freunde Major, er besitze jetzt wieder mehr als früher. Ferner erfreute sich Gerhard des unbedingtesten Vertrauens seiner eigenen Fürsten und Fürstinnen, des weimarschen und altenburgischen Hofes, ebenso auch der übrigen sächsischen Höfe. Er genoß ein friedliches Verhältnis zu seinen Fakultätsgenossen, dem alten Major und dem jüngeren Himmel, welches Verhältnis er aber auch unter Opfern der Selbstverleugnung und der Nachgiebigkeit sorgfältig aufrechtzuerhalten bedacht war; auch der gesamte Senat verehrte in ihm den großen und dabei

so anspruchslosen Gelehrten und den Wohlthäter der Universität. So war denn nichts, was ihn hätte veranlassen können, seine jenaische Stellung mit einer andern zu vertauschen. (**Ipse malim hic in umbra delitescere, quam Wittebergae in luce vivere.**)

Aber nicht bloß auf dem wissenschaftlichen, sondern auch auf dem kirchlichen, ja selbst auf dem politischen Gebiete äußerte sich seine Wirksamkeit während der Periode, wo er dieser Universität angehörte. Es waren von kursächsischen und herzoglich sächsischen Theologen kirchliche Zusammenkünfte in Gang gebracht worden, aus welchen, wie man hoffte, an der Geburtsstätte der Reformation sich allmählich ein entscheidendes Obertribunal der lutherischen Kirche herausbilden sollte. Das Präsidium dabei war dem Dresdener Oberhofprediger Hoë, dem Manne, der seinen schwachen Fürsten ganz in der Gewalt hatte, übertragen worden, dieser aber, der begeistertste Bewunderer von Gerhard, gab ihm vor allen andern Versammelten den Vorrang.

Die erste dieser Zusammenkünfte fand 1621 in Jena statt, wo, neben andern zur Beratung gekommenen für die Kirche wichtigen Angelegenheiten, auch ein verwerfendes Urteil über die helmstädtische Theologie und Philosophie ausgesprochen wurde. Eine andere fand 1624 in Leipzig statt zum Urteilspruch in den zwischen den Tübingern und Gießenern ausgebrochenen christologischen Streitigkeiten (**decisio Saxonica**); eine dritte und vierte ebenda 1628 und 1630, zur Beratung einer bez. zweier Schutzschriften für die Augsburger Konfessionsverwandten gegen die Jesuiten, welche behaupteten, die Protestanten seien vom Augsburgischen Bekenntnisse abgefallen und darum des Religionsfriedens nicht mehr teilhaftig. Die erste dieser beiden Versammlungen gab zugleich ihr Urteil im Rathmannschen Streite ab. Hier wurde überall Gerhard die erste Stimme zuerkannt. Als auf Hoës Antrieb Kurfürst Johann Georg I. den Schweden den Rücken zu kehren und den Prager Frieden einzugehen gedachte, wurde Gerhard zur Konsultation mit nach Dresden beschieden, wo auch er dem legitimen Zuge lutherischer Theologen zur Partei des kaiserlichen Reichsoberhauptes — zum Nachteil der protestantischen Sache — Raum gab. Für eine ganze Reihe von Fürsten war er überhaupt das Orakel in Angelegenheiten aller Art, zur Empfehlung von Kirchen- und Schulbedienten, bei fürstlichen Brautbewerbungen und als Vertreter bei Gevatterpflichten, zur Schlichtung von Zwistigkeiten und bei Vermittelung von Geldbarlehen. Von der Masse seiner Geschäfte ist ein kurzer Überblick zu geben versucht worden in Tholucks „Vorgeschichte des Nationalismus" I, S. 65 ff. Dabei war seine Gesundheit nicht stark und wurde namentlich durch die vielfachen Geschäftsreisen angegriffen. So unterlag er denn auch, nachdem er ausgeführt hatte, wozu gegenwärtig mehrere Menschenleben kaum hinreichen würden, im Alter von nicht ganz 55 Jahren am 17. August 1637. Er ruht in der Stadtkirche zu Jena.

Er hat zweimal geheiratet, das erste Mal 1608 die noch nicht vierzehnjährige Barbara Neumeier, die aber nach reichlich zwei Jahren starb, das zweite Mal 1614 Maria Mattenberg, von der ihm 10 Kinder geboren wurden, darunter Johannes Ernst, später Professor der Theologie in Jena, der sich um den Nachlaß seines Vaters sehr verdient gemacht hat.

2. Schriften. Was Gerhards Verdienste um die theologische Wissenschaft betrifft, so sind es auf dogmatischem Gebiete namentlich zwei Werke, welche seinen Namen unsterblich gemacht haben. Zuerst eine umfassende Erneuerung des **catalogus testium veritatis** von Flacius, die **confessio catholica**, deren Inhalt die Worte des Titels ausdrücken: **Conf. cath., in qua doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiae Augustanae confessioni addictae profitentur, ex Romano-catholicorum scriptorum suffragiis confirmatur**, 1634—37 4 T. Von mehreren Theologen, von Christian Chemnitz, Fauftking u. a. wird dieser Schrift Gerhards der Vorzug vor allen übrigen erteilt. In der That ist es auch ein großartiges und überaus gelehrtes Werk und mehr noch als sein Titel besagt, nämlich zugleich eine umfassende evangelische Apologie und Polemik. Der erste allgemeine Teil (Tom. 1) erörtert nach einander die **principia et media nostrae et pontificiae religionis**, dort als oberstes Prinzip die heilige Schrift hinstellend (S. 28), hier mit scharfem Blicke für die Ziele des Jesuitismus den Satz: **pontificem Romanum utpote Christi in his terris vicarium et Petri in sede apostolica successorem ex cathedra pronunciantem esse in tradenda fidei ac morum doctrina infallibilem adeoque ob omnibus Christianis sine ulteriori disquisitione oboedienter audiendum** (S. 193 vgl. S. 306 f.). Als Mittel zur Ausbreitung ihrer Religion verwendeten die Evangelischen nur Wort und Sakrament, die Römischen **violentia** und **fraudulentia**. Da wo er letztere Mittel als verwerflich hinstellt, findet man ausführliche Erörterungen über Religions- und Gewissensfreiheit. Der spezielle Teil in drei Bänden behandelt die einzelnen streitigen Glaubensartikel und zwar

so, daß er die Reihenfolge Rob. Bellarmins beibehält, der ja allgemein als der Polemiker κατ' ἐξοχήν gelte, wie er denn diesem schon eine spezielle Vorarbeit für seine confessio cath. gewidmet hatte, in einer Sammlung von 30 Disputationen, gedruckt unter dem Titel Bellarminus ὀρθοδοξίας testis etc., Jena 1631—33. In der That hat auch ein
5 Katholik, Ellies du Pin, unserem Gerhard das Zeugnis gegeben: l'on peut dire, que Bellarmin n'a point en d'Antagoniste plus formidable (Biblioth. des auteurs separés etc. Paris 1719, tom. 2 p. 78). Dasjenige dogmatische Werk aber, welches am meisten Gerhards theologischen Ruf begründet und erhalten hat, sind die loci theologici cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicen-
10 tium falsitate etc., welche er als 27jähriger Mann in Heldburg begonnen hat, und deren Vollendung mit dem 9. Bande er in Jena 1622 durch ein dem Senat gegebenes conviviolum feierte. Eine ausführlichere Behandlung einiger Hauptartikel aus dem ersten Bande, insbesondere der Lehre von der heiligen Schrift, folgte 1625 unter dem Titel: exegesis sive uberior explicatio articulorum de script. s., de deo et de persona
15 Christi in tom I. loc. theol. concisius pertractatorum. Nachdem das Werk verschiedene Auflagen erlebt hatte, druckten es die Reformierten 1639 in Genf mit der exegesis nach in 3 Bänden. 1657 veranstaltete der Sohn Joh. Ernst eine neue Ausgabe, in die überdies die handschriftlichen Zusätze des Verf. aufgenommen waren; Frankfurt und Hamburg, 3 tom. fol. Eine treffliche mit eigenen Erläuterungen und Zusätzen vermehrte
20 neue Ausgabe wurde 1762 in 22 Bänden 4° durch den Tübinger Dogmatiker Cotta veranstaltet mit einem zweiteiligen Register von G. H. Müller 1787 ff. In den Jahren 1863—1875 erschien eine neue Ausgabe von Ed. Preuß im Verlag anfänglich von Schlawitz in Berlin, später von Hinrichs in Leipzig. — Zur Charakteristik dieses Werkes diene folgendes: Was es seinen Vorgängern wie Chemnitz und Hutter gegenüber auszeichnet, ist
25 zuerst ein gewisser methodischer Fortschritt. Zwar befolgt auch Gerhard im ganzen die melanchthonische Lokalmethode, aber er sucht eine straffere Ordnung herzustellen, indem er die im engeren Sinne theologischen Lehrstücke zusammennimmt, dann die Lehre vom Menschen (geschaffenen, sündigen, erlösten) behandelt, von da mit der Lehre von den Sakramenten den Übergang zu der von Kirche und Ständen gewinnt, um mit der Lehre von
30 der Eschatologie zu schließen. Dabei fallen manche Titel aus, die von den loci Melanchthons und ihrem eigentümlichen Ursprunge sich herschrieben, und der Charakter eines dogmatischen Systems wurde reiner hergestellt. Nicht minder ist ein ähnlicher Fortschritt in der Einzelbehandlung erkennbar. Hatte Chemnitz nur gelegentlich die dialektische Methode nach Melanchthons Schema (CR XIII, 573 ff.) für einen locus angewendet (vgl. Bd III,
35 S. 802,43), so ist das bei Gerhard die Regel (vgl. als Muster den loc. de resurr.). Freilich hat das auch schon Künsteleien zur Folge, und bereits von hier aus kann man den Vorwurf gegen Gerhard verstehen, den Buddeus verzeichnet (isagoge S. 392): sunt quidem, qui eum accusant, quod theologiam scholasticam vel maxime in ecclesiam nostram revocaverit; quod ex locis eius theologicis scholastica quadam
40 ratione tractatis pateat. Was den Inhalt des Werkes anbetrifft, so ist es charakteristisch, daß Gerhard erstmalig eine, zumal in der exegesis (Cotta, Bd II) weit ausgeführte, Lehre von der Schrift dem Systeme voranstellte, weil das Dogma vom Kanon nicht selbst eigentlich ein articulus fidei, sondern principium articulorum fidei sei (I, 11 vgl. II, 8). Demgemäß sucht er die Schrift als die durch sich selbst gewährleistete, in sich selbst evidente
45 und vollkommen hinreichende ἀρχή der Theologie zu erweisen, und zwar dieses, was beachtet sein will, stets so, daß er die Schrift als das höhere Gegenstück zu dem infallibeln Papste der pontificii und besonders der Jesuiten hinstellt (vgl. oben die confessio cathol.). Dasselbe, was jene irrtümlicherweise am Papste zu haben meinen, das haben in der That die Evangelischen an der Schrift (vgl. Tröltzsch S. 28 f.). Indem man aber so, durch die
50 jesuitische Polemik gedrängt, sich Ansprüche und Bedingungen in betreff der Glaubensautorität aufdrängen ließ, die evangelischer Glaube nie hätte anerkennen dürfen, sah man sich genötigt, durch eine bis auf den Text, ja auf die hebräischen Vokalzeichen ausgedehnte Inspirationslehre die Autorität der Schrift zu sichern und ihr eine ebenso äußerliche Infallibilität zuzuschreiben, als sie der römische Christ um seines Glaubens willen für die
55 Kirche bezw. den Papst brauchte. Hier, an seiner scheinbar stärksten Stelle, hatte das orthodoxe System zugleich seine Blöße, die die Gegner bald zum Angriffspunkte nahmen.

Weitere prolegomena sind bei Gerhard noch nicht vorhanden; nur gelegentlich kommt er auf die Frage der articuli fundamentales et principales et minus princip. (VII, 165) oder der puri et mixti, doch ohne diesen Titel (XVIII, 372), zu sprechen;
60 einiges bringt der Abschnitt de natura theologiae in der exegesis nach.

In die Gotteslehre nimmt er viel scholastische Metaphysik wieder auf, besonders bei der Eigenschaftslehre. Überhaupt ist in dem Werke ein ungeheuerer Stoff angehäuft. In der Onomatologie, die jeden locus eröffnet, wird sorgfältig und bündig die exegetische Grundlegung gegeben. Es folgt die thetische Darlegung des Gegenstandes, welcher reich- 5 liche patristische Belege, genaue Bezugnahme auf Lehrer der eigenen und der römischen Kirche, besonders ausführliche Polemik gegen Bellarmin (daneben gegen Calvinisten und Neophotinianer-Socinianer) und testimonia veritatis von seiten der Gegner die geschichtliche Ausfüllung geben, freilich so, daß der dogmengeschichtliche Charakter, den des Chemnitz Abschnitte de certaminibus trugen, hinter den gehäuften Einzelexcerpten wieder verschwindet. Zugleich erhält die Dogmatik dadurch ihren voluminösen Charakter, der die 10 Zusammenfassung und Übersicht so sehr erschwert und zu einem scholastischen Betrieb, der ins einzelne sich verliert, geradezu herausfordert (vgl. Gaß I, S. 263). Andererseits trug die allbeherrschende Dogmatik auf diese Weise die historischen und exegetischen Disziplinen der Theologie in ihrem Mutterschoße und verhalf ihnen wenigstens zu einem embryonischen Dasein und Wachstum. Mit seiner großen Gelehrsamkeit vereinigt aber Gerhard die Rich- 15 tung auf die praktische Frömmigkeit. Das zeigt bei allem Schematismus der Abschnitt de usu, den er nach Anweisung von Chemnitz jedem locus anhängt, ehe er ihn mit der Definition des behandelten Begriffes schließt. Beim locus de evangelio scheut er sich auch nicht, vor dem Mißbrauch der Gnadenlehre zu warnen und hinzuzufügen: qua de re iustissimam instituit querelam amicus noster singularis Joh. Arndius in 20 praefatione librorum lectu dignissimorum de vero christianismo (VI, 195). Endlich will auch beachtet sein, daß Gerhard als autoritative Symbole wesentlich nur die der reformatorischen Zeit behandelt, die Konkordienformel aber verhältnismäßig selten (am häufigsten bei der Zweinaturenlehre) und dann mehr nur in einer Reihe mit anderen theologischen Zeugnissen anführt. Nimmt man damit zusammen, daß die regelmäßig von 25 ihm eingenommene Frontstellung die gegen Rom ist, so wird schon deutlich, wie dies Werk wirklich als der Schluß- und Höhepunkt der von Melanchthon eingeleiteten dogmatischen Entwickelung in der lutherischen Kirche gelten kann, und es ist erklärlich, wie es auf lange hinaus eine beherrschende Stellung einnahm. Gerhard kam nicht mehr dazu, sein Werk neu herauszugeben. Ergänzungen wenigstens zu tom. I und II bieten seine 30 disputationes isagogicae, Jena 1634, außerdem vgl. aphorismi succincti et selecti in XVIII capitibus totius theologiae nucleum continentes, Jena 1611, die Grundlage seiner Koburger Disputationen.

Jenen zwei Hauptwerken reiht sich als drittes ein exegetisches an. Seine zwei Kommentare in harmoniam historiae evangelicae de passione etc. Christi und 35 desgl. de resurr. et ascensione Christi etc., beide Jena 1617 erschienen, und in der That schon eine Fortsetzung der unvollendet gebliebenen Chemnitz-Lenserschen Evangelienharmonie, veranlaßten die sächsischen Theologen auf dem jenaischen Konvente 1621 zu der dringenden Bitte an ihn, jenes Werk zu vollenden. Gerhard that dies (von c. 141 an) in dem dreiteiligen Werke harmonia Evangelistarum Chemnitio-Lyseriana a 40 Jo. Gerhardo continuata et iusto commentario illustrata, Jena 1626. 1627. Dieses füllt nun die Lücke bis zum Anfange der Leidensgeschichte aus. Als ein Ganzes mit Chemnitz und Lensers Arbeit und Gerhards obengenannter Leidens- und Auferstehungsgeschichte erschien dann das Werk, nachdem bereits von den Reformierten eine Genfer und Rotterdamer Ausgabe veranstaltet worden war, erst 1652 in Hamburg in 3 Foliobänden. 45 Weniger bekannt und benutzt sind seine anderen Kommentare, da sie als opera postuma erschienen und teilweise allerdings in dürftiger Gestalt vorliegen. Noch vor seinem Ende hatte er 1637 den Comm. super Genesin in die Presse gegeben, 1657 erschien der super Deuteronomium; vorzüglich schätzbar durch seine Gelehrsamkeit ist der zu den beiden Briefen Petri 1641. Auch den Laien kam seine exegetische Gelehrsamkeit zu gute, 50 indem ihm von Herzog Ernst dem Frommen die Direktion des populären weimarischen Bibelwerkes und darin die Ausarbeitung der Genesis, des Daniel und der Apokalypse übertragen wurde.

Als vierte Schrift, die Gerhards Namen weithin bekannt gemacht hat, ist zu nennen sein Jünglingswerk, die meditationes sacrae, 51 erbauliche Betrachtungen ad veram 55 pietatem excitandam et interioris hominis profectum promovendum accommodatae, welche er noch als Studierender 1606 verfaßte. Wie er selbst erklärte (vgl. dedicat. p. 10), ruht diese Schrift besonders auf Augustin, Bernhard, Anselm und Tauler. Sie hat unzählige Auflagen erlebt und ist noch neuerlich mehrmals in Übersetzung erschienen. In der That gehört dies kleine Schriftchen zu den Schätzen unserer Erbauungs- 60

litteratur, und schon das überaus innige Vorwort, mit seinem Dringen auf Praxis und Leben zeigt, daß Gerhards Orthodoxie eine lebendige war. Oft ist mit den **meditationes** eine andere erbauliche Schrift Gerhards zusammengedruckt worden, das **exercitium pietatis quotidianum quadripartitum**, Coburg 1612. 1615, lateinisch und deutsch, ein Gebetbuch. Weniger Erfolg hatte seine **schola pietatis** 1622. 1623 in 5 Büchern, auch **schola Eusebiana** genannt, die er zur Korrektur des Arndtschen wahren Christentums schreiben zu müssen glaubte (Fischer p. 453). Darin maßregelt er das fromme Gefühl so pedantisch nach dem dogmatischen Schema, daß Spener, obwohl er anderwärts das Werk lobte, doch davon urteilte: **b. Gerhardi schola pietatis me nunquam valde affecit** (Fischer p. 454), vgl. über dies Werk: Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation 4, 455—457, Jena 1611 u. öft. Sein **enchiridion consolatorium** ist 1877 von C. J. Böttcher übersetzt und herausgegeben. Soeben erschien **D. Joannis Gerhardi homiliae XXXVI seu meditationes breves diebus dominicis atque festis accommodatae e manuscriptis Gerhardinis ab illustrissima bibliotheca Gothana asservatis; primum edidit** Dr. G. Berbig, Leipzig 1898 (vgl. über sie Fischer t. c. p. 492 ff., der auch als Probe die med. zum 1. Advent giebt). Gerhards Erklärung der Leidensgeschichte in Predigten ward 1863 bei Schlawitz in Berlin, später Hinrichs in Leipzig neugedruckt, ebendort 1870—1878 seine Postille. Seine Predigten sind frei von den dogmatischen Subtilitäten und Geschmacksverirrungen seiner Zeit; aber sie halten sich doch zu sehr im lehrhaften Tone und entbehren zu sehr eines höheren Grades von Affekt und Begeisterung, um einen tieferen Eindruck zu hinterlassen. Eine Probe seiner Predigtweise aus seiner **Postilla Salomonea** giebt C. G. H. Lentz in der Geschichte der Homiletik 1839, II, S. 101. Vgl. A. Brömel, Homiletische Charakterbilder, 1869, I, 114—127.

In der Isagogik zum theologischen Studium nimmt seine **methodus stud. theol.** eine vorzügliche Stelle ein, welche er am Anfange seines Professorats vorgetragen hatte und 1620 herausgab. Er zeigt sich hier noch als Schüler der alten reformatorischen Theologie, insofern das Schriftstudium über alles geht; während später Hülsemann es erst im 3. Studienjahre aufgenommen wissen will, verlangt Gerhard, daß es alle 5 Jahre hindurchgehe. Auch hat er hier Gelegenheit, die Notwendigkeit der Herzensfrömmigkeit und den praktischen Charakter des theologischen Studiums den Studierenden ans Herz zu legen.

3. Charakteristik. Was aus seinem Leben bekannt ist, seine Schriften und sein Briefwechsel, giebt zunächst das Bild eines Mannes von einfacher und rührender Demut, vieler Liebe und von unerschütterlichem Gottvertrauen auch in den schwersten Prüfungen, aber auch eines fast zu bedachtsamen und friedliebenden Charakters, welcher in einigen Fällen den Frieden auf Rechnung der unumwundenen Wahrheit zu erkaufen sich verleiten ließ und Eiterbeulen der Kirche, welche der Sonde bedurft hätten, eher mit einem weichen Pflaster zu bedecken versuchte. Dieses Urteil gewinnt man unter anderen aus seinen Anwandlungen von Bitterkeit gegen solche Ehrenmänner, welche ein heiliger Zorn einen etwas schärferen Ton anzuschlagen antrieb, als er ihn selbst zu gebrauchen pflegte, gegen den männlichen Paul Tarnov in Rostock, den ehrlichen Meyfarth in Erfurt, dessen Eifer für das Haus des Herrn Gerhard aus Hypochondrie ableitete, und selbst in betreff seines väterlichen Freundes Arndt, welchen er keineswegs mit dem Nachdruck und der Wärme gegen dessen Widersacher in Schutz genommen hat, wie es wohl die eigene Überzeugung und die Dankespflicht verlangt hätte. Es ist diese ängstliche Besorgnis für den unverkümmerten Ruf seiner Orthodoxie, welche ihn, der in seinen **meditationes** so bestimmt den Unterschied von erbaulicher und dogmatischer Schriftstellerei betont hatte, zur Abfassung jener **schola pietatis** veranlaßte. Dennoch ist er unter den ihm verbundenen sächsischen Theologen derjenige, welcher gegen die der Heterodoxie beschuldigten frommen Männer vorzugsweise mit Milde auftritt und nach Calixts persönlichem Besuche in Jena sich selbst diesem etwas nähert. Vgl. Henke, Calixts Briefwechsel fasc. 3, S. 12; Tholuck, der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, S. 105 ff. Nach seiner theologischen Bedeutung bezeichnet er zweifellos den Höhepunkt der lutherischen Orthodoxie. Wir haben aber auch bei der Besprechung seiner loci schon angedeutet, daß er zugleich als Wendepunkt gelten kann, dies vor allem durch die Art und Weise, wie er, um sich der Jesuiten zu erwehren, die formale Autorität der infalliblen Schrift zum einigen Prinzipe der Lehre macht. Seine Stellung zum neutestamentlichen Kanon ist da besonders charakteristisch. Luther kritisierte diesen, sofern er als Sammlung ein Werk der Kirche war; Gerhard wagt dies nicht mehr. Wohl registriert er noch die Bedenken gegen eine Anzahl neutestament-

licher Schriften, er unterscheidet auch libri canonici primi ordinis und secundi ordinis, aber diese Unterscheidung wird dogmatisch unerheblich, denn maßgebend, kanonisch seien beiderlei Bücher und nicht de auctoritate, sondern nur de autoribus istorum librorum hätten in der alten Kirche und später einige Zweifel bestanden (II, 186), die Gerhard in betreff aller beheben zu können glaubt. Auf diese Weise war aber die protestantische Dogmatik nicht nur Rom gegenüber bloßgestellt, denn von dort konnte man immer mit Recht einhalten, daß doch die Kirche diese Sammlung festgestellt habe; sie gestattete auch allen Angriffen auf einen Bestandteil ihrer Bibel gleich ihr ganzes System zu gefährden, bis ins Herz ihrer Stellung einzudringen. In diesem Sinne hat Gerhard einem Calov und damit auch seinerseits dem Bruche des orthodoxen Systems vorgearbeitet.

(Tholuck †) **Johannes Kunze.**

Gerhard Sagredo, Bischof von Csanad und „Apostel Ungarns" — welchen Ehrennamen der zu Venedig (um 960) Geborene und dort zunächst längere Zeit als Mönch in San Giorgio Maggiore Lebende durch seine gegen Ende der Regierung Stephans des Heiligen unternommene Missionreise zu den Magyaren erwarb. Seine beträchtlichen Bekehrungserfolge (herbeigeführt angeblich durch besondere Mithilfe der hl. Jungfrau, deren Anrufung unter dem Namen „Unsere Frau" er zuerst das Volk der Ungarn gelehrt haben soll) belohnte König Stephan 1036 durch Verleihung jenes Bistums, welches er auch noch unter den beiden heidnisch gesinnten Nachfolgern desselben bekleidete, bis er, angeblich am 24. September 1046 (oder 1047), unter den Steinwürfen und Lanzenstichen einer feindlichen Rotte als Märtyrer fiel (AS, t. VI Sept. 713 ff.; vgl. Stadler, Heiligenl. II, 395 f.).

Zöckler.

Gerhard (Gérard) de la Sauve, Stifter einer ziemlich angesehenen Benediktiner-Reform im westlichen Frankreich, der Kongregation von Sauve-Majour in Guyenne, die er bis zu seinem 1098 erfolgten Tode leitete und die es bis zu einer Stärke von etwa 70 Klöstern brachte (S. Cirot de la Ville, Hist. de la Congrég. de N. Dame de la Grande Sauve, 2 vols., Bordeaux 1844, u. Moniquet, Saint Gérard de l'ordre de S. Bénoît, fondateur de la ville et de la congr. bénédictine de La Sauve, Paris 1895.

Zöckler.

Gerhard, Bischof von Toul, aus Köln gebürtig, durch Erzbischof Bruno 963 auf den genannten Stuhl erhoben, verdient als Wiederhersteller der Kathedrale von Toul und als aufopfernder Oberhirt seiner Diöcese während der schweren Hungersnot und Pestzeit des Jahres 981, gestorben 994 (s. seine vor Abt Widrich von St. Mansuet verfaßte Vita in MGS IV, 485 ff.; auch AS t. III Apr., 206—213).

Zöckler.

Gerhard Tonque. Über diesen angeblichen ersten Vorsteher des Ordens der Johanniter s. den A. Johanniterorden.

Gerhardt, Paulus, gest. 1676. — Litteratur: Ernst Gottlob Roth, Paul Gerhardt, Leipz. 1829; F. W. Krummacher in Pipers Evangelischem Kalender 1866, S. 204 ff.; Ed. E. Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., 3. Aufl., 3. Bd., Stuttg. 1867, S. 297—327; Goedeke, Grundriß, 2. Aufl., 3. Bd., Dresden 1887, S. 182, Nr. 126; Bertheau in AdB VIII, S. 774—783; Achelis in den Blättern für Hymnologie 1884, S. 51 ff.; 71 ff. Außerdem ist das Leben Gerhardts in den Einleitungen zu mehreren der hernach zu nennenden Ausgaben seiner Gedichte ausführlich erzählt; hervorzuheben ist die Darstellung bei Langbecker (1841) und Otto Schulz (1842) wegen der Mitteilung der Urkunden für die Streitigkeiten, die Gerhardts Leben bewegten, sodann die in den kritischen Ausgaben von Bachmann (1866), Goedeke (1877) und August Ebeling (1898). Zum Gedächtnis von Gerhardts 200jährigem Todestag erschien eine kurze Darstellung seines kirchlichen Kampfes anonym in Hannover bei Heinrich Fesche, 1876. Unter den populären Bearbeitungen des Lebens G.s sind die von Wildenhahn 1845 und Armin Stein 1897 hervorzuheben.

Paulus Gerhardt, — so ist der Name zu schreiben, — ward geboren zu Gräfenhainichen in Kursachsen am 12. März 1607 (nicht 1606), wie nach einer Angabe des Pastors Joh. Rud. Marcus zu Mühlstedt in den curiosis saxonicis vom Jahre 1740, S. 180 und 207, nicht zu bezweifeln, obschon die Kirchenbücher seiner Vaterstadt bei des Einäscherung derselben durch die Schweden im Jahre 1637 mitverbrannt sind, und gestorben am 7. Juni 1676 als Archidiakonus zu Lübben, auch in Kursachsen, im 70. Lebensjahre. Wir werden nicht irren, wenn wir ihn für den begabtesten Dichter geistlicher

Lieder, der unserer Kirche geschenkt ist, halten. Mehr als in irgend einem anderen einigt sich in Gerhardt alles, was zu diesem Ruhme befähigt: das feste Gewurzeltsein in der objektiven christlichen Heilswahrheit, wie die echte Empfindung für alles rein menschliche; die Tiefe christlichen Gefühls, die Sinnigkeit der Gedanken, der frische, gesunde, poetische Blick in das Leben der Natur nicht minder als in das des Geistes, wie die Schönheit der Form, welcher er nicht selten so mächtig ist, daß, was er und wie er es sagt, sogleich jedem als der natürlichste Ausdruck des Gedankens einleuchtet, während doch das Gesetz der Kunst mit feinem Takte von ihm beobachtet ist. In letzterer Beziehung läßt sich nicht verkennen, daß der durch Martin Opitz herbeigeführte Fortschritt in der Technik, die Schärfung des Gehörs für Sprachhärten, die strengere metrische Gesetzgebung wesentlich auf ihn eingewirkt hat, wiewohl er es dem frischen Quell von Poesie, der urkräftig in ihm selber aufgegangen, zu verdanken hat, daß ihn die Hymnologen keiner der vorhandenen Dichterschulen beigezählt, sondern zum Anfänger einer neuen Zeit in der Geschichte des Kirchenliedes gemacht haben. Mit Gerhardt nämlich nimmt die geistliche Dichtung einen subjektiveren Charakter an, der zwar später in sehr verschiedenen Richtungen, bei den einen mystisch, bei den anderen rationalistisch ausartete und teilweise antikirchlich wurde, bei Gerhardt aber noch in vollem, nirgends gestörtem Einklang mit dem objektiven Gehalt kirchlichen Glaubens steht. Es ist in dieser Beziehung charakteristisch, daß von seinen 120 (in den neuesten Ausgaben 131, genauer 130) Liedern nicht weniger als 16 mit „Ich" anfangen, und auch von den übrigen mehr als 60 durchweg nur Gott und das eigene Herz angehen, unter denen übrigens etwa 10 vorkommen, bei welchen, da sie Paraphrasen von Psalmen sind, diese subjektive Haltung durch das Original schon bedingt ist. Manche seiner Lieder nehmen wohl den Standpunkt lehrhafter oder erwecklicher Rede ein; aber auch diese wenden sich ebenso oft an das Menschenherz, wie an Gemeinde und Welt. Es ist somit ein entschiedenes Vorwalten der Subjektivität zu erkennen, gegenüber den Liedern aus der Reformationszeit, in welchen immer nur die Kirche das Objekt oder Subjekt des geistlichen Gesanges ist und nur selten, wie in Luthers Sterbelied: „Mit Fried und Freud ich fahr dahin", jener subjektivere Ton durchklingt. Allein die Subjektivität der Gerhardtschen Lieder ist nur die konkrete, persönlich bestimmte Form, in welcher sich christlicher Glaube und christliches Leben ausspricht, das allen doch wieder thatsächlich gemeinsam ist, sofern sie eben eine Gemeinde Christi sind. Dazu kommt noch ein weiterer Unterschied, der ihn sowohl vor den Dichtern der Reformationsperiode als vor den späteren Mystikern und Rationalisten auszeichnet. Wackernagel macht auf das Volkstümliche in G.s Liedern aufmerksam; wir möchten es lieber das allgemein Menschliche nennen, für das zwar Luther denselben offenen Sinn hatte, wie Gerhardt, dem aber jener, sich auf die großen Thaten Gottes und die Not und Hoffnung der Kirche beschränkend, nicht als Dichter hat dienen wollen; auch wenn Luther ein Kinderlied dichtet, so klingt es aus des gewaltigen Mannes Brust wie ein Choral im Posaunenton. Gerhardt feiert auch Sommer und Ernte, Reise und Hochzeit, die „hochbegabte Nachtigall", die Bienlein, „die wohl tragen bei stillen warmen Tagen", „den schnellen Hirsch, das leichte Reh", sie alle umfaßt sein Herz mit Lust und Liebe; wogegen z. B. ein Angelus Silesius, so sehr auch bei ihm die Subjektivität des frommen Bewußtseins ausgeprägt erscheint, sicherlich niemals ein Sommerlied wie Gerhardts „Geh aus mein Herz und suche Freud", einen Preisgesang auf des Leibes Gesundheit wie „Wer wohlauf ist und gesund", oder gar ein Brautlied, wie „Voller Wunder, voller Kunst" hätte dichten können. Die ganze Anschauung der Natur und insbesondere die Einigung derselben mit dem religiösen Leben ist bei Gerhardt eine durchaus naive; das religiöse Element und das natürliche stehen im schönsten Einklang, während die Rationalisten und Halbrationalisten das eine durchs andere verderben. In Bezug auf die poetische Form erwähnen wir, daß sich Gerhardt meist an eines der älteren Versmaße angeschlossen hat, daß jedoch auch mehrere neue sich bei ihm finden, die er ohne Zweifel selbst geschaffen, so z. B. „Die güldene Sonne, voll Freud und Wonne ꝛc."; „Fröhlich soll mein Herze springen", „Nicht so traurig nicht so sehr ꝛc." In letzterem Versmaß hat sich, wie uns scheint, Gerhardts feines Gehör weniger bewährt, da die völlige Gleichheit der vier ersten Zeilen in Zahl und Wert der Silben ermüdend wirkt. Einige seiner Bearbeitungen von Psalmen, wie z. B. die des 121. Psalms: „Ich erhebe, Herr, zu dir", sind von geringerem dichterischen Wert; wobei wir freilich bemerken müssen, daß es immer gewagt ist, einen biblischen Psalm in Reimen so zu paraphrasieren, daß man sich nicht von solcher Poesie weg nach Luthers Übersetzung sehnt. Bekanntlich ist aber auch die poetische Bearbeitung von Psalmen bei Luther eine ganz andere, als in der reformierten Kirche; diese bringt den Psalm in Reime, Luther aber nimmt ihn frei in sich auf, aber aus dieser

geistigen Befruchtung entsteht eine ganz neue poetische Schöpfung; man vergleiche „Ein feste Burg ist unser Gott“ mit dem zu Grunde liegenden 46. Psalm, oder „Ach Gott vom Himmel sieh darein“ mit Ps 12; Gerhardt dagegen nähert sich in mancher Umdichtung biblischer Stellen mehr der reformierten Weise, wozu ihn übrigens gerade die ihm eigene Leichtigkeit in Reimbildung und mannigfachem Ausdruck verleiten konnte: denn auch was wir als seine geringsten Verse bezeichnen müßten, steht noch hoch über Meister Lobwassers Psalmodie. Doch hat auch der feinsinnige Mann sich dem Geschmacke seiner Zeit nicht völlig zu entziehen vermocht; Stellen, wie „Trotz sei Dir, Du trotzender Koth“ in dem Lied: „Was trotzest Du, stolzer Tyrann“, oder der Reim: „Sitze, schwitze“ in dem Ehestandslied „Wie schön ists doch, Herr Jesu Christ“, zumal, wenn man sich die Töne der Melodie dazu denkt; oder der Bußgesang: „Herr, ich will gar gerne bleiben, wie ich bin, dein armer Hund“ (was jedoch Übertragung eines lateinischen Gedichtes: Sum canis indignus ist; vgl. M. Chytraei Viaticum itineris extremi, Herborn 1608, S. 175), können selbstverständlich nicht für klassisch gelten. Ebenso möchten wir die überaus langen Lieder, z. B. die gereimte Leidensgeschichte „O Mensch, beweine deine Sünd“, in 29 Strophen von je 12 Zeilen, auf Rechnung eines Geschmacks setzen, der vergangenen Zeiten angehört. Aber ein späterer Zeitgeschmack, der sich, um mit Nitzsch, Prakt. Theol. II, 2, Bonn 1851, S. 353, zu sprechen, von „Michel, Ballhorn und Bruder Weinerlich“ herschreibt, hat sich nicht begnügt, jene wirklichen Schwächen zu beseitigen, sondern hat mit der ganzen Barbarei der Aufklärung auch das Schöne und Schönste, das Zarteste und Duftigste in Gerhardts Liedergarten niedergetreten und überall dafür seine Gänseblumen in die Beete gesetzt. Unsere Zeit hat ihren besseren historischen Sinn auch darin bewährt, daß sie sich mit Liebe wieder zum „unverfälschten“ Gerhardt zurückgewendet hat. Übrigens ist es in der That merkwürdig, wie derselbe Mann, der in seinen Briefen, Eingaben und anderen Skripturen die ungelenke Sprache seiner Zeit stets untermengt mit lateinischen Brocken und in ermüdender Umständlichkeit redet, als Dichter dieselbe Sprache so fein zu reden und ihr solch eine Menge von Schönheiten abzugewinnen weiß.

Neben dem Dichter müssen wir aber auch den Theologen Gerhardt beachten. In den kirchlichen Streitigkeiten, welche seine Amtsentlassung veranlaßten, trat Gerhardt mehrfach als Verfasser von Thesen, Responsen u. s. w. auf, in denen sich zeigt, daß er in seiner Dogmatik gehörig zu Hause ist, auf Entgegnungen wohl zu antworten weiß und die formellen disputatorischen Waffen zu handhaben versteht. Daß diese Verhandlungen überaus unerquicklich sind, ist nicht seine Schuld. Der große Kurfürst von Brandenburg hatte (November 1664) verlangt, daß sich die sämtlichen Geistlichen durch einen Revers verpflichten sollten, seinen kirchlichen Edikten vom 2. Juni 1662 und 16. September 1664 nachzuleben. Sofern diese Edikte befahlen, das schnöde Schmähen aufeinander, das gehässige Konsequenzmachen und Verdammen auf den Kanzeln zu unterlassen, wobei nicht einmal die „nötige Traktierung der Kontroversien und des elenchi“ verboten, sondern nur „Moderation und Bescheidenheit“ gefordert war, konnte die Ausstellung eines solchen Reverses unserm Gerhardt, von dem jedermann bezeugte, daß es für ihn solch einer Verpflichtung gar nicht bedurfte, weil er sich ohnehin nie solche Verunglimpfungen in seinen Predigten erlaubt hatte, keine Bedenken machen. Wenn er sich nun doch weigerte, diesen Revers auszustellen (im Februar 1666), ja sogar, als ihm dann (am 9. Januar 1667) vom Kurfürsten die Unterschrift des Reverses erlassen und bloß mündlich eröffnet wurde, der Kurfürst lebe der gnädigsten Zuversicht, Gerhardt würde sich dennoch allemal seinen Edikten gemäß zu bezeigen wissen, sein Amt nicht wieder antreten wollte, so hat das seinen Grund darin, daß er durch diese Edikte sich in seinem Rechte, bei seinen lutherischen Bekenntnissen zu bleiben, beeinträchtigt fand. Er war keine Streitnatur. Sehen wir sein mildes Angesicht, wie es den neueren Ausgaben seiner Lieder vorgesetzt ist, das so gar keinen Zug von einem Zeloten in sich trägt, das weit mehr an den nachherigen herrnhutischen Typus, als an Wittenberger Porträts erinnert: so ist vollkommen klar, daß einzig und allein, wie er es auch bezeugt hat, Angst des Gewissens ihn, gerade wie Luther, jede Nachgiebigkeit gegen die reformierte Lehre als ein Unrecht empfinden ließ. Es kommt hinzu, daß Äußerungen, wie die schon früher (s. Langbecker S. 17) in Gegenwart des Kurfürsten Johann Sigismund geschehene, der Kurfürst wolle sich überzeugen, „ob die Glaubenslehren, die er in seinem Lande einzuführen gedächte, von der Art seien, daß sie gegen Gott und sein Wort stritten“ (die doch der früheren Erklärung, daß man entfernt nicht daran denke, die reformierte Lehre mit Gewalt einzuführen, deutlich zu widersprechen schien), oder wie die von der „wahren evangelisch-reformierten Religion“ im Edikte von 1662 (s. Goedeke S. XIX), mit der wenn auch nur leise angedeuteten Absicht, die Andersdenkenden zur

Annahme derselben zu bewegen (vgl. auch K. A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen, 2. Aufl., Bd. 4, S. 352 f.), uns das tiefe Mißtrauen der Lutheraner gegen die Reformierten wohl begreifen lassen; und wenn Gerhardt noch kurz vor seinem Tode in dem für seinen Sohn aufgesetzten Vermächtnis (s. Langbecker S. 227) sagt: „hüte dich ja vor 5 Synkretisten, denn die suchen das Zeitliche und sind weder Gott noch Menschen treu", so erklärt sich das eben daraus, daß sein frommes, im lutherischen Glauben ruhendes Gemüt alle die Wirren, die in Berlin durch die reformierten und unionistischen Tendenzen angerichtet waren, als eine Verletzung des ihm Heiligen empfand.

Als Prediger möchten wir den Dichter wohl gern schildern; aber es gehen uns dafür 10 alle Anhaltspunkte ab. Die Empfehlung, welche ihm die Berliner Geistlichkeit im Jahre 1651 auf die Probstei zu Mittenwalde gegeben (Goedeke S. XVII f.), redet zwar von seinem Fleiß und seiner Erudition und bezeugt, daß er „mit seinen von Gott empfangenen werten Gaben um ihre Kirche sich beliebt und wohlverdient gemacht habe", aber worin seine Begabung auch in homiletischer Hinsicht bestanden habe, erfahren wir nicht. Wir werden 15 uns wohl nicht irren, wenn wir, wie dies auch bei anderen der Fall war, glauben, daß seine Predigtweise von seinem poetischen Talent nicht viel verraten haben mag; sie dürfte sich vor der damals üblichen Methode nur durch größere Wärme und Herzlichkeit ausgezeichnet haben.

Was endlich seine persönlichen Verhältnisse betrifft, so erwähnen wir hier nur fol-20 gendes. Gerhardt studierte in Wittenberg, wo er am 2. Januar 1628 inskribiert wurde. Wahrscheinlich infolge der Kriegsunruhen erhielt er erst im Jahre 1651 in seinem 45. Jahre seine erste Anstellung als Propst in Mittenwalde; er verehelichte sich dann im Februar 1655 mit Anna Maria, der Tochter des Kammergerichtsadvokaten Andreas Berthold in Berlin, aus welcher Ehe mehrere Kinder hervorgingen, von welchen aber nur ein Sohn, 25 Paul Friedrich, ihn überlebte, den ihm seine Gattin bei ihrem im März 1668 erfolgten Tode als noch nicht sechsjährigen Knaben hinterließ. Von Mittenwalde wurde er im Jahre 1657 nach Berlin an die St. Nikolaikirche berufen, dort aber im Februar 1666 seines Amtes entsetzt, weil er den vom Kurfürsten geforderten Revers nicht ausstellen wollte. Da er, nachdem seine Amtsentsetzung im Januar 1667 zurückgenommen worden war, sich 30 nicht entschließen konnte, in sein Amt wieder einzutreten, lebte er noch länger ohne Amt in Berlin, vermutlich (wie auch wahrscheinlich in seiner langen Kandidatenzeit) dort mit Unterrichten beschäftigt, wurde dann aber im Herbste 1668 nach Lübben als Archidiakonus berufen. Erst im Juni 1669 trat er diese Stelle an, weil die Lübbener mit der wohnlichen Herstellung der Amtswohnung zögerten. Die anfängliche Verstimmung, die dies 35 bewirkte, wich aber bald einer segensreichen Wirksamkeit, welcher ihn der Tod nach sieben Jahren entriß.

Gerhardt hat seine Lieder, von denen sechzehn zuerst als Gelegenheitsgedichte bei Beerdigungen, Hochzeiten und anderen Anlässen gedruckt sind, nicht selbst gesammelt und herausgegeben. Die meisten erschienen zuerst in Johann Crügers, des Kantors zu St. Ni-40 kolai in Berlin (gest. 1662), Praxis pietatis melica. Die dritte Auflage dieses Gesangbuches, Berlin 1648 (die früheren Auflagen sind noch nicht wieder aufgefunden), enthielt 18 Lieder von G., die vierte vom Jahre 1653 weitere 64, die Frankfurter Ausgabe vom Jahre 1656 noch drei und die zehnte Berliner vom Jahre 1661 noch vier Lieder nach unserer heutigen Kenntnis (vgl. die Ausgabe von August Ebeling) in den frühesten Drucken. 45 Es ist hierbei angenommen, daß das Christoph Rungesche Gesangbuch vom Jahre 1653 erst nach der Ausgabe der Praxis von demselben Jahre erschienen ist; wäre es vorher ausgegeben, so enthielte es für 20 Lieder G.s den ersten Druck. Die erste Gesamtausgabe der Gerhardtschen Lieder besorgte Johann Georg Ebeling in 10 Heften zu je 12 Liedern mit Melodien 1666 und 1667, Frankfurt a. O. und Berlin, in Kleinfolio. J. G. Ebe-50 ling war Crügers Nachfolger im Amte; ihm gab G. noch 26 bisher nicht gedruckte Lieder zur Veröffentlichung. Dieser Ausgabe, deren drei erste Hefte in doppeltem Druck vorliegen, ließ Ebeling im Jahre 1669 zu Stettin eine Oktavausgabe folgen, die dann 1670 und 1671 mit neuen Titeln erschien. Von dieser erschien dann ein Abdruck in Nürnberg 1682, von welchem es auch Exemplare mit der Jahreszahl 1683 giebt. Schon vorher waren 55 der im Jahre 1670 zu Berlin auch bei Christoph Runge erschienenen Ausgabe der „Geistlichen Wasserquelle" von Basilius Förtsch (gest. 1619) diese 120 Lieder Gerhardts mit ihren Melodien als Anhang hinzugefügt. Unter den späteren Ausgaben nimmt die von Joh. Heinr. Feustking besorgte, Zerbst 1707 (wiederabgedruckt Wittenberg 1717 und 1723), insofern eine besondere Stellung ein, als der Herausgeber den Text der Lieder „nach des 60 sel. Autoris eigenhändigem revidiertem Exemplar" zu berichtigen vorgiebt. Die im Jahre 1700

zu Eisleben, 1708 zu Augsburg, 1817 (und 1827) zu Bremen (eine Auswahl), 1821 zu Wittenberg (neuer Abdruck 1827 und 1838 zu Berlin) erschienenen Ausgaben der Gerhardtschen Lieder haben keinen bleibenden Wert; nur die Thatsache, daß in der Zeit vom Jahre 1723 bis zum Jahre 1817 keine Ausgabe derselben erschienen zu sein scheint, verdient Beachtung. Die Reihe der neuen kritischen Ausgaben eröffnete E. C. G. Langbecker, 5 Leben und Lieder von Paulus Gerhardt, Berlin 1841; ihr folgte Otto Schulz, Paul Gerhardts geistliche Andachten, Berlin 1842 (neue Titelausgabe, Berlin 1852); beide legen den Ebelingschen Text zu Grunde und geben die Feustkingschen Lesarten als Varianten. Die Ausgabe von K. E. Phil. Wackernagel erschien zuerst Stuttgart 1843 und ist dann mehrfach in zweierlei Formaten aufgelegt, zuletzt Gütersloh 1876. Im Jahre 1851 gab 10 C. F. Becker G.s Lieder mit den Singweisen heraus, in schöner Ausstattung, Leipzig bei Wigand. Eine genaue Übersicht über die ersten Drucke der Lieder, soweit sie ihm zugänglich waren, und die Lieder selbst in ihrer ersten bekannten Gestalt mit Angabe der späteren Varianten liefert die Ausgabe von J. F. Bachmann, Berlin 1866 (neue Titelausgabe, Berlin 1877); sie enthält zuerst die sämtlichen bis jetzt bekannten 131 deutschen 15 und 5 lateinischen Gedichte Gerhardts. (Unter den 131 deutschen befindet sich eines von Christian Bertholdi, das schon J. G. Ebeling versehentlich unter G.s Liedern aufgenommen hat.) An diese Ausgabe schließt sich die von Karl Goedeke an, welche als 12. Band der „Deutschen Dichter des 17. Jahrhunderts“, Leipzig 1877 bei Brockhaus, erschienen ist; auch sie giebt den Text thunlichst in der ältesten Gestalt mit ganz kurzen geschichtlichen 20 und sprachlichen Bemerkungen. Die Ausgabe von Karl Gerok, Stuttgart 1878 (5. Aufl. 1895), will mehr dem praktisch erbaulichen Bedürfnis dienen, ohne die Resultate der neueren Forschung zu übersehen; an einigen Stellen hat Gerok den ursprünglichen Text geändert. Die neueste Ausgabe der Gedichte G.s, die von August Ebeling, Hannover und Leipzig 1898, ist wieder eine kritische; da in ihr zum erstenmal die 5. Ausgabe der 25 **Praxis pietatis melica** vom Jahre 1653 für die Herstellung des ursprünglichen Textes vieler Lieder verwandt werden konnte, ist sie trotz der großen Verdienste Bachmanns und Goedekes um die Feststellung des Textes der G.schen Lieder jetzt als die beste zu bezeichnen; auch sie enthält die wichtigsten Angaben über die verschiedenen Lesarten und kurze Worterklärungen. Zu dieser Ausgabe August Ebelings ist zu vergleichen seine Ab- 30 handlung „Wo ist der Originaltext der Paul Gerhardtschen Lieder zu finden?“ in Lyons Zeitschrift für den deutschen Unterricht, 11. Jahrgang, 1897, S. 745—783. Daß die vier gewöhnlich der Kurfürstin Luise Henriette zugeschriebenen Lieder, unter ihnen das Lied: „Jesus, meine Zuversicht und mein Heiland, ist im Leben“, nicht von Gerhardt gedichtet sind, wie Karl Biltz 1893 nachzuweisen versuchte, hat August Ebeling a. a. O., S. 627—642, 35 überzeugend gezeigt. **Chr. Palmer † (Carl Bertheau).**

Gerhoh von Reichersberg, gest. 1169. — Magni Reichersp. chron. bei Böhmer Fontes rer. germ. III 1853 p. 533 f.; B patr. magna Colon. 1618; Pez, Thes. I p. 165 f. II, V, VI; Miraeus, Bibl. eccl., Antv. 1639 p. 253; Martène, Thes., Par. 1717, V; Galland. Bibl., Ven. XIV, p. 543 f.; MSL t. 193—94; B. M. Lugd. 1677, XXV p. 315 f.; Gerh. 40 libelli selecti ed. E. Sackur in MG Lib. de lite III 1897 S. 131—525; Stülz, Archiv für österr. Geschichtsk. Bd 20 S. 127 f.; J. Bach, DG d. MA., Wien 1873; ders., Mt d. Ges. f. d. Schulgesch. 1897, H. I; Nobbe, Gerh. v. Reichersb., Leipzig 1881: Ribbeck, FdG, Gött. 1884 S. 1—80; Jacksch (adv. simoniacos). Mt f. österr. Geschichtsf., Innsb. 1885 Bd VI H. 2 S. 254 f; Hüffer das. S. 265 u. in HJ, München 1885 S. 248 f.; ders., D. hl. Bernh., 45 Münster 1888, S. 88 f.; E. Mühlbacher, Arch. f. österr. Gesch. 1871 Mt d. Admont: Fr. Scheibelberger, 1. Oesterr. Viertelj. Schr., Wien 1871 S. 565 f., 2. Gerh. Opp. inedita Lincii 1875; Wattenbach, Geschichtsq. II 1894 S. 308. 520; Potthast, Bibl. hist. med. aevi I, Berlin 1896 S. 502 f.; NA 1896 S. 646 f.; Wetzer u. Welte; AdB.

Zu Polling in Oberbaiern 1093 geboren, in Moosburg, Freising und Hildesheim ge- 50 bildet, Domherr und Lehrer an der Domschule zu Augsburg, nimmt Gerhoh hier Anstoß an den Aufführungen bei Schülerfesten, an der Vernachlässigung kirchlicher Zucht und kanonischer Regel, zieht sich ins Kloster Raitenbuch zurück, wird abermals von Bischof Hermann nach Augsburg berufen, und geht, wieder abgestoßen vom ungeistlichen Leben in der Umgebung des Bischofs, welcher auf Seiten des Kaisers steht, nach Raitenbuch. Arno 55 sein Bruder, eben erst aus Frankreich zurückgekehrt, folgt ihm hierhin. Die Brüder Rüdiger und Friedrich bleiben in Augsburg zurück.

Von Raitenbuch geht Gerhoh im Auftrag Bischof Konrads von Salzburg zweimal nach Rom und hat in Norberts Gegenwart jenes Gespräch mit Honorius II. über Zucht des regulierten Klerus. In seinem eignen Kloster Raitenbuch mag man sich seiner Zucht 60

indes auch nicht fügen. Da zieht ihn Cuno, der neue Bischof von Regensburg, zu Siegburg als Abt, auch Ruperts Beschützer, 1126 in sein Gebiet, zuerst nach Cham. Dann zur Stadt selbst. Im Jahr 1132 endlich stellt ihn nach Cunos Tode Konrad von Salzburg an die Spitze des regulierten Chorherrenstifts Reichersberg am Inn. Und hier entfaltet er nun, auch nach Bischof Konrads Tode, bis zu seinem Ende im Jahr 1169 seine Thätigkeit. Denn als Eberhard Erzbischof wurde, stand er dem Hofe auch sehr nahe. Und dieser Hof war längst der Sitz der Freunde Alexanders III.

Jene Thätigkeit ist doppelter Art: kirchenpolitisch und dogmatisch.

In ersterer Beziehung wird ihm Haltung und Arbeit durch die ganze Zeitlage aufgenötigt. Noch waren die Investiturstreitigkeiten nicht erledigt. Das hildebrandische System suchte sich durchzusetzen. Es verfolgte nicht nur wie damals in Damiani die verheirateten Priester (Mirbt, Publizistik im Zeitalter Gregor VII. 1894, S. 453 f.). Die Vita Gebehardi zeichnet am besten. Papa Gregorius velud alter Helias spiritu Dei plenus et zelo justiciae et veritatis accensus sacerdotes Baal non quadringentos, sed infinita milia trucidaverat, quia vel eos qui per symoniam episcopatus, abbacias, prepositurас, prebendas vel ecclesias obtinuerant, vel qui in sacerdotio aut diaconatu uxores habuerant, vel qui a symoniacis vel scismaticis ordinati fuerant, gladio Petri omnes simul truncaverat (MG SS XI p. 38 f.).

Hier haben wir durch den Mönch von Admont die Stimmung und Haltung des Erzbischof Gebehard von Salzburg, des Freundes der Gelehrten und Gerhohs. Und es ist nicht zu leugnen, daß Gregor, um mit Ribbeck zu reden, auch Gerhohs Ideal wurde, insoweit er nämlich Schirmer strenger Zucht war. Denn der Schändung des Tempels durch Antiochus entspricht nach Gerhoh die Schändung der Kirche durch Simonie.

Es galt jetzt, dem Mißbrauch der Verwendung des Kirchenguts zu steuern, und es galt, das Leben des Klerus nach fester Regel zu formen. Und hierfür trat Gerhoh in zornigem Eifer, in immer neuen Angriffen auf die irregulierten und schismatischen Geistlichen, in durchschlagender Schroffheit und Einseitigkeit, aber so auf, daß er in Sittenzucht, trotz aller Verleumdungen, selbst voranging. Es galt, ebenso die Behauptung durchzuführen, daß exkommunizierte Priester das Meßopfer nicht darbringen könnten, weil sie nicht zum Leibe der Kirche gehörten. Und auch für diese Behauptung ist Gerhoh in cluniacensischem Geist unermüdlich eingetreten.

Mit der Schrift De aedificio Dei trat um 1130 Gerhoh in diese Kämpfe. Es folgt im folgenden Jahre seine Erörterung über den Unterschied zwischen weltlichen Klerikern und den regulierten. Hierher gehören die Schreiben an die Bischöfe Luthold und Bernhard von Hildesheim.

In dieser Hinsicht war er denn auch Freund der Päpste. Seine Psalmenauslegung ist neben der Schrift Contra duas haereses für diese seine Stellung am bedeutsamsten. Den 64. Psalm, welcher nach ihm vom verderbten Zustand der Kirche handelt, widmete er 1146 Eugen III. „Iucundum sit tibi eloquium meum o Trinitas sancta". Damit eröffnet er die ganze Sammlung. Die Schrift Adv. simoniacos widmete er dem hl. Bernhard. Es galt ihm immer, die Kirche, die Bundeslade aus der Hand der Philister zu erretten. Deshalb warf er auch Bernhard vor: In curia Babenbergensi nec mihi nec adversariis fortiter adstitisti. Auf jenem Reichstage war eben auch dieser erschienen. Zu Gerhohs Ansicht, daß Häretiker den Leib des Herrn in der Messe nicht herzustellen vermögen, hatte er geschwiegen. Häretiker und beweibte Priester sind für Gerhoh Simonisten wie Nikolaiten.

Die Investigatio, verfaßt im Frühjahr 1162, den Erzbischof Eberhard gewidmet, beginnt nach dem von Stülz aufgefundenen ersten und fünften Kapitel in Rückschau auf Augsburg mit Klage gegen die Priester, welche exercitiis avaritiae vanitatum et spectaculorum ergeben sind und (I c. 5 S. 25 bei Scheibelberger Gerh. opp. 1875 Lib. de lite p. 315) Bethäuser zum Theater machen. — Das erste Buch der ganzen Arbeit ist historisch. Dann erst folgen die theologischen und disziplinaren Auslassungen. Der historische Teil beantwortet die Frage, ob der Antichrist bereits wüte, oder ob noch Entsetzlicheres zu erwarten sei? Ämterwucher und Habsucht Roms sind mit überraschendem Freimut gestraft (c. 52—56). So auch Mißbrauch der Exemtionen, Appellationen, der Selbstbereicherung der Nuntien und Legaten. Die Rede geht dann auf die Zeitverhältnisse und die Kreuzzüge über. Der Ausgang des zweiten stimmt Gerhohs Begeisterung herab. Simonie und Schisma der Päpste beunruhigen ihn. Weder Alexander III. noch Victor IV. kann er freudig anerkennen. Er schildert die Weltzeiten. Der Investiturstreit löst Satan aus seinem Gefängnis. Dem Kinde des Verderbens wird nun nachgespürt. — So feuereifrig Gerhoh ist, Arnold von

Brescia geht ihm zu weit, wenn er auch die Art, in welcher man mit ihm umging, bitter tadelt — Wendet sich Gerhoh wieder zum Zustand der Kirche, deckt er die Habgier der Kurie unerbittlich auf, so wünscht er, daß die Hand, welche an die Wand im Palast Belsazars über dem wilden Gelag zum Entsetzen einst sichtbar wurde, über dem Greuel der Bischöfe, des Lebens der Klerisei und des Prassens mit fremden Gütern zitternerregend erscheine.

Und er stellt der Anmaßung der Päpste, welche das supercaesareum für sich in Anspruch nehmen, in der Investigatio und überhaupt den Satz entgegen, daß Papsttum und Kaisertum, die beiden großen Lichter, die Säulen des Tempels, nebeneinander zu stehen, daß beide frei, ohne Vermischung der Gewalten nebeneinander dem Ganzen zu dienen haben. Das führt ihn zu der idealen Forderung, daß die Kirche sich mit Zehnten und freien Gaben genügen lasse, auf alle weltliche Gewalt, Herzogs- und Fürstenmacht, Münze und Zölle überhaupt völlig verzichte. Den Zehnten kann die Kirche auch mit Androhung des Bannes fordern. Hoheitsrechte dagegen, regales functiones, gehören dem Könige. Wo die Kirche sie übt, wird sie sich selbst untreu. Sie hegt dann die Götzen, wie die flüchtende Rahel sie unter ihren Kleidern verbergend. Was freilich die Kirche an Grundbesitz geschenkt erhielt, was also Gott geweiht ist, mag ihr bleiben. Dieses mag Rahel ruhig unter ihren Kleidern verstecken.

Spricht Gerhoh in der Auslegung des 64. Psalms etwas anders und etwas weniger ideal, will er hier auch die Hoheitsrechte als der ganzen Kirche eingeräumt den Prälaten nicht streitig machen, wenigstens nicht für alle Fälle, tritt also ein Verzicht auf Ideale ein, deren Durchführung das bedächtigere Alter doch unmöglich finden mochte, so ist er uns doch, mit seinen eigentlichen Ideen völlig einsam stehend, eine bedeutsame Weissagung für die Notwendigkeit der Säkularisationen, welche unser Jahrhundert erlebt hat, und für die Trennung geistlicher und weltlicher Gewalt überhaupt.

Blicken wir nun auf Gerhohs dogmatische Thätigkeit. Es war die deutsche Reaktion gegen die französischen Dialektiker. Roscellin, Abälard, Gilbert von Poitiers waren, sobald sie in christologische Fragen traten, Nominalisten nicht nur, sondern oft fast Nestorianer. Sie trennten die Naturen des Erlösers. Sie streiften täglich den Adoptianismus. Und am Sitz der Kurie selbst stellten sich Schüler Abälards wie Liutolf und Adam ein, und begannen in Vorträgen das große Wort zu führen.

Auch während des Reichstags zu Bamberg kam 1135 nebenher die Rede, und zwar auch in des h. Bernhard Gegenwart auf diese Dinge. Denn auch in Deutschland hatte diese Richtung ihre Vertreter, so in Bischof Eberhard von Bamberg und Propst Folmar von Triefenstein. Jener veranstaltete die Disputation zu Bamberg 1158. Gerhoh war verklagt. Vier Jahr später wird seine Verteidigung geschrieben sein. Nihil deo gratias, — schreibt er an Bischof Hartmann von Brixen — inveni in eis quod, recte intellectum, sit contra fidem. Alle seine Schriften hatte er nochmals geprüft. Die Verteidigung selbst wendet sich gegen Folmar.

An Bernhard hatte er geschrieben: Nos autem credimus hominem de virgine matre natum revera dici et esse altissimum, non solum in natura verbi semper altissimum, sed etiam in natura humana usque ad consessum dei patris exaltata.

Im ersten Kapitel des de gloria et honore filii dei nun giebt Gerhoh von seiner christologischen Stellung völlig Rechenschaft gegen Folmar. Er nennt auch den Menschen Jesus natürlichen und einzigen Sohn Gottes, da er in die Glorie des Vaters einging. In seiner ewigen Geburt hat er keine Mutter, in seiner zeitlichen keinen Vater. Gerhoh weiß, wo die Gefahr jetzt liegt, In diebus nostris reviret Nestorius, dividens Christum in duos filios hominem et deum. Darum hält er die Verherrlichung der menschlichen Natur Christi so fest. Es ist das die Natur, durch welche eben dieser Mensch: Mensch ist, nicht diejenige, welche selbst als Leib und Seele Mensch ist. Denn diese letztere kann nicht zunehmen. Mensch ist sowohl Judas in der Hölle, als Petrus im Himmel. Er widerlegt die Einwände gegen die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo und beruft sich dafür auf die Väter, am liebsten auf Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustin.

Im 14. Kapitel wendet sich Gerhoh direkt gegen seinen Gegner Folmar, welcher sich irrtümlich auf Augustin stützend, behauptet, Christi Leib sei in den Himmel eingeschlossen. Er ist vielmehr, sagt Gerhoh, in der Kirche gleichfalls. Er verwahrt sich dann gegen den ihm vorgeworfenen Eutychianismus (c. 17 ff.). Seine eigne Stellung zeichnet er am besten, wenn er die Gegner angreift. Si hominis in deum jam glorificati arbitrantur

non eandem gloriam, omnipotentiam, omnisapientiam, omnivirtutem, omnimajestatem, quae est patris altissimi — timendum sine dubio est, ne a regno ipsius depellantur. Und das praktische Ergebnis? Die Gegner gestehen wohl dem Erhöhten nach menschlicher Natur eine gewisse Ehre zu. Nein, ihm gebührt volle λατρεία.
5 Exemplo trium magorum — autoritate Leonis et Augustini — hominem in Christo latriae cultu adorandum esse — das ist Gerhohs Satz.

Das de gloria et honore wird durch das von Pez gleichfalls gegebene contra duos haereses fortgesetzt. Er wendet sich, unter Bezugnahme auf Rupert von Deutz, mit welchem er auch mündlich verkehrt habe, gegen jenen Nestorianismus und die
10 Ansicht, daß häretische Priester mit Erfolg die Wandlung in der Messe herbeiführen könnten. Der Brief an seinen Gegner Bischof Eberhard von Bamberg, welcher bei Pez folgt, giebt Erläuterungen.

Aus Obigem aber folgt schon die Art der Stellung, welche Christo bezüglich des Weltraumes eignet. Uni quamlibet pulchro vel optabili loco — lesen wir im De
15 investigat. — Christus includi non potest, qui prout vult ubique est. Daran hindert ihn die Leiblichkeit nicht. Denn Christi Leib ita crevit, adeo dilatata est, ita mundum universum implevit — etc. Dieser Leib ist corpus spirituale, welcher omnem angustiam temporum et locorum supergressus est.

Der Cod. dipl. hist. bei Pez VI enthält nicht nur die Aufforderungen an den
20 Erzbischof, Gerhoh seiner Lehren wegen zur Vorsicht zu ermahnen. Er bringt auch die Klagen des Bischofs von Bamberg an den Erzbischof. Denn nach Gerhoh divinitas simul — in eucharist. — vocatur tota et humanitas. Vielmehr sei Christus nach der Himmelfahrt als Mensch nur Kreatur, Gerhoh aber benehme sich, als sei er der einzige Prophet in Israel. Nicht ganz mit Unrecht dieser Vorwurf, setzen wir hinzu.
25 Gerhoh hatte etwas, was an Norbert erinnert.

Gerhohs, des deutschen Bernhard — wie man nicht mit Unrecht gesagt hat — Lebensweg war stürmisch gewesen. Auf den Synoden wie auf Hoftagen wie jenem zu Nürnberg, an den Höfen der Päpste wie der Kaiser wohlbekannt, war er eine Autorität für Kirchenrecht und Kirchenpolitik. Als Dogmatiker hielt er hartnäckig seine Stellung.
30 Die Gegner Abälard, Gilbert von Poitiers, auch der Lombarde, verließen vor ihm das Feld. Er hatte noch die Freude, ein päpstliches Schreiben zu erleben, welches nach Frankreich gerichtet, vor der Neologie jener Dialektik warnte. Aber noch ein Sturm. Denn Gerhoh mußte selbst aus seiner Abtei (de nidulo meo) flüchten. Der Kaiser hatte die Anerkennung seines Paschalis erzwungen. Erzbischof Konrad fügte sich nicht. Krieg wütete
35 in Salzburg. Auch Gerhohs Kloster ward verbrannt und geplündert. Gerhoh stimmte das Klagelied De quarta vigilia an. Denn in diese sei man jetzt eingetreten. Sein Trost konnte sein, was Alexander ihm hatte schreiben lassen: Scientiam et sanam doctrinam vestram Romana ecclesia a longo retro tempore et cognovit et — comprobavit. So nach der Reichersberger Chronik.

40 Die Investigatio klingt, wie Scheibelberger in seiner Ausgabe auch zeigt, so oft an Honorius von Autun. Aber nicht nur die Investigatio, dogmatisch gehört Gerhoh mit Honorius und Rupert von Deutz zu jener deutschen Reaktion des Realismus gegen die französische Dialektik. Es ist Bachs Verdienst, dies dargethan zu haben. Und er zeigt darum Gedanken, welche im Locus der Ubiquitas corporis Christi für Begründung
45 der Abendmahlslehre der Evangelischen innerhalb der Lehrentwickelung der deutschen oder sächsischen Reformation zum vollem Ausdruck kamen. Nicht zur Genugthuung der Jesuiten, weshalb auch ihr Gelehrtester, Gretser in Ingolstadt, welcher vor dem von ihm 1611 herausgegebenen Syntagma Gerh. de stat. eccl... als der erste eine Lebensbeschreibung Gerhohs giebt, dessen christologische Stellung aber nur sehr lose berührt.

50 Gerhoh starb im Juli 1169.

Eine Glosse, welche 1671 jener Mönch des Stifts Reichersberg an den Rand des dortigen Exemplars des Werkes De investig. — einer Pergamenthandschrift 118 Blätter in Quart — schrieb, lautet: O Gerhohe si modo viveres cor tuum sincerum pallio obducere deberes si excommunicationem effugere velles. **R. Rocholl.**

55 **Gericht, göttliches.** — Vgl. d. A. Apokatastasis Bd I, S. 616, Eschatologie Bd V, S. 490, Höllenstrafen und Seligkeit; Cremer, Bibl. th. Lex. 8. A. s. v. κρίνειν, κρίσις, κρίμα.

Bei dem Ausdrucke „Gericht" denkt man an eine Veranstaltung im Dienst einer Rechtsordnung. Sie wird in dem Falle wirksam, daß eine solche Ordnung nicht durch die Unterordnung der Menschen ohne weiteres zur Geltung gelangt. Dabei kann ihre

Anwendung entweder zweifelhaft und darum strittig sein, ohne Widerspenstigkeit von seiten der ihr Unterstellten, oder sie wird durch Rechtsbruch herausgefordert. Den entscheidenden Schritt bildet immer das Urteil, weil in ihm die Anwendbarkeit und zugleich diejenige Anwendung der Ordnung festgestellt wird, welche fortan zu gelten hat. Für diese Handhabung kommen nun des weiteren Zeit und Ort, die Ausübenden und der Verlauf einer 5 zusammengesetzten Handlung in Betracht. Das Recht wird für den einzelnen Fall gesucht, gefunden, gesprochen und dann mit der That geltend gemacht. Die Bibel bedient sich nun dieses Vorstellungskreises, um das Verhältnis der Menschen zu Gott unter bestimmtem Gesichtspunkte zu veranschaulichen. Wie sie dabei alle angedeuteten Wendungen benutzt, das nachzuweisen ist Sache der Auslegung und des Wörterbuches, s. Cremer a. a. O., 10 auch den A. in der 2. Aufl. dieses Werkes. Hier wird es vielmehr die Aufgabe sein, Grund und Sinn dieser Übertragung von Anschauungen aus dem menschlichen Rechtsleben auf Gottes Verhalten zu prüfen. Und das ist um so wichtiger gegenüber verschiedenen verbreiteten Meinungen; denn die einen erklären jene Übertragung für unhaltbar, indem sie das Recht zur Sittlichkeit in einen ausschließenden Gegensatz stellen; die anderen ent- 15 ziehen der Rechtsübung die bisher allgemein zugestandene Voraussetzung der menschlichen Verantwortlichkeit, indem sie einen unbedingten psychologischen Determinismus vertreten. Von beiden Standpunkten aus wird die Anwendbarkeit der Vorstellung des Gerichtes auf das göttliche Thun zweifelhaft oder sie erleidet dabei eine Umdeutung, welche sie wertlos macht, weil der ursprünglich ihr eignende Inhalt verloren geht. 20

Faßt man zunächst dabei Fuß, daß hier eine Veranschaulichung durch Analogien aus dem menschlichen Leben vorliegt, so bleiben für Gott als Richter jene prophetischen Ausführungen beiseite, in denen Jehovah in den Rechtsstreit mit seinem Volke eintritt, um es seines Unrechtes ihm gegenüber zu überführen; da übernimmt Gott die Stellung einer Partei; es ist eine Vergleichung mit dem civilrechtlichen Verfahren. Die richtende Thätig- 25 keit Gottes dagegen ist in der Bibel zunächst eine Seite seiner Stellung als König. In dieser Stellung kommt es ihm zu, seinem Volke Recht wider dessen Feinde zu schaffen; daran knüpft sich die Gewißheit des Gerichtes über die Völkerwelt (Cremer a. a. O. S. 560). Aber immer bestimmter geht in der Verkündigung diesem Gerichte das andere über das erwählte Volk selbst zur Seite, ja vor ihm her, und zwar derart, daß jene Feinde viel- 30 fach als die Werkzeuge Gottes dienen, um sein Urteil an Israel und Juda zu vollziehen (H. Schultz, Alttest. Theol. 2. A. K. 34 Riehm, Alttest. Th. §§ 81. 83; Hofmann, Schriftbew. 8 Lst. 3. 6).

Wenn so der „Tag des Herrn" dem Volke zunächst als Zeitpunkt der bevorstehenden Läuterung und Sichtung angekündigt wird, so ist damit unvermeidlich ein Unterschied in 35 dem Ergebnisse für die einzelnen Israeliten ins Auge gefaßt. Und demgemäß soll sich auch jeder dem Gerichte Gottes verhaftet wissen Ps 1, 5. 143, 2; Koh 12, 14. Ja, aus dieser Gewißheit heraus erhebt sich die Theodiceefrage, zumal mit der falschen Folgerung von dem erduldeten Übel auf eine vorauszusetzende genau entsprechende Schuld, welche Hiobs Freunde vertreten und noch Jesus abzuweisen Grund fand Lc 13, 1 f. Diese im 40 voraus angekündigten, teils eingetretenen, teils und im Vollsinne noch ausstehenden Gerichtshandlungen fallen zunächst in den Umkreis irdischer Geschichte, auch meistens wohl diejenigen, welche für die einzelnen Israeliten in Frage kommen. Mit der Erwartung aber, daß die abgeschiedenen Frommen an der herrlichen Endzeit Anteil gewinnen sollen, und neben ihr erwächst die Gewißheit eines Lebens nach dem Tode und der Auferweckung 45 zu solchem Leben; man findet sie bei den Juden im NT überwiegend verbreitet. Es verdient Beachtung, daß zu derselben Zeit auch im antiken Heidentume die Erwartung einer Strafvergeltung in dem Dasein nach dem Tode an Verbreitung und Lebendigkeit gewonnen hat (M. Kähler, Das Gewissen, 1878 S. 141—146). So sind die Voraussetzungen dafür gegeben, daß die Ankündigung des nahenden allumfassenden Gottesgerichtes zu dem ein- 50 leitenden Grundstücke der Verkündigung an Juden und Heiden werden konnte, mit welchem der Übergang zum evangelischen Angebote zu machen war AG 2, 16 f. 10, 42. 17, 30 f.; Th; Rö 2, 3—16. Diese Predigtweise ist indes nicht nur Benützung einer bequem liegenden Anknüpfung im Bewußtsein der Hörer; vielmehr bildet sie ein Grundstück in der Überzeugung der Missionare, bedeutsam für die Gestaltung ihres inneren Lebens 2 Ko 5, 55 9—11. Daß Gott die Welt richten wird, das ist der feste Punkt, von dem aus schwierige Fragen ihre Lösung finden müssen Rö 3, 6. Nach verschiedenen Seiten hin wird die zweifellose Aussicht auf sein unausbleibliches Gericht zum Mittel der apostolischen Paraklese an die jungen Gemeinden, wie 1 Pt 1, 17. 2, 23. 4, 5. 6. 17 f. 5, 3; 1 Jo 2, 28. 4, 17 f.; Ja 2, 12. 13; Ga 6, 7 f.; 1 Ko 4, 5; Rö 14, 4—12. 60

Alle diese Elemente der Anschauungen von Gottes richterlichem Thun sind durch das NT in die christliche Lehre übergegangen. Es handelt sich dabei nicht nur um die bilderreiche Ausmalung der Endvorgänge im Anschluß an die prophetische und jüdische Apokalyptik. Auch in den Gleichnissen Jesu bildet die abschließende Sichtung ein selbstverständ-
5 liches Stück, und diese sittlich bedingte Sichtung aller, auch der mit Christo im Glauben Verbundenen, gilt sonder Zweifel als bevorstehend Mt 13, 30. 40f. 49. 24, 43f. K. 25 — 7, 21f. 16, 27. 28 — Jo 5, 27f. Das Eigentümliche der christlichen Fassung ist zunächst nur, daß dieses entscheidende Gottesgericht, ob es nun gedacht werde als endgeschichtliche Katastrophe für Israel und für alle Welt oder als ein nur bildlich darzustellender
10 Vorgang am Ausgange aller einzelnen Menschenleben, seinen Vollzug durch den lebendigen Jesus Christus gewinnt; die zahlreichen Äußerungen dieses Inhaltes sind nur Einzelanwendungen des Grundsatzes Joh 5, 22. Und gerade an diese Gewißheit knüpfen sich die Fragen, welche in der christlichen Theologie besonders erörtert wurden, ob nämlich und wie sich ein jenseitiges Gericht mit den Thatsachen vertrage, auf denen die Heilsgewißheit
15 des Christen fußt.

Den Kern in allen angedeuteten Aussagen bildet die Überzeugung von der Verantwortlichkeit menschlichen Verhaltens (vgl. den A. Schuld) und der unausbleiblichen Vergeltung. Deshalb kann selbst A. Ritschl, der die Anwendung von Rechtsanschauungen in Widerspruch mit dem ethischen Grundzuge der christlichen Gotteserkenntnis findet, den
20 „künftigen Zorn" nicht aus der biblischen Anschauung streichen. Die Vergeltung setzt einen Maßstab voraus, eine Ordnung, der sie nachträglich Geltung verschafft. Diese Gewißheit wurzelt im Grundstocke der biblischen Heilsbotschaft; denn sie geht in wechselndem Ausdrucke neben der Zuversicht von der Gnadenerwählung des Gottesvolkes und der ihm zugewendeten Sündenvergebung einher; ja sie ist aus Jesu Mund in die Verkündigung des
25 Predigers der Rechtfertigung übergegangen; die Beseitigung des zwischeneingekommenen Gesetzes enthält für Paulus nicht die Aufhebung des Endgerichtes. Man könnte nun sagen, die Ankündigung des Gottesgerichts sei die Verbürgung der sittlichen Weltordnung, wenn bei dieser Bezeichnung nicht gar zu leicht an ein zumeist abstrakt gefaßtes „Sittengesetz" und seine Begründung in einer an sich geltenden Idee gedacht würde. Mit der
30 schließlichen Geltendmachung eines solchen fordernden Gesetzes wird aber die Gnadenordnung immer in einen unauflöslichen Widerstreit geraten. Weder ist die Annahme des Gnadenangebotes oder der Berufung, in welcher der evangelische Christ seine Gnadenwahl erkennt, die Erfüllung des autonom begründeten Sittengesetzes, noch wäre das sittliche Ergebnis des Lebens eines Erwählten die entsprechende Unterlage für ein Gericht „ohne An-
35 sehen der Person", weil ja der Erwählte ganz andere Voraussetzungen für sein Thun hat, als ein sich selbst überlassener Sünder. Deshalb muß im christlichen Denken an die Stelle eines abstrakten Gesetzes der geoffenbarte Wille der lebendigen göttlichen Person treten. Der Glaube daran, daß Gott seine heilige Liebe als die Grundordnung der persönlichen Welt durchsetzt, faßt auf dem Verständnisse der Versöhnung der Welt mit Gott Fuß, und
40 zieht in dem Ausblick auf das Endgericht nur seine letzte Folge. Ohne die christliche Eschatologie keine Theodicee, keine begründete Zuversicht zu einer teleologischen Weltanschauung und zu der sittlichen Weltordnung. Ist diese heilige Liebe innerhalb der Geschichte in Christo Fleisch und dadurch auch lebenspendender Geist geworden, so bedingt Christi Person auch den Abschluß der Geschichte der zur Einheit heranwachsenden Menschheit, wie
45 den Abschluß der Geschichte jedes einzelnen Menschen. Nichts und niemand in der Menschenwelt kommt zu seinem Ende, ohne daß sich sein Schicksal an der Person Christi entschiede (M. Kähler, Dogm. Zeitfr. 1898 I, S. 266f. 245. 254f.; Wissensch. §§ 262. 267. 513. 517). — Von dieser Grunderkenntnis aus ist für die Beantwortung viel hin und her gewogener Fragen wenigstens die Richtung zu gewinnen.

50 Das bekannte Wort „die Weltgeschichte ist das Weltgericht" scheint nur erweiternde Anwendung einer Anschauung, welche sich an Biblisches anlehnt, wenn nämlich gewisse geschichtliche Wendungen als Gerichte zumeist über Völker oder Geschlechter, zuweilen auch über einzelne betrachtet werden. Diese Anlehnung beruht indes auf Mangel an scharfer Fassung. Die biblischen Gerichte, wie Sintflut, Sodoms Untergang, Verbannung der
55 Kanaaniter u. s. w., sind immer Abschlüsse, indes nur vorläufige Abschlüsse, die einen endgiltigen vorbereiten. Jener Ausspruch geht aber gerade dahin, einen besonderen Abschluß der Geschichte für entbehrlich zu erklären. Sein Sinn ist vielmehr die Meinung, alles was den Namen Gericht verdiene, bestehe in dem, was ein Vorgang innerhalb seines zeitgeschichtlichen Umkreises als unausbleibliche Folgen nach sich zieht. Er steht daher mit
60 aller Eschatologie in ausschließendem Gegensatze, nicht minder mit dem Kantischen Postulate

als mit der biblischen Verheißung. Er enthält die Lösung der Theodiceefrage um den Preis, daß er die sittliche Abschätzung der Einzelperson preisgiebt, denn diese Schätzung kommt eben nach Christi Urteil Lc 13 und Pauli Auseinandersetzung Rö 9 f. in den erkennbaren Fügungen der Geschichte nicht zum vollen Ausdrucke. Diese Auffassung beseitigt im Grunde den Begriff des Gerichtes. Die Betrachtung der Geschichte unter der Analogie von Naturprozessen, mithin lediglich unter Anwendung des Kausalitätsgesetzes, kennt kein Ziel der Entwickelung und deshalb auch kein Postulat eines endgiltigen Abschlusses. Die teleologische Anschauung der hl. Schrift tritt dem gegenüber gerade auch in der Erwartung des Endgerichtes zu.tage; denn ein solches hat nur Platz, wenn die Geltendmachung der fraglichen Ordnung sich nicht in dem bisherigen Verlaufe der Dinge schon von selbst vollzogen hat. Ein Gericht gehört eben in das persönliche Gemeinschaftsleben hinein, in welchem sich das Grundgesetz nicht zwangsmäßig verwirklicht. Deshalb tritt auch in der neutestamentlichen Verkündigung diejenige Seite des Gerichtes besonders stark heraus, nach welcher es den Abschluß aller persönlichen Einzelleben bildet.

Freilich einen Abschluß, der doch wieder nur die dienende Voraussetzung für ein Weiteres ist, Mittel für einen Zweck, nämlich für die vollendete Gestalt des Gottesreiches oder der in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommenen Menschheit. Demgemäß erscheint auch Gott nicht als der Exekutor eines von ihm lösbaren Sittlichkeitsgesetzes, dessen abschließende Geltendmachung an sich Selbstzweck wäre. Nicht mannigfaltig abgestufte Entscheidungen, sondern nur ein Entweder — oder kennt dieses Gericht, Eintritt in das Reich Gottes oder Ausschluß von ihm; so klingt Jesu Ankündigung selbst noch bei Paulus fort, Mt 25, 10 f. 30. 34. 41. 22, 13. 8, 11 f.; Ga 5, 21; 1 Ko 6, 9 f; Eph 5, 5; 2 Th 1, 5 f.

Damit ist auch der Rückschluß auf das Gesetz gegeben, nach welchem das Gericht entscheidet. Wer in in jenes Reich gehört, muß seine Art haben; mit anderen Worten: über Annahme oder Verwerfung entscheidet die innerste Stellung der Menschen zu dem Sohne, dem der Vater das Gericht übergeben hat und der die lebendige Verwirklichung jenes Gesetzes, nämlich des göttlichen Heilswillens ist. Weil in der Versöhnung der Welt mit Gott sich ein ausscheidendes Gericht vollzieht, darum kann das Endgericht nur ihre abschließende Auswirkung sein.

Welche Bedeutung kommt dann aber noch diesem Endgerichte zu? Es kann doch eben nur herausstellen, was sich bereits entschieden hat. Die Predigt des Evangelium scheint das Weltgericht sein zu müssen. Eine solche Auffassung kann sich auf die johanneische Ausdrucksweise berufen, denn nach ihr geht das Gericht den Gläubigen nichts an Jo 3, 17 f. 5, 24. 12, 47 f. Das ist freilich nur ein Ausdruck der Heilsgewißheit 1 Jo 4, 17; aber diese Einsicht ändert nichts in der Sachlage. In der That kann ein Gericht überhaupt keine andere Aufgabe haben, als die Sachlage klar zu stellen, nämlich das Verhältnis der Person und ihres Handelns zu der geltenden Ordnung. Dessen aber scheint es nicht zu bedürfen, wenn man den einzelnen Christen Christo gegenüber gestellt denkt. Die Annahme eines Einzelgerichtes unmittelbar nach dem Abscheiden, wie sie keinen ausreichenden Schriftbeleg an Ebr 9, 27 findet, so hat sie auch sonst einen zureichenden Grund nicht, weil das Abscheiden von dem irdischen Leben in dem Verhältnisse des einzelnen zu Christo an sich keine entscheidende Wendung enthält, ihn vielmehr lediglich dem Einfluße des irdischen Gemeinschaftslebens entnehmen kann. Somit handelt es sich hier allein um diejenige Bedeutung, welche das Endgericht für den Christen haben kann, sofern es alle einzelnen umfaßt, auch diejenigen, welche innerhalb der Geschichte nicht mit Christo in Beziehung gekommen sind.

Dabei fällt indes zunächst eine andere Seite an dieser Gotteshandlung in den Gesichtskreis. Das Gericht erscheint als die Ernte; das will doch sagen: es bringt den Abschluß für die Entwickelung des Gottesreiches und stellt ihre Ergebnisse heraus. Damit ist indes nicht eine Einschränkung auf diejenigen Menschen angezeigt, welche während ihres Erdenlebens in den Umkreis der geschichtlichen Wirkung des Gottesreiches gekommen sind; vielmehr werden die Menschen als solche und insgesamt ihm unterworfen gedacht. Ohne weitläufige und anschauliche Klarstellung ihres Verhältnisses zu einander wird die Gesamtentwickelung und werden die Einzelleben alle der entscheidenden Erscheinung und Einwirkung des wiederkommenden Christus unterstellt. Das Kommen des Gottesreiches in Macht und die Offenbarung des einstweilen verborgenen Christus bringt volle Durchführung und damit zugleich volle Darlegung des göttlichen Heilsrates und eben darin die vollkommene Theodicee. Als Träger dieser Endgeschichte ist Christus auch der Richter, wie des Erdkreises, so aller Heiden. Wenn das Gleichnis von dem Gerichte über die Heiden

Mt 25, 31 unter den Brüdern Jesu, denen man wohlgethan hat, zunächst seine Bekenner meinen sollte, so ist als kennzeichnender Zug an dem Verhalten Jesu doch nicht die Parteinahme für seine Jünger, sondern die Beachtung des Verborgenen, der Herzensstellung gemeint; es ist das Gegenstück zu der Abweisung solcher, die in seinem Namen Wunder
5 gethan haben Mt 7, 21 f.

Und so kommt die Betrachtung zu den einzelnen, auch zu den Glaubenden zurück. So stark für die Berufenen immer die Heilsgewißheit betont werde, eine Ungewißheit über das schließliche Ergebnis wird nicht nur einer Selbsttäuschung der Jünger gegenüber herausgekehrt Mt 7, sondern auch um jedes vorgreifende Urteil über den Wert der fremden
10 oder auch der eignen Person zu verwehren 1 Ko 4, 4 f.; Rö 14, 7—12. Im Gericht wird zu tage kommen, auch was dem ernsten Gottesmenschen zuvor nicht zu Bewußtsein kam, und was er gehandelt, danach wird die Vergeltung bemessen sein. Die Verwendung dieser Aussicht, um den Ernst und den Eifer im Streben der Christen zu fördern, fehlt von der Bergpredigt ab nicht. In diesen Aussagen wird das Gottesgericht allem solchen
15 Richten gegenübergestellt, welches eine täuschende und unsichere Unterlage hat und sich auf eine unfertige Entwickelung bezieht. Keinenfalls jedoch geht die Meinung auf ein Abzählen einzelner an einem Maßstabe abzuwertender Thaten. Für Jesus ist es kein Widerspruch, daß Lippenbekenntnis nichts vor ihm gilt, und doch Bekenntnis zu ihm sein richterliches sich Bekennen zu dem Bekenner hervorruft Mt 7, 21 f. 10, 32. 33; Lc 12, 9. 10.
20 Und so ergeht sein Urteil nach dem Thun, während es doch in den verborgenen Kern des Menschen eindringt. Immer aber handelt es sich um die Stellung zu ihm, selbst da, wo man ihn nicht gekannt hat. Darin liegt die Lösung scheinbarer Verwirrung der Aussagen. Nirgend wird das Gesetz als Maßstab des göttlichen Gerichtes bezeichnet, so daß nach der freien Begnadigung der Gerechtfertigte oder Wiedergeborene nun doch unter das Gesetz
25 käme, um es mit der ihm zu teil gewordenen Kraftausrüstung vollkommen zu erfüllen. Das ist der römische Irrtum; er teilt die Kirche in fürbittende Heilige und in solche, die trotz jährlich angewendeten Bußsakramentes Anwärter des Fegfeuers bleiben. Das Gericht ist vielmehr ein Vorgang von Person zu Person. Wort und Gebot Jesu thun und halten ist der Ausfluß der Liebe zu ihm und also der persönlichen Stellung zu ihm Jo 14, 15.
30 15, 10—14; 1 Jo 4, 16—18. 5, 3 f. Und zu einer solchen kann jedes Menschenleben im Zusammenhange mit seinem innersten Zuge kommen, wenn er, der Richter, zugleich als der Heiland für jeden offenbar wird.

Mag denn also das Gericht nur Herausstellung eines längst Vorhandenen sein; das ist gewiß kein gleichgiltiger Vorgang für die Gesamtheit; das Durcheinanderwachsen von
35 Weizen und Afterweizen hat sein Ende Mt 13, 30. Das Weltgericht bringt das Ergebnis der Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkte des Heilsrates zu tage und bringt damit die Geschichte an ihr Ziel, sofern sie der Weg zur Vollendung des Gottesreiches ist. Allein, ist es wirklich bloß für das Ganze von Bedeutung? Sofern das Gericht erst über den Eintritt in das Reich Gottes entscheidet, bleibt ihm entnommen, wer mit dem durch Liebe
40 wirksam werdenden Glauben eines neuen Geschöpfes geglaubt hat; aber kann es für ihn bedeutungslos sein, „ihn zu sehen, wie er ist“ 1 Jo 3, 2, und sich selbst zu sehen, wie Christus ihn sieht? Wird diese Begegnung nicht bei aller Zuversicht der Anbetung ein Selbstgericht einschließen, welches eben dem verurteilenden Gerichte völlig entnimmt (vgl. 1 Ko 11, 32. 33)?
45 Über die Folgen des Gerichtes, namentlich die Fragen nach verschiedenem Lohne und nach dem Lose der Verdammten vgl. die o. a. Artikel.

Wir schauen durch Spiegelung rätselartig 1 Ko 13, 12; aber das Schlußwort im zweiten Artikel des Taufbekenntnisses giebt doch Licht genug, um den Richter der Welt nicht im Widerspruche mit ihrem Versöhner zu finden, vollends nicht, wenn man in dem
50 Vollzuge seiner Versöhnung die Hand des Richters zu erkennen vermag (Wissenschaften § 414 f.).

M. Kähler.

Gericht und Recht bei den Hebräern. Litteratur: J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, 2. Aufl. 6 Bde, Frankfurt 1775; J. L. Saalschütz, Das mosaische Recht nebst den vervollständigenden talmudisch-rabbinischen Bestimmungen, 2. Aufl., Berlin 1853; Schnell, Das
55 israelit. Recht in seinen Grundzügen dargestellt, Basel 1853; De Wette, Hebr.-jüd. Archäologie, 4. Aufl. 1864, § 151 ff., S. 211; Ewald, Altertümer, 3. Aufl. 1866; Keil, Bibl. Archäologie, § 142, S. 673 ff., §§ 148—156, S. 702—742; Schegg, Bibl. Archäologie, S. 615 ff.; Benzinger, Hebr. Archäologie, S. 320—356; Nowack, Hebräische Archäologie, S. 317—357; A. Kuenen, Over de samenstelling van het Sanhedrin (Verslagen en Mededeelingen
60 der k. Acad. van Wetenschapen 1866, S. 141 ff.; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, II,

143ff.; A. Synedrium in Schenkels Bibellexikon, Winers Realwörterbuch, Riehms Handwörterbuch; J. Klein, Das Gesetz über das gerichtliche Beweisverfahren nach mos.-talmud. Recht, Halle 1885; Frenkel, Der gerichtl. Beweis, Berlin 1846; A. Gerichtswesen in Riehm, Handwörterbuch; Duschak, Das mosaische Strafrecht, Wien 1869; Goitein, Vergeltungsprinzip im bibl. und talmud. Strafrecht (Magazin f. d. Wissenschaft des Judentums, 1892, 1ff.); 5
Diestel, Die religiösen Delikte im israelit. Strafrecht (Jahrb. für protest. Theol., V, 297ff.); Allen Page Bissel, The Law of Asylum in Israel, Leipzig 1884; G. Wildeboer, De Pentateuchkritik en het Mozaische Strafrecht (Tijdschrift vor Strafrecht, IV, 205ff.; V, 251ff.); A. Strafrecht u. a. in Riehm, Handwörterbuch; J. Selden, De successionibus ad leges Hebraeorum in bona defunctorum, 1631; A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und 10
Juden zu den Fremden; A. Fremde, Diebstahl, Eigentum, Erbrecht, Schuld- und Pfandwesen in Riehm, Handwörterbuch. Die Litteratur betr. das Eherecht s. bei dem A. Familie und Ehe Bd V S. 738, 20.

1. Ursprung und Entwickelung des Rechts. Der Ursprung des Rechts liegt in der Sitte. Die alte Stammverfassung kennt keinerlei gesetzgebende Autorität, keine 15
obrigkeitlichen Personen, deren Wille und Befehl als Gesetz und Recht gegolten hätte. Aber es herrschte darum doch nicht die rechtlose Willkür; vielmehr war die Stammessitte ein fest bindendes Gesetz und Recht. Nun sind die Stämme und Geschlechter nicht bloß soziale, sondern ursprünglich religiöse Einheiten. Es ist die Blutsgemeinschaft, welche die Glieder eines Stammes zusammenbindet; in ihnen allen fließt das gemeinsame Blut des 20
Stammes. Auch die Gottheit ist nach der ursprünglichen Vorstellung in diesen Kreis der Blutsgemeinschaft eingeschlossen. Jedes Opfer erneuert und befestigt dieses Band, das die Geschlechtsgenossen mit der Gottheit verbindet. Gerade dadurch erhält die Blutsgemeinschaft unter den Menschen ihren absolut verbindlichen Charakter, daß sie zugleich reale Gemeinschaft mit der Gottheit ist. 25

In letzter Linie ist also das Recht göttlichen Ursprungs, denn auf den Stammesgott und seinen Kultus geht in allen wichtigen Stücken die Sitte zurück. Die Stammessitte entspricht dem Willen des Stammesgottes. Und dieser selbst ist Rechtsprecher und damit direkt Schöpfer des Rechtes. Reiner und lebhafter als bei anderen Völkern wurde dies bei den Hebräern gefühlt, daß ihr Gott ein Gott des Rechtes war, daß Jahve für Recht 30
und Gerechtigkeit sorgte. Durch seine Diener, die Priester, erteilte Jahve Rechtsentscheide (tôrôth). Dieser Thora kommt keine geringe Bedeutung für die Entwickelung des Rechtes zu; aber nicht so, als ob diese Thora etwas vollständig von der Sitte isoliertes gewesen wäre. Vielmehr steht sie in steter lebendiger Wechselwirkung mit derselben. Kleinigkeiten bringt man natürlich nicht vor den Gott, aber wo die Weisheit der Männer nicht aus- 35
reicht, mit anderen Worten, wo sich noch keine feste Sitte gebildet hat, da will man gerne durch den Priester den Bescheid der Gottheit holen. So wird uns eben die Praxis der Rechtsprechung zur Zeit Moses geschildert (s. u.). Der Spruch der Gottheit wird dann zum Gesetz: nach der einen Thora werden die späteren Fälle entschieden. So bildet sich auch hier eine Tradition, ein Gewohnheitsrecht heraus. In diesem Sinne hat Israel 40
auch schon in alter Zeit ein gemeinsames Recht gehabt: nicht so, daß es ein allen Stämmen gemeinsames geschriebenes Gesetz oder eine einheitliche Organisation der Rechtsprechung gegegeben hätte, aber so, daß dem gemeinsamen Gott eine gemeinsame Verehrung und Sitte und damit ein gemeinsames Rechtsgefühl entsprach. Dies hat sich auch durch die Wirren und die Zersplitterung der Ansiedelung hindurch (s. unten) erhalten; „so thut man 45
nicht in Israel", „eine Schandthat in Israel, die nimmer hätte geschehen sollen", sind Sprichwörter, die in alte Zeit hinaufreichen (Gen 34, 7; Jos 7, 15; Ri 19, 23; 20, 10; 2 Sa 13, 12).

Zweierlei erklärt sich von hier aus: einmal die bindende Macht der Stammessitte, welche eine ganz andere ist als die der Volkssitte. Jede Verletzung der Pflichten der 50
Blutsgemeinschaft wird so zum Frevel gegen die Gottheit. Daß sich ein Mann von der Sitte seines Stammes emanzipiert, solange er dem Stamme angehört, ist eigentlich undenkbar; das wäre gleichbedeutend mit Ausscheiden aus dem Stammverbande. Grobe Verletzung der Stammessitte zieht die Ausstoßung nach sich und macht einen damit recht- und schutzlos, macht vogelfrei in der Wüste, wo der Kampf aller gegen alle die 55
Regel ist.

Des weiteren ist nun von den geschilderten Voraussetzungen aus die für unsere moderne Anschauung so auffällige Thatsache zu begreifen, daß alle Vergehen gegen die Religion und den Kultus zugleich als Verletzungen des Rechtes gelten. Die Verehrung des Stammesgottes bildet eben die Grundlage der ganzen Stammessitte. Das ist durch alle 60
Zeit hindurch bei den Hebräern so geblieben. Götzendienst und Zauberei sind im Bundes-

buch mit Todesstrafe belegt. Das sonst so milde Deuteronomium ist in diesem Punkte außerordentlich rigoros: schon die Verführung zum Kult fremder Götter ist ein todeswürdiges Verbrechen, bei dem keine Schonung geübt werden soll.

Die Ansiedelung im Westjordanland war auch für die Entwickelung des Rechts von 5 größter Bedeutung. Inhaltlich mußte das Recht dadurch eine mächtige Erweiterung erfahren, die neuen Verhältnisse brachten für das Recht ganz neue Aufgaben. Es sei nur daran erinnert, daß das Privateigentum für den ansässigen Bauern eine ganz andere Bedeutung hat, als für den Nomaden. Hab und Gut des Beduinen ist ein unsicherer Besitz, der über Nacht gewonnen und verloren werden kann; für den Bauern ist eine ge-10 wisse Sicherheit des Besitzes unerläßlich. Weiter mußte sich mit der Ansiedelung allmählich eine soziale Gliederung des Volkes anbahnen. Der Beduine kennt keine Standesunterschiede in unserem Sinne; im Stamme sind alle „Brüder", keiner ist Herr und keiner ist Knecht. Das Leben in Dorf und Stadt bringt rasch eine große Verschiedenheit der einzelnen an Ansehen und Geltung mit sich. Reich und Arm wird zu Hoch und Niedrig, und 15 der Schutz des Armen und Fremden wird eine wichtige Aufgabe des neuen Rechts.

Die wichtigste, wenn auch nicht so unmittelbar zu Tage tretende Folge der Ansiedelung war die völlige Auflösung der Stammesverfassung überhaupt. Freilich haben sich gerade nach der Ansiedelung noch neue Stämme gebildet, und die Form der Stamm- und Geschlechterverbände, die Fiktion gemeinsamer Abstammung blieb noch lange oder eigent-20 lich immer bestehen. Aber Gestalt und Bedeutung sind andere geworden: die auf dem Boden Palästinas ansässigen Stämme und Geschlechter sind zu Lokalgemeinden und Territorialverbänden geworden. Das ist ein Prozeß, der sich überall vollzieht, wo Nomadenstämme ansäßig werden. Auf dem Gebiete des Rechtes mußte das weitreichende Folgen haben. Zunächst einmal ging Hand in Hand mit diesem Zerfall der Stammesgliederung die Auf-25 lösung der Stammessitte und ihrer die Menschen beherrschenden Macht. Jetzt war der einzelne nicht mehr so vollständig abhängig von der Gemeinschaft, in der lebte; er konnte sich deshalb auch leicht den Anforderungen der Sitte entziehen, eine gewisse Rechtsunsicherheit und zügellose Ungebundenheit machte sich fühlbar und die spätere Anschauung ist bis zu einem gewissen Grade im Recht, wenn sie die Periode der Richter als eine gesetzlose 30 charakterisiert (Ri 17, 6 u. a.). Die Sitte büßte ihre Autorität, die sie in sich getragen hatte, ein und bedurfte nunmehr zur Stütze eine außer ihr liegende Autorität.

Der erste Schritt in dieser Richtung lag darin, daß die Häupter der Geschlechter und Gemeinden (s. d. A. Älteste Bd I S. 225,16) mit der Ansiedelung allmählich den Charakter einer Obrigkeit gewannen, die als von Jahve eingesetzt gelten mochte und mit dem 35 Anspruch auf gesetzliche Autorität auftrat. Ihr Richterspruch hatte nun nicht mehr bloß moralische Autorität, sondern hatte die Macht der Gemeinde hinter sich, welche ein Interesse an der Durchführung besaß. So konnte sich eine Art von öffentlichem Recht entwickeln. An einem Punkte wenigstens können wir diese Wahrnehmung machen, an der Bestrafung des Mordes. Unter der Stammverfassung ist die Rache am Mörder rein Sache des Blut-40 rächers, d. h. der Familie; diese hat die Pflicht der Blutrache. Die Unterstützung des Stammes kommt nur in Frage, wenn der Mörder einem anderen Stamme angehört. In den ansässigen Gemeinden mußte es die Obrigkeit schon frühe als ihre Aufgabe erkennen, einerseits die Sicherheit des Lebens zu gewährleisten, andererseits die gefährliche Blutrache allmählich zu verdrängen dadurch, daß sie die Bestrafung des Mörders selbst in die Hand 45 nahm. Für die verloren gegangene unbedingte Macht der Sitte war dieser Zuwachs an äußerer Autorität allerdings kein hinreichender Ersatz. Auch von hier aus mußte sich deshalb das Bedürfnis nach staatlicher Organisation ergeben, welche allein die Ausbildung und feste Durchführung eines einheitlichen Rechtes ermöglichte und verbürgte.

Das Königtum schuf ein festes gemeinsames Recht dadurch, daß es ein ordentliches 50 Gericht schuf und mit seiner Macht für die alte Sitte und Rechtsgewohnheit eintrat. Gesetzgeber war der König und seine Beamten nicht. Es gab überhaupt noch lange Zeit kein eigentliches Gesetz, sondern nur das alte Gewohnheitsrecht, das auch für den Richterspruch des Königs und seiner Beamten maßgebend war. Es scheint sogar einige Zeit angestanden zu sein, bis man dieses Recht kodifizierte. Einzelne Rechtssitten mögen ja immer-55 hin schon früher etwa an den Heiligtümern aufgezeichnet worden sein, aber als zusammenfassende Rechtssammlung und als Gesetzbuch dürfte das wahrscheinlich aus dem 9. Jahrhundert stammende sogenannte Bundesbuch (Ex 20, 24- 23, 19) der erste Versuch sein. Man bemerkt sofort, daß es nicht ein neues Gesetz war, das damit zur Einführung kam, sondern nur eine schriftliche Fixierung des seit alters giltigen Gewohnheitsrechts. Die 60 Eigenart des Bundesbuchs besteht darin, daß nicht große Rechtsgrundsätze ausgesprochen

sind, keine Darstellung einer abstrakten Rechtsordnung zum Zwecke der Anwendung auf den einzelnen Fall gegeben wird, sondern eine Zusammenstellung einzelner Rechtsentscheide. Man sieht ihr die Entstehung gut an: entweder hat sich durch öftere Wiederholung ähnlicher Fälle eine Rechtspraxis gebildet, oder ein einzelner Fall ist durch eine Thora Gottes entschieden worden, womit ebenfalls eine feste Norm gegeben war. Daraus erklärt sich auch der Umfang des Inhalts. Es sind lauter Fälle des täglichen Lebens: es handelt sich um die Rechtsverhältnisse der Sklaven, um Schädigungen an Leib und Leben im Streit oder durch Fahrlässigkeit, um Schädigungen des Eigentums, sei es Tochter oder Sklave, Vieh oder Feldfrucht. Überall zeigt sich noch die Talion als herrschendes Prinzip. Handel giebt es noch keinen, wenigstens braucht man keine Gesetze dafür. Daß daneben als gleichwertig Satzungen, die Gottesverehrung betreffend, und allgemein sittliche Vorschriften der humanen Behandlung von Witwen und Fremden stehen, begreift sich nach dem oben gesagten leicht, doch wird zwischen jus und fas insofern wenigstens geschieden, als die Form der Verordnung bei den mischpâtîm (die Ordnung von Sitte und Recht) eine andere ist als bei den debârîm (den Vorschriften über Religion und Kultus).

Den Zweck dieser Kodifizierung des Rechts wird man darin suchen dürfen, daß eine größere Gleichmäßigkeit in der Beurteilung und Bestrafung der Rechtsfälle herbeigeführt werden sollte. Auffallend ist, daß uns nirgends etwas davon berichtet ist, ob überhaupt und durch wen diese Sammlung als offizielles Gesetzbuch eingeführt worden ist. Wenn die Angabe über Josaphats Gerichtsreform (2 Chr. 17, 9) aus einer guten Überlieferung stammt, dürfte es am nächsten liegen, an diesen König zu denken. Immerhin wäre auch gut möglich, daß das Bundesbuch gar nicht offizielles Gesetz (wie das Deuteronomium) war, sondern nur — wenn man so sagen darf — eine von privater Seite unternommene Sammlung (etwa in Priesterkreisen gefertigt), die weil nur altes Recht und nicht neues Gesetz bringend, keinerlei Einführung durch die Staatsgewalt bedurfte, sondern stillschweigend allgemeine Annahme fand.

Anders das Deuteronomium: dieses wurde durch einen feierlichen Akt im 18. Jahre der Regierung des Josia (621 v. Chr.) als Staatsgesetz eingeführt und König und Volk schlossen einen „Bund" und verpflichteten sich zur gewissenhaften Befolgung desselben. Das entspricht dem Umstande, daß das Dt nicht bloß Sammlung des alten Rechtes sondern ein neues Gesetz sein will. Während es nach Form und Inhalt sich aufs engste an das Bundesbuch anschließt und auch litterarisch von demselben abhängig ist, bedeutet es als Gesetzbuch doch einen großen Fortschritt gegenüber dem Bundesbuch darin, daß der Versuch gemacht wird, das bürgerliche und kirchliche Recht unter einem einheitlichen Gesichtspunkt, dem der einzigartigen Beziehung Gottes zu seinem Volk zu regeln. Nicht was von alters her Recht und Sitte war, giebt die Norm ab für Recht und Unrecht, sondern die Forderung der Heiligkeit ist das oberste Prinzip. Dabei muß manches fallen, was bisher altes Recht gewesen war: auf dem Gebiete des Kultus erstrebt das Gesetzbuch ja eine durchgreifende Reform. Charakteristisch für den Geist dieser Gesetzgebung ist ihr humaner Zug: humanitäre Verordnungen aller Art, Fürsorge für die Armen und Dienenden, Witwen und Waisen, Leviten und Fremden nehmen einen breiten Raum ein.

In ganz ähnlicher Weise wie das Dt ist auch das Priestergesetz nach dem Exil als Gesetz eingeführt worden (Neh 8—10). Als Ganzes genommen will das Priestergesetz nur ein Kultusgesetz geben; Rechts- und Sittengesetz werden grundsätzlich bei seite gelassen; die heilige Verfassung der Gemeinde setzt durchaus die Staatsordnung, das bürgerliche Recht voraus. Nur ausnahmsweise wird auf Fragen aus dem Gebiet des eigentlichen Rechtes Rücksicht genommen und auch da nur, soweit dieselben mit der Hierokratie vom Priesterkodex zusammenhängen. Eine selbstständige Gesetzsammlung innerhalb des Priesterkodex ist das sog. Heiligkeitsgesetz (Le 17—26 nebst einigen zerstreuten Verordnungen). Zu offizieller Anerkennung scheint dasselbe nicht für sich sondern erst in Verbindung mit dem ganzen Priestergesetz gekommen zu sein. Im Unterschied vom Priesterkodex hat dieses Gesetz eine Reihe sittlicher und rechtlicher Bestimmungen aufgenommen (bes. Le 19) und unter den Gesichtspunkt der Heiligkeit des Volks gestellt, wie das Dt, mit dem es auch den Geist milder Humanität teilt.

Die Thora, das geschriebene offizielle Gesetz, regelte doch nur einen kleinen Teil des bürgerlichen Lebens. Für das Gewohnheitsrecht blieb daneben noch ein weiter Raum übrig. Es ist sehr zu bedauern, daß wir von dem Gewohnheitsrecht, wie es zur Zeit der Einführung des Priesterkodex sich entwickelt hatte und von diesem vorausgesetzt wird, in der uns erhaltenen Litteratur keine Kodifikation haben. Noch lange Zeit hindurch ist das-

selbe nur mündlich tradiert worden, und auch unter den späteren Schriftgelehrten bestand vielfach starke Abneigung gegen das Niederschreiben der Halacha.

Die weitere Ausbildung des Rechts war die Hauptaufgabe der Schriftgelehrten. Dabei blieb die Thora die unantastbare Grundlage, und es galt, auf dem Wege kasuistischer Ausdeutung derselben oder durch Fixierung des Gewohnheitsrechts die Lücken der Thora zu ergänzen und neue Gesetze zu schaffen. Das auf solche Weise gefundene Recht, welches der geschriebenen Thora mit gleicher Autorität zur Seite trat, wird zusammengefaßt unter dem Namen **halakha**, d. h. Gewohnheitsrecht. Mit ihrem wachsenden Ansehen wurden die Schriftgelehrten wenn auch nicht förmlich anerkannte, so doch thatsächliche Gesetzgeber des Volkes. Die Resultate ihrer gesetzgeberischen Thätigkeit sind zusammengefaßt in der Mischna. Ihr liegt ein älteres Werk aus der Zeit des R. Akiba ben Josef (Blütezeit desselben 110—135 n. Chr.) zu Grunde. Wahrscheinlich unter seiner Leitung wurde zum erstenmal die bisher nur mündlich fortgepflanzte Halacha kodifiziert. Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß in der Mischna manche alten Rechtsgewohnheiten sich finden mögen, daß es aber unmöglich ist, aus derselben das alte Gewohnheitsrecht etwa der persischen und griechischen Zeit herauszukonstruieren (über die Thätigkeit der Rabbinen und die Mischna vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, II, § 25).

2. Die Gerichtsverfassung. Die Gerichtsbarkeit lag ursprünglich bei der Familie. Der Familienvater hatte uneingeschränkte Strafgewalt über die Kinder (Gen 38, 24 vgl. Dt 21, 18 ff.). Beim Zusammentritt der Familien zu Geschlechtern und Stämmen mußte ein Teil der Gerichtsbarkeit auf das Geschlecht resp. den Stamm übergehen, welcher sie durch die Geschlechts- und Stammhäupter ausübte. Auch bei den Israeliten geht die alte Erinnerung dahin, daß die „Ältesten" Recht sprachen. Den drei Varianten der Erzählung über die Einsetzung der Ältesten zu Richtern (Ex 18, 13 ff.; Nu 11, 16 ff.; Dt 1, 13 ff.) ist gemeinsam, daß neben Mose als seine Gehilfen in der Leitung des Volkes d. h. in der Rechtsprechung die Ältesten stehen (in der Glosse Dt 1, 15 ganz richtig als „Stammeshäupter" erklärt). Ihnen kommen die leichteren Fälle zur Behandlung zu, während Mose sich die schwierigeren selber vorbehält. Diese richterliche Thätigkeit der Geschlechtshäupter werden wir allerdings nicht als eine erst von Mose eingeführte Neuerung, sondern als alte Sitte betrachten müssen. Aber darin trifft die Überlieferung dann wieder das Rechte, daß neben und über dem menschlichen Richterspruch die Gottheit als Richter steht. Die wichtigeren Sachen, d. h. solche, für welche die Weisheit der Menschen nicht ausreicht, kommen vor Gott; denn Mose spricht Recht eben als Diener und Mund Gottes, als Priester, auf Grund göttlicher Bescheide (s. oben). Die Leute kommen zu ihm, um Gott zu befragen uud er ist ihr Sachwalter vor Gott, der die Angelegenheit dem Urteil Gottes unterbreitet (Ex 18, 15. 19). Es ist auch so geblieben, daß neben der Gerichtsbarkeit der Geschlechter und der Beamten diejenige Gottes durch den Priester herging.

Die ganze Stellung, welche die Ältesten sonst einnehmen, zeigt, daß auch ihre richterliche Thätigkeit nicht Ausfluß eines von ihnen bekleideten Amtes gewesen ist. Ihre Autorität überhaupt und so besonders ihr richterliches Ansehen war ein rein moralisches. In den Hauptpunkten finden wir also dieselben Verhältnisse, wie heute noch bei den Beduinen, und wir dürfen das, was wir von letzteren wissen, zur Ergänzung der alten Nachrichten beiziehen. Auch bei ihnen mag der Schech wohl Streitigkeiten schlichten, aber sein Urteil hat keine zwingende Kraft; er kann es nicht gegen den Willen der Parteien durchsetzen und kann nicht die geringste Strafe über ein Glied des Stammes verhängen. Nur die Familie mag einen Druck auf ihre Glieder ausüben. Daneben haben manche Stämme als eine Art höherer Instanz und für schwierigere Fälle noch einen besonderen Richter, Kadi; zu solchen werden Männer gewählt, die sich durch Schärfe des Urteils, Gerechtigkeitsliebe und Erfahrung in den Gewohnheiten des Stammes auszeichnen. In der Regel bleibt das Amt eines Kadi in der Familie. Aber auch sein Urteil ist nicht rechtsverbindlich, es giebt keine Vollzugsbehörde dafür. Liegt endlich ein Fall so verwickelt, daß ihn selbst der Kadi nicht zu entscheiden vermag, so bleibt als letzte Auskunft das Gottesurteil (vgl. Burckhardt, Bemerkungen S. 93 ff.).

Es ist schon bemerkt worden, daß mit der Ansiedelung diese Ältesten als Häupter der Lokalgemeinden (זִקְנֵי הָעִיר) allmählich den Charakter einer Obrigkeit gewannen (vgl. A. Älteste Bd I S. 224, 16). Dies hatte für die Gerichtsbarkeit, die ihnen verblieb, die Bedeutung, daß sie als Richter auch über eine gewisse Exekutivgewalt zur Durchführung ihres Urteils verfügten. Wie rasch sich das so gestaltet hat und mit welchen Modifikationen im einzelnen wissen wir nicht. Erzählungen wie die von der klugen Frau aus Thekoa (2 Sa 14, 4 ff.) und vom Prozeß des Naboth (1 Kg 21, 8 ff.) beweisen die That-

sachen jedenfalls für die ältere Königszeit. Das Dt kennt die „Ältesten" als organisierte richterliche Behörde. Aus der Art und Weise, wie ihnen in bestimmten Fällen die Rechtsprechung zugewiesen wird, sieht man deutlich, daß sie auch Vollzugsgewalt haben (vgl. bes. Dt 19, 12; 21, 2 ff.; 22, 15 ff.). Sie handeln dabei als Vertreter der Gesamtheit der Bürger; bei Todesurteilen kommt das darin zum Ausdruck, daß die Gesamtheit die Strafe 5 am Verurteilten vollzieht (17, 7). Eine Ausnahme wird nur gemacht beim Mord: auch nachdem die freie Blutrache längst abgeschafft und die Aburteilung der Vergehen gegen das Leben dem ordentlichen Gericht überwiesen worden war, blieb doch — ein Rest der alten, tief eingewurzelten Sitte — dem Bluträcher das Recht, die Strafe am Mörder selbst zu vollziehen (Dt 19, 12). 10

Von hier aus zurückschließend werden wir ohne weiteres annehmen dürfen, daß die Richter, welche das Bundesbuch voraussetzt, in erster Linie die Ältesten der Ortschaften gewesen sind, umsomehr als die richterliche Befugnis dieser Ältesten in früherer Zeit noch ausgedehnter gewesen sein muß. Auffallenderweise enthält das Bundesbuch keinerlei Andeutungen über die Zusammensetzung des Gerichts, den Prozeßgang ꝛc., sondern setzt auch hier einfach die lang 15 eingewurzelten Gebräuche voraus. Als Vermutung darf hier noch ausgesprochen werden, daß bei dem Verhältnis der Abhängigkeit, in welchem teilweise das flache Land zu den größeren Städten als Metropolen stand, wahrscheinlich auch die Gerichtsbarkeit einer Stadt über ihre „Töchter" sich ausdehnte (vgl. Nu 21, 25; 32, 42; Jos 13, 23. 28; 17, 11; Ri 11, 26). 20

Wie die oben angeführten Stellen beweisen, blieb diese Gerichtsbarkeit der Ältesten auch unter den Königen bestehen. Neben sie aber trat nun, sie bis zu einem gewissen Grad einschränkend, die königliche Gerichtsbarkeit. Der König war der Richter schlechtweg. Er bildete eine Art Oberinstanz, an welche sich wenden konnte, wer mit dem Spruch des Ältestengerichts nicht zufrieden war (2 Sa 14, 4 ff.). Man konnte aber auch sofort an den 25 König gehen als erste und einzige Instanz (2 Sa 15, 2 ff.; 2 Kg 15, 5), besonders in schwierigen Fragen (1 Kg 3, 16 ff.; Dt 17, 9). Von diesem Recht des Königs übertrug sich dann auch ein Teil auf seine Beamten, die im Namen des Königs Recht sprachen. Leider haben wir keine Andeutung, wie sich im einzelnen die Gerichtsbarkeit der königlichen Beamten zu der der Ältesten verhielt, ob und wie etwa ihre Kompetenz abgegrenzt war. 30

Dasselbe gilt von der richterlichen Thätigkeit der Priester. Daß dieselbe fortbestand, geht aus der Erwähnung im Bundesbuch und im Dt hervor. Doch ist ein wichtiger Unterschied zwischen beiden Gesetzbüchern in diesem Stück nicht zu verkennen. Im Bundesbuch (Ex 22, 8) handelt es sich wie in der alten Sitte (s. oben) darum, daß man in besonders verwickelten Fällen ein Gottesurteil, eine Thora Gottes am Heiligtum suchte; Gott war 35 der Richter. Im Dt dagegen (17, 8 ff.; 19, 15 ff.) erscheinen die Leviten als richterliche Beamte, eine Art geistliches Richterkollegium; nicht ein Orakel oder Gottesurteil entscheidet den Streit, sondern die Priester untersuchen den Fall sorgfältig, wie die andern Richter auch. Die geflissentliche Betonung der Heiligkeit ihres Richterspruches (17, 10 ff.) läßt vermuten, daß dieser Fortschritt auf Rechnung des Dt kommt, wie denn überhaupt 40 man den Eindruck bekommt, daß das Dt darauf aus ist, die Gerichtsbarkeit der Priester möglichst zu erweitern auf Kosten der Gerichtsbarkeit der Ältesten. Letzteren bleibt nur noch ein kleiner Teil von Vergehen zur Aburteilung, lauter Sachen, die die Familie in erster Linie angehen: der Ungehorsam des Sohnes (21, 18 ff.), die Verleumdung der Ehefrau (22, 13 f.), die Verweigerung der Leviratsehe (25, 7 ff.), Totschlag und Blutrache 45 (19, 11 ff.; 21, 1 ff.). In letzterer Stelle (21, 5) sind von späterer Hand nachträglich noch die Priester als mitwirkend eingeschoben worden mit der Begründung, daß nach ihrem Ausspruch über jeden Streit und jede Verletzung entschieden werde — ein Einschub, der deutlich verrät, in welcher Richtung die Tendenz der Gesetzgebung und die weitere Entwickelung ging. Daß dieses Bestreben auf anderer Seite mit weniger günstigen Blicken 50 angesehen wurde, zeigt der Umstand, daß in der Hauptverordnung über das Richteramt der Priester (17, 8 ff.) durch einen Einschub „der Richter" ihnen zur Seite gestellt wird. Die einfachste Erklärung bleibt die, daß damit der König gemeint ist, dessen oberste richterliche Autorität gegen die Ansprüche der jerusalemischen Priester gerettet werden soll (vgl. dazu den ganz analogen Einschub der Richter in 19, 17 ff.). 55

Auf Josaphat führt der Chronist die Errichtung eines obersten Gerichtshofes in Jerusalem und die Bestellung von Berufsrichtern in den einzelnen Städten (2 Chr 19, 4—11) zurück. An sich nicht unmöglich, wird die Sache dadurch allerdings nicht gerade wahrscheinlich, daß in diesem Obergericht der Hohepriester als Vorsitzender in allen geistlichen Angelegenheiten, der „Fürst vom Haus Juda" als Vorsitzender in allen weltlichen An- 60

gelegenheiten fungieren sollen. Abgesehen davon scheint das Dt allerdings Berufsrichter in den einzelnen Orten als bestehende Einrichtung zu kennen (16, 18 ff.).

Auf dem vom Dt betretenen Wege schreiten Ezechiel und der Priesterkodex konsequent weiter. In Ezechiels Zukunftsstaat, wo der Fürst eine recht schattenhafte Gestalt von ziemlich zweckloser Existenz ist, fällt das Gericht ganz den Priestern zu (Ez 44, 24). Daß ebenso nach dem Priesterkodex die Rechtsprechung nicht von der weltlichen Obrigkeit, sondern von den Priestern besorgt wird, sieht man aus der Vorstellung der Chronik, daß schon David 6000 Leviten zu Richtern ernannt habe (1 Chr 23, 4; 26, 29). Übrigens ist diese Theorie nie vollständig durchgeführt worden. Zu Esras Zeit treffen wir in den einzelnen Ortschaften Berufsrichter, die nicht dem Priesterstand sondern den Stadtältesten entnommen waren (Esr 7, 25; 10, 14). Ebenso sind in der griechischen und römischen Zeit überall solche Lokalgerichte vorhanden (Jud 6, 16 u. o. Joseph. bell. jud. II. 14, 1; Schebiith X, 4; Sota I, 3; Sanhedrin XI, 4; auch Mt 5, 22; 10, 17; Mc 13, 9 sind diese Lokalsynedrien gemeint). In kleineren Orten war es eben der Rat der Ältesten (vgl. Lc 7, 3), die *βουλή*, welche die richterlichen Funktionen ausübte (vgl. Joseph. a. a. O.); in größeren Städten mögen immerhin daneben noch besondere Gerichte bestanden haben. In späterer Zeit war es Regel, daß die kleinsten Ortsgerichte 7 Mitglieder zählten (vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II, 133 f.); in größeren Orten gab es solche von 23 Mitgliedern. Doch genügten zur Entscheidung bestimmter Fälle (z. B. Geldprozesse, Raub, Körperverletzung u. a.) drei Richter (Sanhedrin I, 1. 2. 3.; II, 1). In einzelnen Fällen mußten Priester als Richter beigezogen werden (Sanhedrin I, 3). Über das große Synedrium und seine Gerichtsbarkeit vgl. den A. Synedrium.

Das Gerichtsverfahren war zu allen Zeiten höchst einfach. Auf öffentlichem Platz (Jud 4, 5; 1 Sa 22, 6), unter dem Thor der Stadt saßen die Richter zu Gericht (Dt 21, 19; 22, 15; 25, 7; Am 5, 12. 15; Ruth 4, 1; u. sonst). In Jerusalem hatte Salomo eine eigene Gerichtshalle für sein königliches Gericht erbauen lassen (1 Kg 7, 7). Kläger und Beklagter erschienen und brachten ihre Sache vor (Dt 17, 5; 21, 20; 25, 1); auf erhobene Klage konnte der Richter den Angeklagten vorladen (Dt 25, 8). Eine staatliche Anklagebehörde gleich unserem Staatsanwalt gab es nicht; der Staat oder die Gemeinde schritt bei keinem Vergehen von Amtswegen ein. Vielmehr mußte der Beleidigte oder Geschädigte immer selber klagen, wenn er Genugthuung haben wollte. Er konnte aber auch den Weg der Privatabmachung wählen und auf Erhebung der Klage verzichten, dann war damit die Sache abgemacht und niemand hatte ein Interesse, die Angelegenheit vor Gericht zu ziehen. Wo kein Kläger ist, da ist auch kein Richter.

Die Verhandlung war in der Regel mündlich, die spätere Zeit scheint übrigens auch schriftlich eingereichte Klagen zu kennen (Hi 31, 35 f.). Das Hauptbeweismittel waren Zeugenaussagen; nur der Vater, der den ungeratenen Sohn dem Richter überantwortete, bedurfte keine solchen (Dt 21, 18 ff.). Sonst war vom Gesetz stets das übereinstimmende Zeugnis mindestens zweier Personen gefordert; auf die Aussage eines Zeugen allein sollte unter keinen Umständen ein Verbrechen als erwiesen angenommen, namentlich kein Todesurteil gefällt werden (Dt 17, 6; 19, 15; Nu 35, 30). Zeugnisfähig waren nach talmudischem Recht (Schebuot 30 a; Baba kamma 88 a; vgl. Joseph. Ant. IV, 8, 15) nur majorenne, freie Männer; Frauen und Sklaven waren ausgeschlossen, eine Bestimmung, die wohl der alten Sitte entsprechen dürfte, wiewohl im AT nichts darüber gesagt ist. Ob der Zeugniszwang, der im Priesterkodex (Le 5, 1) ganz allgemein ausgesprochen ist, alte Sitte war, läßt sich nicht ausmachen. Den falschen Zeugen trifft nach dem jus talionis als Strafe das Gleiche, was er über seinen Volksgenossen durch sein falsches Zeugnis zu bringen gedachte (Dt 19, 18 ff.). Die wiederholten Warnungen (wie Ex 23, 1; 20, 16), Geschichten wie der Prozeß des Naboth (1 Kg 21) und die Klagen der Propheten zeigen, daß das falsche Zeugnis nicht zu den Seltenheiten gehörte. Wo Zeugen der Sachlage nach nicht vorhanden sein konnten, wurde dem Beklagten der Reinigungseid zugeschoben (Ex 22, 6—11). In besonders dunklen Fällen erwartete man von der Gottheit die Offenbarung des Schuldigen (Ex 22, 8, 1 Sa 14, 40; Jos 7, 14). Das spätere Gesetz kennt ein Gottesurteil nur noch in dem einen Fall, wenn eine Frau des Ehebruchs angeklagt wird (Nu 5). Die Folter zur Ermittelung eines Geständnisses wurde nicht angewandt; erst die Herodianer scheinen einen allerdings ausgedehnten Gebrauch davon gemacht zu haben (Josephus bell. jud. I, 30, 2—5). Das Urteil, in alter Zeit mündlich verkündigt, später vielleicht auch dann und wann schriftlich abgefaßt (Hi 13, 26), wurde in der Regel sofort vor den Augen des Richters vollzogen (Dt 22, 18; 25, 2); bei einem Todesurteil sollen die Zeugen die ersten sein, die beim Vollzug Hand anlegen, und die

Gesamtgemeinde, in deren Namen das Urteil gefällt worden ist, soll an der Hinrichtung sich beteiligen (Dt 17, 7).

3. Das Strafrecht. Wenn im folgenden die einzelnen Rechtssatzungen nach ihrem Inhalt geordnet zusammengestellt werden, so ist im voraus nachdrücklich zu betonen, daß auf das alte hebräische Recht das römisch-moderne Rechtssystem insbesondere mit seiner strengen Scheidung zwischen Strafrecht und Privatrecht nicht übertragbar ist. Dafür giebt die Betrachtung des Diebstahls im hebräischen Recht den deutlichsten Beleg.

Das herrschende Prinzip im hebräischen Recht ist das jus talionis: „Auge um Auge, Zahn um Zahn, Wunde um Wunde" (Ex 21, 24). Um dies richtig zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß dieser Rechtsgrundsatz auf der oben geschilderten ältesten Stufe der Rechtsentwickelung nicht die Bedeutung einer Norm für richterliche Bestrafung hat, sondern für die Privatrache gilt. Es ist Sache des einzelnen, sein Recht selbst zu verfolgen; er hat nach allgemeiner Sitte das Recht, dem Übelthäter ebenso zu thun, wie dieser ihm gethan hat. Wilden Völkern ist die Rachsucht das berechtigtste und heiligste Gefühl; wer sich nicht rächt, ist ehrlos.

Dies zeigt sich am deutlichsten in dem wichtigsten Fall, beim Totschlag. Die Blutrache ist nicht ein Recht des Bluträchers, sondern eine Pflicht, ja die Pflicht κατ' ἐξοχήν, welche die Blutsverwandtschaft auferlegt. Und zwar kommt ursprünglich diese Pflicht nicht bloß den Blutsverwandten in unserem Sinne, Söhnen und Brüdern, überhaupt nahen Verwandten zu, sondern für die älteste Anschauung sind alle Stammesgenossen Blutsverwandte (s. oben). Für einen Erschlagenen treten als Rächer auf alle Mitglieder seines Clans gleichermaßen. Ist der Mörder ein Stammesglied, so muß er aus dem Stamme ausgetilgt werden, dessen Blut er vergossen hat. Ist er ein Stammesfremder, so ist nicht bloß er und seine nächsten Familienangehörigen, sondern wiederum alle, die zu seinen Geschlechts- und Stammesgenossen gehören, der Blutrache verfallen, die an einem beliebigen Glied seines Stammes vollzogen werden kann.

Das reine jus talionis macht alle Händel ewig, das zeigt sich eben an der Blutrache am deutlichsten. Nun hat selbstverständlich auf dieser Stufe, wo alles als private Streitigkeit gilt, der Geschädigte auch das Recht, irgend welche andere Abmachung mit dem Thäter zu treffen, sich durch Geld und Geldeswert entschädigen zu lassen (vgl. das Zwölftafelgesetz: si membrum ruit ni cum eo paicit talio esto). Es ist ein sehr großer Fortschritt, den die alten Israeliten wohl schon vor der Einwanderung ins Westjordanland gemacht haben, wenn an Stelle der reinen Vergeltung durch die sich rächende Selbsthilfe die Kompensation durch Geldeswert tritt. Damit ist der wichtigste Anfang für die Ersetzung der Privatrache durch öffentliche Strafe gegeben: eine Kompensation kann sich auf die Dauer der Regelung durch die allgemeine Sitte nicht entziehen und so ergiebt sich die Herausbildung gewisser bestimmter Maße für diese Gegenwerte (vgl. Ex 21, 22). Frühe scheint schon die hebräische Sitte einen solchen Vergleich für das weite Gebiet der Körperverletzungen bei Händeln verlangt zu haben (Ex 21, 18), wogegen die alte Sitte es nicht billigte, daß statt der Blutrache ein Sühngeld angenommen wurde, abgesehen von einem Fall der fahrlässigen Tötung (Ex 21, 30).

Eine dritte Stufe bildet dann das eigentliche Strafrecht, für welches bezeichnend ist, daß die Gesellschaft die Rache dem einzelnen abnimmt. Die Rache wird so zur Strafe; es ist das gemeinsame Interesse der Gesamtheit, welches sie regelt. Die Sitte und später das Gesetz bestimmen Strafart und Strafmaß; die Leiter der Gesellschaft, die Behörden, nehmen die Durchführung der Strafe in die Hand.

Der Zweck der Strafe ist aber nach althebräischer Ansicht mit dem Gedanken der Wiedervergeltung und des Ersatzes noch nicht erschöpft. Schwere Vergehen, namentlich Totschlag, verunreinigen das Land; auf dem ganzen Volk lastet die Schuld (vgl. 2 Sa 21 u. 24). Das Blut des Mörders allein kann den Zorn der Gottheit besänftigen und das Land reinigen (Nu 35, 33; vgl. 2 Sa 21). Das Böse soll durch die Strafe aus der Mitte des Volkes getilgt werden (Dt 19, 19).

Im Zusammenhang mit dem Gedanken der Übertragbarkeit der Schuld steht das andere, daß besonders die Kinder für die Vergehen der Väter haftbar sind. Auch das weltliche Gericht straft in besonders schweren Fällen die Kinder samt den Vätern mit dem Tode (2 Kg 9, 26; Jos 7, 24). Vor allem vererbt sich die Blutschuld: kann der Bluträcher des Mörders nicht habhaft werden, so hält er sich an dessen Familie. So noch heute bei den Beduinen. Erst das Dt hebt diese Rechtsgewohnheit auf (24, 16).

Was die Strafarten anlangt, so kommt im Gesetz als Todesstrafe nur die Steinigung zur Anwendung. In Fällen wie 2 Sa 1, 15; 2 Kg 10, 7. 25; Jer 26, 23 u. a.

handelt es sich nicht um Vollziehung einer vom Gericht verhängten Strafe. Erschwert wurde die Todesstrafe nach dem priesterlichen Gesetz und wohl auch nach der alten Sitte in einzelnen Fällen durch das Verbrennen oder Aufhängen des Leichnams, wodurch dem Hingerichteten die Wohlthat der Beerdigung entzogen wurde (Le 20, 14; 21, 9; Dt 21, 22;
5 vgl. A. Begräbnis Bd I, S. 531, 16 ff.). Das Dt mildert auch hier durch die Vorschrift, den aufgehängten Leichnam vor Sonnenuntergang zu begraben. Über den Vollzug der Steinigung erfahren wir nichts näheres; sie geschah außerhalb der Stadt (Le 24, 14; Nu 15, 36: 1 Kg 21, 10 ff. u. a.), die Zeugen mußten den ersten Stein auf den Verurteilten werfen (Dt 17, 7). Nach Gen 36, 24 scheint das Verbrennen einst auch in Israel üblich gewesen
10 zu sein. Die Kreuzigung „crudelissimum deterrimumque supplicium" (Cic. verr. 5,64) wurde erst durch die Römer in Palästina eingeführt, über römische Bürger durfte sie nicht verhängt werden. Ebenso dürfte die Erdrosselung, nach dem Talmud die gewöhnliche Todesstrafe, erst in römischer Zeit üblich geworden sein (vgl. Joseph. Ant. XVI 11, 6).

15 Die Prügelstrafe findet sich erst im Dt ausdrücklich erwähnt (25, 1—3), aber leider fehlt die Angabe darüber, in welchen Fällen der Richter darauf erkennen konnte oder mußte, abgesehen von dem einen Fall Dt 22, 13 ff. Auch die Exekution wird beschrieben; 40 Schläge sind das höchste zulässige Maß. Die späteren Gesetzausleger haben die Zahl auf 40 weniger 1 festgesetzt (2 Ko 11, 24; Joseph. Ant. IV, 8, 21. 23), wohl um
20 ein Überschreiten bei etwaiger Verzählung zu verhüten, vielleicht auch, weil man später statt des Stockes eine Geißel mit drei Riemen anwendete und damit 13 Hiebe gab.

Die Geldstrafen, die das Gesetz kennt, sind ein Ersatz für den Geschädigten, also nicht eigentliche Strafen. Dagegen werden 2 Kg 12, 17 Bußgelder erwähnt, welche an die Priester entrichtet werden; für welche Vergehen erfahren wir nicht, wahrscheinlich für kul-
25 tische Verfehlungen.

Freiheitsstrafen fehlen ganz im Gesetz und auch das alte Gewohnheitsrecht weiß nichts von Gefängnis als einer eigenen Strafart. Darin dürfte sich der Ursprung des hebräischen Rechtes in der Nomadensitte verraten. Dagegen wird in den historischen Büchern mehrfach von Kerker, Block und Halseisen erzählt, mit welchen die Könige ungehorsame Diener und
30 staatsgefährliche Leute wie die Propheten zu zähmen versuchten (Jer 20, 2; 29, 26 f.; 2 Chr 16, 10; 18, 25). Als gesetzliche, vom Richter zu verhängende Strafe erscheint Gefängnis jedenfalls in nachexilischer Zeit (Esr 7, 26).

Auffallend für unser heutiges Rechtsbewußtsein ist, daß das hebräische Recht keine entehrenden Strafen kennt. Ausdrücklich wird bei der Prügelstrafe ausgeschlossen, daß sie
35 entehrend sein soll (Dt 25, 1 ff.). Der alte Jude wie der heutige Orientale haben einen ganz anderen Ehrbegriff wie wir: Mord und Totschlag, Ehebruch und Unzucht, Lüge und Verrat sind alles Dinge, die der Ehre des Mannes nicht viel schaden, auch nicht wenn sie entdeckt und bestraft werden.

Im einzelnen sind die uns erhaltenen Strafbestimmungen sehr lückenhaft. Bei Tot-
40 schlag war die Blutrache heilige Pflicht für die alte Zeit. „Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll wieder vergossen werden" (Gen 9, 5 f.) galt alle Zeit als Gottesnorm. Zur Blutrache verpflichtet ist aber bei den Hebräern jetzt nur mehr der nächste Verwandte, der „goel haddam". Prinzipiell wird das Recht der Blutrache auch im Gesetz überall anerkannt (Dt 19, 1—13; Nu 35, 16—21). Doch brachte es der Übergang zu geordneten
45 Zuständen mit sich, daß die Obrigkeit, sobald eine solche da war, die Blutrache in ihre Hand nahm und damit zur Todesstrafe umwandelte (2 Sa 14, 4 ff.). Es scheint jedoch, daß es in vorexilischer Zeit nie ganz gelang sie auszurotten. Die wirksamste Beschränkung lag in der Unterscheidung zwischen Mord und Totschlag. Schon das Bundesbuch unterschied, ob einer aus Absicht den anderen getötet, hinterlistigerweise in offenbarer Frevelthat,
50 oder ob ohne seinen Vorsatz „Gott es eben durch ihn so gefügt" (Ex 21, 12 ff.). Ebenso erkennt es in gewissen Grenzen das Recht der Notwehr an (Ex 22, 1 f.). Ähnlich im Dt (19, 1—13), wo namentlich in dem schon vorher vorhandenen Haß ein Beweis für die Absichtlichkeit der That gesehen wird. Genauer und zugleich etwas anders giebt das Priestergesetz die Merkmale des Mordes an: nicht bloß wo Haß und Feindschaft oder hinter-
55 listiges Auflauern erwiesen ist, wird Mord angenommen, sondern auch da, wo einer mittelst eines zu tötlicher Verwundung geeigneten Instrumentes den andern schlägt und dieser an den Folgen stirbt. Aus der Gefährlichkeit der Waffe wird auf Absicht geschlossen (Nu 35, 16 ff.). Beim Mord ist in allen Gesetzen der Blutrache freier Lauf gelassen beziehungsweise die Todesstrafe angeordnet und zwar mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß eine
60 Auslösung durch ein Bußgeld nicht statthaft sein soll (Nu 35, 31). Der Totschläger da-

gegen genießt die Wohlthat des Asylrechts. Als Asyl galt in alter Zeit jedes Heiligtum (Ex 21, 14). Die Aufhebung der im Land zerstreuten Heiligtümer durch das Deuteronomium machte die Einrichtung besonderer Asylstädte notwendig, deren das Deuteronomium drei für Juda, das Priestergesetz je drei für das Ost- und Westjordanland bestimmt (Dt 19, 3; Nu 35, 11 ff.; Dt 4, 41 ff.). In älterer Zeit war das Asylrecht der Heiligtümer 5 wohl ein unbeschränktes. Aber schon das Bundesbuch und Deuteronomium setzen voraus, was dann das Priestergesetz ausdrücklich bestimmt (Ex 21, 14), daß die Frage, ob Mord oder Totschlag vorliege, untersucht werden soll. Beim Mord muß die Asylstadt den Mörder ohne Schonung dem Bluträcher ausliefern (Ex 21, 14; Dt 19, 11 ff.; Nu 35, 11 ff.). Eine Amnestie für Totschlag trat in nachexilischer Zeit beim Tode des Hohenpriesters ein (Nu 10 35, 25); vorher konnte nach dem Priesterkodex auch beim Totschläger keine Auslösung stattfinden: sobald der Asylflüchtige das Gebiet der Freistadt verließ, war er dem Bluträcher verfallen (Nu 35, 32).

Auch bei Körperverletzungen will das Gesetz die Talion nur angewendet wissen, wo Vorsatz und Vorbedacht anzunehmen sind. Bei Verletzungen im Streit z. B. bestimmt das 15 Bundesbuch, daß der Thäter nur die Heilungskosten tragen und den Verletzten für die Zeit des Krankseins entschädigen soll. Einen anderen Einzelfall, der mit Geld abgemacht werden kann, s. Ex 21, 22.

Charakteristisch sind die Bestimmungen über Sittlichkeitsvergehen. Blutschande, Knabenschande, Sodomiterei mit dem Vieh werden mit dem Tod bestraft (Lev 20, 10 ff.; Ex 22, 18); 20 ebenso aber auch als auf gleicher Linie stehend der Umgang mit der Menstruierenden. Beim Ehebruch hatte der beleidigte Ehemann jederzeit das Recht, die untreue Frau zu töten und am Verführer Rache zu nehmen. Das Deuteronomium verlangt kategorisch aus religiösen Gründen die Todesstrafe für beide Teile. Nur wenn eine Vergewaltigung angenommen werden kann, geht der weibliche Teil frei aus (Dt 22, 25 f.). Dagegen fiel die Verführung eines noch 25 nicht verlobten Mädchen als Eigentumsbeschädigung verübt an der Familie desselben unter das Privatrecht und wurde als solche gebüßt (Ex 22, 15; Dt 22, 28 f.). Daß der Vater in solchem Fall strenges Gericht üben konnte, zeigt Gen 38. Gesetzlich wird nur eine Priestertochter in diesem Falle bestraft (im Priestercodex) und zwar mit dem Tode (Le 21, 9).

Daß und warum die Vergehen gegen die Religion im weitesten Umfang in das 30 Gebiet des bürgerlichen Rechtes gehörten, ist schon oben besprochen worden. Götzendienst und Zauberei sind schon im Bundesbuch mit Todesstrafe belegt (Ex 22, 17. 19). Das Deuteronomium ist hierin außerordentlich streng: schon die Verführung zur Verehrung fremder Götter ist ein todeswürdiges Vergehen (13, 7—18). Vollends der Priesterkodex stellt jede absichtliche Übertretung einer Kultusordnung, z. B. Entheiligung des Sabbaths 35 und dergleichen, auf eine Linie mit Gotteslästerung, welche Ausrottung aus dem Volke nach sich zieht (Lev 24, 15). Die Tötung erscheint hier (Ex 22, 19 u. Dt 13, 16) als Vollzug des Bannes (cherem), und ist damit von der gewöhnlichen Todesstrafe unterschieden. Man darf die Frage aufwerfen, ob ursprünglich vielleicht jede Tötung von Rechts wegen als cherem betrachtet wurde. Von gerichtlicher Strafe des Meineids ist nirgends 40 die Rede (Le 5, 20 ff. kommt, wie V. 24 zeigt, nicht der Meineid als solcher in Betracht); der falsche Eid wirkt von selbst als Fluch, vgl. die Eidesformel (s. A. Eid Bd V S. 243, 4).

4. Das Privatrecht. Die uns erhaltenen gesetzlichen Bestimmungen aus dem Gebiete des Privatrechtes beziehen sich auf das Personenrecht, das Sachen- und Forderungsrecht, das Erbrecht, das Eherecht. 45

Das Personenrecht. Entsprechend der ganzen antiken Anschauung ist nur das erwachsene freie männliche Glied des Volkes, das die Waffen führen und Blutrache üben kann, im Vollbesitz des Rechtes. Der nichterwachsene Sohn, die unverheiratete Tochter stehen ganz unter der Gewalt des Vaters, ebenso die verheiratete Frau und der Sklave. Schon ziemlich frühe scheinen Listen der Vollbürger geführt worden zu sein, das Bild vom 50 Buch des Lebens, das schon bei dem Jahvisten gebraucht ist (Ex 32, 32 vgl. Jes 4, 3) dürfte davon hergenommen sein; ausdrücklich bezeugt sind sie erst später (Jes 10, 19; Jer 22, 30; Ez 13, 9; Neh 7, 5. 64; 12, 22 f.). Wenn in der späteren Zeit das 20. Lebensjahr als Altersgrenze für Waffenfähigkeit und Mündigkeit galt (Nu 1, 3; Le 27, 3 ff.), so wird man daraus auch für die ältere Zeit einen Rückschluß machen dürfen, wobei aller- 55 dings zu beachten ist, daß bei der patriarchalischen Stammesverfassung die Selbstständigkeit auch der erwachsenen Söhne nur eine relative ist. Die Frauen scheinen im großen und ganzen als vermögensrechtlich Unmündige behandelt worden zu sein; wenigstens haben sie abgesehen von den Leibsklavinnen kein Eigentum, über das sie verfügen können. Vor Ge-

richt sind sie nicht zeugnisfähig (s. oben). Im übrigen vgl. d. A. Familie, ebenso in betreff der Sklaven und der Volksfremden die A. Sklaverei und Fremdlinge Bd VI S. 262, 51.

Sachenrecht und Forderungsrecht. Die vorhandenen Gesetze beziehen sich auf die Verfügung über das Eigentum, auf das Schuldwesen und auf die Haftpflicht.

5 **Kauf und Verkauf** bewegten sich im alten Israel in den einfachsten Formen und die verwickelten Fragen, die das große Gebiet des Irrtums und der Übervorteilung im weitesten Sinn sowie den Rücktritt vom Kauf betreffen, bestanden für das alte Recht nur in sehr verschwindendem Maße. Israel war noch kein Handelsvolk.

Gewisse Förmlichkeiten waren schon frühe beim Kauf und Verkauf wichtiger Gegen-10 stände, namentlich von Grundbesitz üblich und erforderlich. Das einfachste und älteste war wohl, den Kauf vor Zeugen zu vollziehen (vgl. Gen 23, 7—20). Eidschwur und Geschenke mochten, wie jeden, so auch diesen Vertrag bekräftigen. Eine förmliche Kaufurkunde wird erst in der Zeit Jeremias erwähnt (Jer 32, 6 ff.) und zwar wurde sie (nach der einfachsten Deutung der Stelle) in einem doppelten Exemplar, einem versiegelten und einem 15 offenen, ausgefertigt und einem Dritten zur Aufbewahrung übergeben (anders Stade in ZatW 1885, 176). Zeugen und Siegel dürfen natürlich bei dieser Urkunde nicht fehlen. Daß beim Verkauf von Grundstücken die Ausstellung eines Kaufbriefes zur Zeit Jeremias das gewöhnliche war, zeigt Jer 32, 44.

Eine andere altertümliche Sitte begegnet uns im Buche Ruth (4, 7): der Verkäufer 20 gab seinen Schuh dem Käufer zum Zeichen des Verzichtes auf das Kaufobjekt. Damit ist zusammenzunehmen, daß Psalm 60, 10 (vgl. 108, 9) für die Besitzergreifung das Bild gebraucht, „den Schuh auf etwas werfen". Auch bei Ablehnung der Leviratsehe, wo es sich wesentlich um den Verzicht auf das Erbgut handelte, fand dieser symbolische Akt Anwendung (Dt 25, 9). Der ursprüngliche Sinn der Ceremonie ist nicht mehr klar; 25 ebensowenig wissen wir, ob und wie lange sie regelmäßig vollzogen wurde; der Verfasser des Buches Ruth kennt sie nur als eine Antiquität.

Für die freie Verfügung über das Eigentum lag eine Schranke in der Pietät, welche der Sohn seinen Vorfahren schuldete. Namentlich mit Grund und Boden fühlte der Israelite sich so innig verwachsen, wie nur je ein Bauer. Der väterliche Acker war heilig; 30 lag doch oftmals darin der Vater begraben, zu dem Sohn und Enkel sich beigesellen wollten (vgl. 1 Kg 21, 3). Hieraus erklären sich die Bestimmungen über das Recht der Auslösung, das dem freien Verkauf beschränkend entgegentrat. Schon die alte Sitte gab dem (erbberechtigten?) Verwandten ein Vorkaufs- und Wiedereinlösungsrecht (Jer 32, 8 ff.). Eine gesetzliche Bestimmung findet sich allerdings erst im Priestercodex (Le 25, 25 f.). Fraglich 35 ist, ob das hier dem Eigentümer selbst verliehene Rückkaufsrecht auf alter Rechtssitte beruht; die Anordnung hängt im Priestercodex auf das engste mit dem Halljahr zusammen. Das Einlösungsrecht ist bei Grundstücken und Häusern auf dem Lande unbeschränkt, bei Häusern in ummauerten Städten erlischt es nach Verlauf eines Jahres (Le 25, 29 ff.). Auch dies dürfte der alten Sitte entsprechen. Dagegen gehört der Theorie vom Priestercodex 40 an die Bestimmung, daß jeder verkaufte Grundbesitz mit Ausnahme der Häuser in der Stadt in dem alle 50 Jahre zu feiernden Halljahr (s. A. Sabbathjahr) wieder an den alten Eigentümer zurückfallen sollen und zwar ohne Entschädigung (Le 25, 13 ff.). Damit wird überhaupt jeder Kauf zu einem Mietvertrag auf höchstens 50 Jahre.

Schuldwesen. Auch auf dem Gebiet des Schuldwesens und Kreditwesens zeigen 45 die gesetzlichen Bestimmungen bis in die nachexilische Zeit hinein eine außerordentliche Einfachheit der Verhältnisse. Noch das Dt kann es sich nicht anders denken, als daß Schuldverhältnisse unter den Israeliten nur in der Armut einzelner ihren Grund haben. Von einem mit dem Handel notwendig zusammenhängenden Kreditsystem weiß es nichts. Dies muß man im Auge behalten, um die alten Gesetze zu verstehen, die sich auf die Kredit-50 verhältnisse des Handels gar nicht anwenden lassen, bei denen die Tendenz ganz deutlich die ist, den armen Schuldner vor Bedrückung durch den Schuldherrn zu schützen.

Das alte Gewohnheitsrecht ging dahin, daß der Gläubiger sich durch ein Pfand Sicherheit zu nehmen suchte. In diesem Falle sollte er nach alter Sitte das Obergewand des Armen nicht länger als bis Sonnenuntergang behalten, war doch der Mantel bei 55 Nacht dessen einzige Decke (Ex 22, 25). Außerdem verbot es die gute Sitte, vom Volksgenossen Wucherzinsen zu nehmen; leider wird nichts gesagt, von welcher Grenze an der Zins als wucherisch gelten sollte (Ex 22, 24; der Zusatz „ihr sollt keinen Zins ihm auferlegen" ist spätere Glosse im Sinn des Dt, vgl. Wellhausen, Kompos. des Hexat. 92). Der Schuldner, der nicht zahlen konnte, war nicht nur mit seiner ganzen Habe, sondern 60 auch mit seiner Person und seiner Familie haftbar; der Gläubiger konnte sie als Sklaven

verkaufen (2 Kg 4, 1; Neh 5, 5. 8; Jes 50, 1). Doch bestimmt schon das Bundesbuch, daß ein Schuldsklave mit den Seinen im 7. Jahr der Sklaverei freigelassen werden soll, was so viel als den Erlaß der Restschuld bedeutet (Ex 21, 2. 7).

Daß diese menschenfreundlichen Bestimmungen ihren Zweck nicht erreichten, zeigt die Klage der Propheten, die einstimmig die Reichen schelten wegen ihrer Härte gegen die armen Schuldner. Ganz in ihrem Geist verschärfte daher das Dt die Bestimmungen. Das Verbot der Pfändung des Mantels wird in sehr zweckmäßiger Weise auf alle zum Leben dringend notwendigen Dinge ausgedehnt (Dt 24, 6. 13. 17). Überhaupt soll der Gläubiger nicht selbst das Pfand im Haus des Schuldners wählen, sondern dasjenige Pfand annehmen, das ihm dieser geben will (6, 10 f.). Das Verbot des Wuchers wird ausgedehnt zum Verbot des Zinsnehmens überhaupt. Dem Volksgenossen gegenüber sind Wucher und Zins gleichbedeutend (Dt 23, 20 f.; cf. Ez 18, 15 ff.). Den Fremden gegenüber ist dagegen das Zinsnehmen erlaubt. Das Gesetz über Freilassung des Schuldsklaven wird erweitert zum Gebot des Erlasses jeden Darlehens im 7. Jahr (Dt 15, 1 ff., vgl. bes. V. 9, der es unmöglich macht, mit Dillmann das Gesetz nur von einer Verschiebung der Rückzahlung um ein Jahr zu deuten). Daß freilich dieses Gesetz recht unpraktisch war und streng durchgeführt jedem Borgen ein rasches Ende machen mußte, ahnt der Gesetzgeber selbst und appelliert daher eindringlich an die Mildthätigkeit seiner Landsleute: „hüte dich, daß nicht in deinem Herzen ein nichtswürdiger Gedanke aufsteige: das Jahr des Erlasses ist nahe, und du nicht einen mißgünstigen Blick auf deinen Bruder werfest und ihm deshalb nichts leihest!" (vgl. den schwachen Trost in V. 11). Zu diesen Forderungen des Dt vergleiche man Ez 18, 5 ff. Es ist kein Wunder, daß die teilweise ganz undurchführbaren Forderungen keinen großen Erfolg hatten (vgl. Jer 34, 8 ff.). Die späteren Juden haben es prächtig verstanden, diese Gebote zu umgehen: dem berühmten Hillel wird die Erfindung des Prosbuls zugeschrieben, d. h. ein in Gegenwart der Richter ausgestellter Vorbehalt, der es dem Gläubiger gestattete, ein Darlehen zu jeder Zeit ohne Rücksicht auf das Erlaßjahr einzufordern.

Die Bestimmungen des Priestergesetzes waren im großen und ganzen ebensowenig durchführbar. Das Verbot des Zinsnehmens wird aufrecht erhalten (Le 25, 35 ff.). Der Verkauf des Schuldners in die Sklaverei wird gestattet, aber durch die Vorschrift gemildert, daß sein Herr ihn als freien Lohnarbeiter behandeln soll. Die Freilassung wird nicht mehr auf das 7. Jahr der Sklaverei, sondern dem ganzen Schema des Priestercodex entsprechend auf das Halljahr, das alle 50 Jahre stattfinden soll, verlegt. In demselben Jahr fällt aller verkaufte Grundbesitz wieder an die Familie zurück, zu deren Erbgut er gehört. Das hilft einerseits dem Übelstande ab, daß der Freigelassene ganz mittellos dasteht; andererseits wird durch die Verschiebung auf das 50. Jahr für viele Schuldsklaven die ganze Bestimmung illusorisch. Auch dieses Gesetz ist auf die Dauer nicht zur Durchführung gelangt.

Bürgschaft kennt das Gesetz nicht, daß sie aber vorkam und daß man damit schon schlimme Erfahrungen gemacht hatte, zeigen die Proverbien, welche eindringlich davor warnen, Bürge zu werden (6, 1 ff.; 22, 26 f.).

Ersatzpflicht für Eigentumsbeschädigungen. Als oberster Grundsatz gilt für das Bundesbuch, daß nur der zum Ersatz verpflichtet ist, dessen Verschuldung (vorsätzlich oder unvorsätzlich) nachweisbar oder vorauszusetzen ist. Solche Verschuldung liegt zunächst am deutlichsten vor bei absichtlicher Schädigung, besonders beim Diebstahl. Wenn man die Begriffe Privatrecht und Strafrecht auf das hebräische Recht anwenden will, fällt der Diebstahl unter das erstere; das zeigt sich daran, daß er nur einen Ersatzanspruch begründet, aber keine kriminelle Bestrafung nach sich zieht. Höchstens insofern trug der Ersatz Strafcharakter, als schon das alte Gewohnheitsrecht dem Bestohlenen Ersatz im mehrfachen Wert des Entwendeten zusprach: bei Geld das Doppelte, bei Schafen das vierfache, bei Rindern das fünffache (s. Ex 21, 37—22, 3; 22, 6). Ist der Dieb nicht mit Sicherheit zu ermitteln, so soll bei einer zwischen zwei Israeliten schwebenden Klage der, den Gott durch das Los als den Schuldigen bezeichnet, dem anderen das Doppelte des Werts entrichten (Ex 22, 8). Nicht minder wird aber auch bei unvorsätzlicher Beschädigung eine Verschuldung angenommen, wo grobe Fahrlässigkeit nachzuweisen war. So z. B. wenn einer seine Cisterne offen stehen läßt und das Tier eines anderen fällt hinein (Ex 21, 33); oder wenn frei laufendes Vieh einen Acker verwüstet (Ex 22, 4); wenn ein stößiges Rind Schaden anrichtet (Ex 21, 32. 36); oder wenn dem unachtsamen Hirten Vieh gestohlen wird (Ex 22, 11, vgl. dagegen V. 13); andere Fälle s. noch Ex 22, 5 und 22, 13. Umgekehrt ist da, wo keine Verschuldung angenommen werden kann, keine Ersatzpflicht, so z. B. wenn einem Manne anvertrautes Geld gestohlen wird (Ex 22, 6 f.), wenn wilde Tiere dem

Hirten ein Stück Vieh zerrissen haben (22, 9 f., 12); vergleiche auch 22, 13 mit V. 14; 21, 35 mit V. 36.

Das Dt enthält keine näheren Gesetzesbestimmungen über den in Rede stehenden Gegenstand. Was im Priestergesetz gelegentlich darüber gesagt wird, stimmt mit dem alten Recht, das den Eindruck milder Billigkeit macht, überein. Wer irgend etwas Anvertrautes veruntreut oder Gestohlenes oder Gefundenes ableugnet, der kommt, wenn er freiwillig seine Schuld gesteht, sehr milde davon: er muß das Veruntreute wieder ersetzen und als Buße ein Fünftel des Wertes darauflegen (Le 24, 18. 21. 5, 20—24).

Das Erbrecht der Israeliten war durchaus ein solches der Agnaten; nur diese sind Verwandte im eigentlichen Sinn des Wortes; die Verwandten der Frau gehören ja einem anderen Geschlecht oder gar einem anderen Stamm an. Erbberechtigt sind auch nur die Söhne, nicht die Töchter und noch weniger die Frauen. Es sind Spuren vorhanden, daß auch diese in ältester Zeit als Eigentum des Mannes mit seinem anderen Besitz an den Erben fielen, eine Sitte, die sich bei den Arabern bis auf Muhammed erhalten hat (vgl. 2 Sa 16, 21 f.; 1 Kg 2, 13 ff.; 2 Sa 3, 7 f.; auch Gen 49, 3 f., vgl. 35, 22, und das ganze Institut der Leviratsehe dürfte sich daraus erklären), vgl. den A. Familie und Ehe Bd V S. 745, 6 ff.

Es ist dies, wie es scheint, allgemeines semitisches Erbrecht gewesen (vgl. R. Smith, Kinsh. 54. 264). Hierin liegt ein nicht unwichtiger Unterschied vom römischen Erbrecht, das sonst ebenfalls ein solches der Agnaten war: dort können wenigstens die Töchter, die noch im Hause sind, erben. Stade (Geschichte Israels I, 391) leitet diese Sitte aus dem in alter Zeit bei den Israeliten herrschenden Ahnenkult ab; erbberechtigt war nur derjenige, welcher den Kult des Beerbten fortzusetzen fähig war. Man wird aber besser mit R. Smith (a. a. O.) zur Erklärung auf den Zusammenhang zwischen Erbrecht und Pflicht der Blutrache zurückgreifen müssen. Zum Erben berechtigt waren ursprünglich auch bei anderen semitischen Völkern diejenigen, welche die Pflicht der Blutrache hatten. Auch im altgermanischen Recht z. B. war beides eng mit einander verknüpft.

Unter den Söhnen wurde nach alter Sitte das Erbe so verteilt, daß der Erstgeborne, d. h. der erste Sohn des Vaters, den doppelten Anteil erhielt (Dt 21, 17). Immerhin konnte es vorkommen, daß der Vater dem ältesten Sohn dieses Erstgeburtsrecht entzog und es einem jüngeren Sohne zuwandte (vgl. Gen 49, 3; 21, 1 ff.; 1 Kg 1, 11—13); namentlich scheint die Lieblingsfrau dies häufig für ihren ältesten Sohn durchgesetzt zu haben. Allein die Sitte billigte es nicht und das Dt verbot es geradezu im Einklang mit der alten Sitte (21, 15—17). Ob auch der Grundbesitz geteilt wurde, wissen wir nicht; mehr Wahrscheinlichkeit hat wohl das andere, daß er ungeteilt an den Erstgebornen fiel und die Brüder irgendwie von diesem abgefunden wurden. Als Gegenleistung dürfte dem Erstgebornen obgelegen haben, die noch unverheirateten weiblichen Glieder der Familie zu unterhalten, war er doch nach dem Tode des Vaters das Oberhaupt der Familie.

Die Söhne der Kebsweiber hatten ebenfalls ein Erbrecht (Gen 21, 11), ob aber das gleiche mit den vollbürtigen Söhnen, wissen wir nicht. Man erinnere sich daran, daß das hebräische Altertum den Unterschied zwischen legitimer und illegitimer Ehe im Sinne des griechisch-römischen Rechts nicht kannte (s. A. Familie Bd V S. 747, 41 ff.). Es scheint, daß dabei jedoch viel vom guten Willen des Vaters und der Brüder abhing und sich kein festes Gewohnheitsrecht ausbildete. Durch Adoption erhielten sie natürlich volles Erbrecht.

Wenn ein Mann ohne Söhne starb, erbte der nächste Agnate, hatte aber mit Übernahme des Erbes die Pflicht, die Witwe des Verstorbenen zu ehelichen (vgl. A. Familie Bd V S. 745, 36 ff.). Sonst kehrte die kinderlose Witwe wieder in das Haus ihres Vaters zurück, um von da eventuell wieder verheiratet zu werden (Gen 38, 11; Le 22, 13; Ruth 1, 8 f).

Nur in betreff des Erbrechts der Töchter weist das spätere Gesetz eine Änderung auf, indem es diesen für den Fall, daß keine Söhne vorhanden sind, ein Erbrecht giebt. Auch jetzt noch ist es eine ausnahmsweise Vergünstigung, wenn die Töchter mit den Söhnen erben (Hi 42, 15). Der ausdrückliche Zweck der Änderung ist der, zu verhindern, „daß der Name eines Mannes aus seinem Geschlecht verschwinde" (Nu 27, 4). Zugleich aber wird diesen Erbtöchtern auferlegt, daß sie nur einen Mann aus dem Stamme des Vaters heiraten sollen, damit nicht der Besitz durch ihre Heirat an eine stammesfremde Familie fällt (Nu 36, 1—12). Es ist nicht unwahrscheinlich, worauf Stade aufmerksam macht (Gesch. Israels I, 391), daß hierin ein Kompromiß mit der älteren Anschauung vorliegt, nach welcher eigentlich der nächste Agnate erben sollte mit der Pflicht der Leviratsehe (s. oben), ganz ähnlich wie im alten Athen, wo der erbende Agnate die Pflicht hatte, die

Tochter entweder selbst zu heiraten oder standesgemäß auszustatten. Für den Fall, daß auch keine erbfähigen Töchter vorhanden war, bestimmt sogar dieses späte Gesetz noch, daß nicht die Verwandten der Frau, sondern nur die des Mannes erben sollten (Nu 27, 5—11).

Die ganze rechtliche Auffassung der Ehe im alten Israel ergiebt sich aus dem in dem A. Familie und Ehe Gesagten leicht. Die wenigen diesen Gegenstand betreffenden gesetz- 5 lichen Bestimmungen beziehen sich auf die Ehehindernisse, den Spezialfall der Leviratsehe und die Ehescheidung. Sie sind in den betr. Abschnitten des A. Familie und Ehe bereits zusammengestellt worden (Bd V S. 742,9 ff.; 744,21 ff.; 745,35 ff.). **Benzinger.**

Gerichtsbarkeit, kirchliche. — Katholische Kirche: Friedberg, de finium int. eccl. et civitat. regundorum iudicio, diss. inaug. Lips. 1861 p. 87; Sohm, Geistl. Gerichtsbarkeit im fränk. 10 Reich in ZKR 9, 193; Nissl, Der Gerichtsstand d. Clerus i. fränk. Reich, Innsbruck 1886; derselbe, Mt d. Instituts f. österr Geschichtsforschung, 3. Ergänzungsband S. 365; Ott, Kirchliche Gerichtsbarkeit, Wien 1895; Bouix, Tractatus de judiciis ecclesiasticis, ed. 2, Paris 1866, 2 Bde; Molitor, Ueber kanon. Gerichtsverfahren gegen Kleriker, Mainz 1856; Hinschius, Kirchenrecht, Bd 4 S. 691, Bd 5, Bd 6, Abt. 1; Nik. München, D. kanon. Gerichtsverfahren 15 und Strafrecht, Köln und Neuß 1866, 2 Bde; Katz, Ein Grundriß d. kanon. Strafrechts, Berlin und Leipzig 1881; Droste, Kirchl. Disziplinar- und Kriminalverfahren gegen Geistliche, Paderborn 1881; Pacif. Pievantonelli, praxis fori ecclesiastici ad praesentem ecclesiae conditionem accommodata, Romae 1883; v. Schulte, Ueber Kirchenstrafen, Berlin 1872; Kober, Deposition und Degradation nach den Grundsätzen d. kirchl. Rechts, Tübingen 1867; derselbe, 20 Die Suspension der Kirchendiener, Tübingen 1862; derselbe, Die körperliche Züchtigung als kirchliches Strafmittel gegen Kleriker u. Mönche in ThQS Jahrg. 57, 3, 355; derselbe, Gefängnisstrafen gegen Kleriker und Mönche, a. a. O., Jahrg. 59, 3; derselbe, Geldstrafen im Kirchenrecht, a. a. O., Jahrg. 63, 3; Richter-Dove-Kahl, KR, 8. A., Leipzig 1886, §§ 206 bis 210, 212—226; Friedberg, KR, 4. A., Leipzig 1895, §§ 100, 101, 103—107. — Evan- 25 gelische Kirche: Chr. Meurer, Der Begriff des kirchlichen Strafvergehens nach d. Rechtsquellen d. Augsburgischen Bekenntnisses, Leipzig 1883; Göschen, Doctrina de disciplina eccles. ex ordinat. eccles. evang. saec. XVI. adumbrata, Halae 1859; Galli, Die Luther. und Calvin. Kirchenstrafen gegen Laien im Reformat.-Zeitalter, Breslau 1879; Mejer, Kirchenzucht und Konsistorial-Kompetenz nach mecklenb. Recht, Rostock 1851; Friedberg, Das geltende Ver- 30 fassungsrecht der evang Landeskirchen, Leipzig 1878, S. 173, 254; Frank, Die neueren Disziplinargesetze der deutsch-evang. Landeskirchen, Marburg 1890; Richter-Dove-Kahl a. a. O. §§ 211, 227—231; Friedberg, KR, §§ 102, 108, 109; Köhler, Lehrb. d. deutsch-evang. KR, Berlin 1895, S. 194, 258. — Vgl. auch die Litteratur-Angaben zu den AA. Audientia episcopalis, Bd II S. 217; Bann, Bd II S. 381 und Kirchenzucht. 35

I. Katholische Kirche. 1. Die Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit. A. In den ersten Jahrhunderten. Die apostolische Zeit weist eine rein auf die Einzelgemeinde beschränkte Ausübung der jeder Gemeinschaft naturgemäß zustehenden Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit über ihre Gemeindeglieder auf. Sie äußert sich bei schweren Verfehlungen in der Ausschließung der Schuldigen aus der ganzen Gemeinde. Allerdings 40 konnten diese, wenn sie durch aufrichtige Reue und Buße die Gewähr für ein künftiges christliches Leben gegeben hatten, wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden (1 Ko 5, 11 und 2 Ko 2, 5. 7. 8. 10). In der nachapostolischen Zeit wird die Ausschließung zu einer Ausschließung nicht bloß aus der Gemeinde, sondern aus der ganzen Kirche und der Bischof, welcher nunmehr mit dem Klerus und der Gemeinde die Strafgewalt 45 ausübt, erscheint dabei in der Stellung eines von Gott berufenen Organs, welches an Christi Statt handelt. Ferner macht sich seit dem zweiten Jahrhundert eine strengere Ansicht zum Teil dahin geltend, daß den zum zweiten Male wegen Rückfalls in eine schwere Sünde Ausgeschlossenen und ferner bei Ausschließung wegen Idololatrie, Unzucht und Mord die Wiederzulassung für immer zu versagen sei. Soweit die letztere statthaft war, 50 konnte sie nur durch Leistung der öffentlichen Kirchenbuße (s. auch Bd II S. 381,49 ff.) d. h. durch die öffentliche Anerkennung und Abbitte des begangenen Unrechts, sowie durch öffentliche Demütigungen und Kasteiungen, welche die Aufrichtigkeit der Reue und Besserung darthun, erlangt werden. Die öffentliche Buße bildete die freiwillig zu übernehmende Voraussetzung für die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft, hatte aber nicht den 55 Charakter eines Strafmittels. Gegen Geistliche kommen schon im 3. Jahrhundert, abgesehen von der Ausschließung, als Strafen auch die Absetzung und die Entziehung des monatlichen Anteils an den Kircheneinkünften vor.

B. Im römischen Reich. Infolge der Anerkennung der christlichen Kirche im römischen Reich und der nunmehr beginnenden reichen synodalen Thätigkeit tritt während 60 dieser Zeit eine nähere Ausbildung des kirchlichen Strafmittelsystems ein. Gegen Laien

werden angewendet, und zwar zunächst als Reste der früheren strengen Praxis noch die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft für immer oder bis zur Todesstunde, viel häufiger aber die dem nachmaligen großen Bann (s. Bd II S. 382) entsprechende Ausschließung ohne Beschränkung auf irgend welche Zeit, weiter die Suspension von den kirchlichen Mitgliedschaftsrechten (Betreten der Kirche, Teilnahme am Gottesdienst, am Abendmahl und Darbringung von Oblationen bei letzterem) und endlich auch die bloße Ausschließung vom Abendmahl; gegen Geistliche die Absetzung (depositio, degradatio), welche den Kleriker auch für die Zukunft vom Kirchendienst ausschließt, und ihn den Laien gleichstellt, die bloße Amtsentsetzung, welche dem Schuldigen seinen bisherigen Amtstitel und die klerikalen Ehrenrechte beläßt, die Zurückversetzung auf eine niedere Weihestufe, die Entziehung der Anciennität innerhalb des Ordo, definitive Entziehung einzelner Amtsrechte, die Unfähigkeit zur Erlangung einer höheren kirchlichen Stelle, die totale Suspension von der Ausübung der Amtsrechte und von jeder Amtsgemeinschaft mit den übrigen Klerikern auf Zeit, (später auch die partielle, z. B. vom Messelesen) und zwar die erstere zugleich in Verbindung mit der Suspension von den den Laien zustehenden kirchlichen Mitgliedschaftsrechten, vereinzelt die Entziehung des Amtseinkommens für bestimmte Zeit und seit dem 5. Jahrhundert die körperliche Züchtigung für jüngere Kleriker und Kleriker der niederen Weihen, endlich wie gegen Laien die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft, welche zugleich die Absetzung und die Entziehung des Klerikerstandes in sich begriff.

Was die Strafvergehen betrifft, so gab es zunächst selbstverständlich keine sogenannten Thatbestände für diejenigen Handlungen, gegen welche mit kirchlichen Strafen einzuschreiten war, vielmehr hatte dies zuerst die Gemeinde, dann der Bischof im einzelnen Falle zu bemessen. Aber mit der Verhängung von kirchlichen Strafen für die Verletzung der auf Gott zurückführenden religiös-sittlichen Gebote wurden diese nunmehr auch zugleich äußere, rechtliche Normen, welche das Leben der Gemeinden regelten. Daher unterscheiden schon die Kirchenväter die Sünde (peccatum) und das delictum oder crimen und es wird ausdrücklich anerkannt, daß die bloß in Gedanken begangene Sünde nicht den äußeren Strafen unterliegt, also rechtlich nicht strafbar ist. Seit dem 4. Jahrhundert normieren die Synoden auch die Thatbestände für die einzelnen kirchlichen Strafvergehen und stellen einerseits als solche vor allem bestimmte Erscheinungsformen der drei schweren Sünden des Abfalls vom Glauben, der Unzucht und der Tötung, andererseits aber auch einzelne als mit milderen Strafen bedrohte Vergehen, wie gewisse Berührungen mit dem Heidentum und Verletzungen kirchlicher Verpflichtungen (z. B. die Vernachlässigung des Kirchenbesuches) auf. Zugleich findet eine nähere Ausbildung des Disziplinarstrafrechtes für die Kleriker statt, indem bestimmte pflichtwidrige Handlungen, teils einzelne Arten von Verletzungen der die Amtsführung betreffenden Pflichten, teils der Pflichten des Gehorsams gegen die kirchlichen Oberen, teils der Pflicht zur Beobachtung eines dem Amte und dem Klerikerstande entsprechenden Verhaltens mit Strafen bedroht werden. Im Zusammenhang damit bildet sich endlich schon seit dem 4. Jahrhundert der Unterschied zwischen der Strafe, poena vindicativa, des Übels, welches dem Schuldigen bei dem Bruch der kirchlichen Rechtsordnung zugefügt wird, und der poena medicinalis oder censura, d. h. einer Strafe, welcher der Zweck der Besserung derart immanent ist, daß das als Strafe verhängte Übel bei Erreichung dieses Zweckes wieder aufgehoben werden muß, aus. Zwar sind alle Strafen, welche gegen die Laien verhängt werden, einschließlich der Ausschließung aus der Kirche, der späteren großen Exkommunikation, Vindikativstrafen, aber für die Kleriker, bei denen es vor allem darauf ankam, sie zur ordnungsmäßigen Verwaltung ihres Amtes und zur Beobachtung einer ihrem Stande entsprechenden Lebensführung anzuhalten, werden schon damals die Suspensionen bis zur Hebung des von ihnen gegebenen Anstoßes oder bis zum Eintritt der Besserung, d. h. als censurae in dem vorhin gedachten Sinne angedroht und ausgesprochen.

Ausgeübt wurde die Straf- und Disziplinarstrafgewalt über die Laien und die Kleriker bis zum Priester einschließlich durch den Bischof, welcher vor Abgabe seines Spruches die Priester und Diakonen als Beirat zuzog. Die zweite Instanz über dem Bischof war die Metropolitan- oder Provinzialsynode. Für die Bischöfe war nach den Kanonen diese letztere das zuständige Gericht erster Instanz. Da aber auch der römische Kaiser als oberster Wahrer der Rechtsordnung der Kirche in Anklagesachen der Bischöfe angegangen wurde und angegangen werden konnte, und dieser die Untersuchung und Entscheidung an die von ihm einberufenen Synoden überwies, so haben auch wiederholt allgemeine Konzilien oder wenigstens größere Synoden als die Provinzialkonzilien als Strafgerichte über Bischöfe fungiert.

Das Konzil von Sardika (343 c. 3—5, in c. 7 C. VI qu. 4 und c. 36 C. II qu. 6) hat bestimmt, daß wenn ein Bischof abgesetzt ist, seine Sache durch ihn selbst oder durch die Bischöfe, welche ihn verurteilt haben, an den römischen Bischof gebracht werden kann. Der letztere hat dann darüber zu befinden, ob eine nochmalige Untersuchung der Gerechtigkeit entspricht oder nicht. Bei Ablehnung einer solchen bleibt der frühere Spruch als unanfechtbar bestehen. Andererseits hat der römische Bischof eine neue Untersuchung durch von ihm zu berufende Bischöfe einer benachbarten Kirchenprovinz zu veranlassen, zu welcher er seinerseits auch einige Priester als Mit-Urteiler deputieren kann. Durch diese Synode, welche nicht einmal die Anerkennung eines allgemeinen Konzils erhalten hat, war dem Papste bloß das Recht beigelegt, unter gewissen Voraussetzungen die Revision in Strafprozessen gegen Bischöfe durch ein neu zu bildendes Synodalgericht zu veranlassen. Aber die römischen Bischöfe haben sehr bald auf Grund dieser Kanones, welche denen des Nicänums vielfach in den Handschriften angereiht wurden und daher als nicänische galten, ein oberstrichterliches Recht, also auch das Recht einer vollen und obersten Instanz und das Recht der ersten Instanz über die Metropoliten, Primaten und Patriarchen in Anspruch genommen, ja dieses Recht auch im größten Teile des Abendlandes unter Anerkennung der weltlichen Gewalt (const. Valentiniani v. 445, Tit. 16 Nov. ed. Haenel p. 42) zur praktischen Anwendung gebracht.

Ebenso wie die römische Kaisergesetzgebung die gedachte Stellung des Papstes gesetzlich festgestellt hat, so hat sie die Kompetenz der übrigen kirchlichen Organe in betreff der kirchlichen Straf- und Disziplinarstrafvergehen anerkannt, sowie einzelne kirchliche Strafvergehen, vor allem die Abweichung von der Glaubenslehre der katholischen Kirche, durch Androhung schwerer weltlicher Strafen zugleich zu staatlichen Verbrechen gemacht und selbst auf Disziplinarvergehen der Kleriker (Würfelspielen, widerrechtliche Eheschließung, eigenmächtige Aufgabe des geistlichen Standes) weltliche Strafen gesetzt.

Dagegen sind im römischen Reich die Geistlichen hinsichtlich der staatlichen Kriminalvergehen nicht von den weltlichen Gerichten eximiert gewesen, nur hatten diese, falls sie zuerst angegangen waren, nach Erhebung des Beweises die Sache behufs disziplinarischer Aburteilung an den Bischof abzugeben und erst dann ihrerseits zur Auferlegung der staatlichen, der Kriminalstrafe zu schreiten. Allein gegen die Bischöfe sollten die Anklagen wegen solcher Vergehen bei den Synoden angebracht werden, aber auch diese hatten nach der Auferlegung der kirchlichen Strafe die weitere Untersuchung und die Verhängung der weltlichen Kriminalstrafe, den staatlichen Gerichten zu überlassen, bis Justinian allen weltlichen Obrigkeiten die Vorladung der Bischöfe in Strafsachen ohne kaiserliche Genehmigung verbot, also die Entscheidung über die Zulassung einer Anklage gegen sie dem Kaiser vorbehielt (c. 12 v. 355 C. Th. XVI, 2; C. 2 v. 369 C. Inst. I, 4; Nov. 83 v. 539 praef. § 2 und Nov. 123 v. 546 c. 21 § 1 und c. 8).

C. Die merovingische Zeit. In der merovingischen Zeit erleidet innerhalb des bisher gegen die Laien ausgebildeten Strafensystems der Charakter der Exkommunikation mit Rücksicht auf die jetzt durchgedrungene Anschauung, daß die Taufe dem Getauften einen unauslöschlichen Charakter aufprägt, also eine völlige Losscheidung von der Kirche nicht mehr denkbar ist, andererseits auch der Abfall vom kirchlichen Glauben unstatthaft und strafbar erscheint, mithin für den Ausgeschiedenen kein Raum mehr im Staate bleibt, die freilich damals noch nicht zum Bewußtsein gekommene Umbildung, daß sie sich jetzt als eine Entziehung aller aktiven kirchlichen Mitgliedschaftsrechte darstellt, welche den Gebannten nicht vollkommen aus der Kirche losscheidet, sondern ihm alle Pflichten gegen die letztere beläßt. Als weitere Strafen treten zu den früheren namentlich die Prügelstrafe für Sklaven und Personen geringeren Standes, im Westgotenreich auch für Freie, sowie die Verweisung in ein Kloster, ferner im Westgotenreich die Verbannung, die Dekalvation (Ausreißen des Haares mit der Kopfhaut), die Vermögenskonfiskation, Geldbußen, der Verlust der weltlichen Ämter und die Verknechtung hinzu. Was die Strafen gegen Geistliche betrifft, so kommt die Prügelstrafe in dieser Periode mitunter auch gegen Geistliche der höheren Weihen vor, ferner die Verweisung in ein Kloster, im Westgotenreich auch die Infamie, Vermögenskonfiskation und Verbannung. Endlich wird jetzt auch die Buße, d. h. Verrichtung von Bußwerken, wie sie bei der öffentlichen Buße freiwillig übernommen wurden, als Zwangsbuße neben anderen Strafen gegen Laien, vor allem aber gegen Geistliche, mitunter aber auch allein und zwar auf Lebenszeit oder auf bestimmte Zeit oder bis zur Besserung oder bis zur Aufhebung durch den kirchlichen Oberen verhängt.

Die Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit über Laien und Geistliche übt noch wie früher der Bischof in erster und die Provinzialsynode, an deren Stelle allerdings auch die

Reichs- oder Nationalsynode, aus, über die Bischöfe dagegen die Provinzial- oder Reichssynode, während gegenüber der Geschlossenheit der fränkischen und westgotischen Kirche für die Bethätigung der oberstrichterlichen Gewalt des Papstes so gut wie kein Raum übrig bleibt.

5 Was dagegen die Gerichtsbarkeit in Strafsachen der Geistlichen betraf, so wurde im Frankenreich bei Strafthaten, welche mit öffentlicher Strafe d. h. mit Todesstrafe oder mit Exil, als Ersatzstrafe für die letztere, bedroht waren (Hochverrat, Tötung, Raub), der beschuldigte Bischof vom König, sei es nach Anstellung einer Voruntersuchung oder auch ohne diese einer von ihm einberufenen Provinzial- oder Reichssynode zur disziplinarischen 10 Bestrafung überwiesen und erst dann, wenn diese auf Absetzung erkannt hatte, konnte nunmehr vom König unter Beirat der Reichsgroßen oder des Reichstages wegen des weltlichen Verbrechens auf Todesstrafe oder Exil und auf Vermögenskonfiskation erkannt werden. Hinsichtlich der übrigen Kleriker beanspruchte die Kirche schon im 6. Jahrhundert eine Abänderung des auch im Frankenreich geltenden römischen Rechts dahin, daß das weltliche 15 Gericht sich zunächst jeder Thätigkeit enthalten sollte, bis der Bischof Kenntnis von der Anklage erlangt hätte, und ihm die Möglichkeit gegeben war, seinerseits zuerst im Wege der kirchlichen Disziplinaruntersuchung gegen den Beschuldigten vorzugehen. Das Edikt Chlotars II. von 614 (MG, cap. ed. Boret. 1, 21) hat in betreff der niederen Kleriker nichts geändert, dagegen in betreff der Priester und Diakonen der Kirche das Zugeständnis 20 gemacht, daß wenn diese wegen eines der gedachten Verbrechen im weltlichen Strafverfahren überführt worden sind, zunächst das Disziplinarverfahren vor dem Bischof (oder auch einer gelegentlich versammelten Synode) stattfinden und erst dann die Verurteilung vor dem weltlichen Gericht erfolgen soll, und damit der Kirche den Vorteil gewährt, daß die Vollstreckung der Todesstrafe an verbrecherischen Priestern und Diakonen, ehe sie durch 25 die Deposition seitens des kirchlichen Gerichts in den Stand der Laien versetzt waren, ausgeschlossen blieb.

D. Von der karolingischen Zeit bis zur Jetztzeit. Vom 9. bis zum 16. Jahrh. erhält das kirchliche Strafensystem seine weitere Aus- und Durchbildung und bleibt seitdem im wesentlichen stationär. Zunächst wird dasselbe zum Teil schon durch die karo- 30 lingischen Kapitularien, später aber namentlich durch die päpstliche Gesetzgebung mit einer ganzen Zahl weltlicher, früher nur vereinzelt vorkommenden Strafen (s. ob. S. 587, 47) bereichert. Als solche erscheinen nunmehr und zwar sowohl für Laien, wie auch für Geistliche, Prügelstrafe (im 16. Jahrhundert auch in der Gestalt der Auspeitschung), Geldbuße, Vermögenskonfiskation, Konfiskation einzelner Sachen, Exil, Ausweisung, Gefängnis (nach 35 den päpstlichen Konstitutionen auch Galeerenstrafe), Infamie, Verlust weltlicher Ämter, Würden und Berechtigungen, Absetzung von Königen und Fürsten (seit Gregor VII.), Entbindung der Unterthanen von der Treupflicht (auch ohne eine Absetzung), Unfähigkeit zur Erlangung weltlicher Ämter, Acht oder weltlicher Bann (diffidatio), Verknechtung, vereinzelt auch (durch die Päpste im 16. Jahrhundert angedroht) die Strafe des Durch- 40 stechens der Zunge (für Blasphemie) und die Todesstrafe (Sodomie, Unfruchtbarmachung), endlich Entziehung des geschäftlichen und sonstigen Verkehrs mit Christen (gegen Juden). Den mittelalterlichen Standpunkt, daß sie auch berechtigt sei, Strafen rein weltlichen Charakters zu verhängen, hat zwar die katholische Kirche selbst heute noch nicht aufgegeben (s. Syllabus von 1864 Nr. 24, Arch. f. kath. KR. 13, 315), indessen sind infolge des ver- 45 änderten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche die erwähnten Strafen gegen Laien mit dem 17. und 18. Jahrhundert bis auf die Infamie, soweit sich diese lediglich in der kirchlichen Sphäre als Irregularitätsgrund bethätigt, außer Gebrauch gekommen, und gegen die Geistlichen ist sie bei den heute in betreff der kirchlichen Disziplinargewalt geltenden staatlichen Gesetzen nur in der Lage, von der Geldstrafe und von der Freiheitsentziehung in 50 der Gestalt der Verweisung in eine Korrektions- oder Demeritenanstalt (s. d. A. Demeritenhäuser Bd IV S. 570) Gebrauch zu machen.

Was die kirchlichen Strafen betrifft, so tritt zu den früheren das Lokal-Interdikt (s. den A. Interdikt), die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses als selbstständige Strafe, die Unfähigkeit zum Erwerb kirchlicher Ämter, die Suspension von einzelnen kirchlichen 55 Rechten und der Verlust solcher Rechte, und die indignatio oder die Entziehung der Gnade des Papstes (Abbrechen jeder Gemeinschaft seitens des Papstes und Verweigerung der Ausübung der päpstlichen Rechte zu Gunsten des Schuldigen, teilweise verbunden mit einer anderen Strafe, z. B. der Exkommunikation). Abgesehen von der Ausgestaltung und Einschränkung des Verkehrsverbotes bei der großen Exkommunikation (s. d. A. Bann Bd II 60 S. 382) sondert sich im 18. Jahrhundert aus der Suspension von den kirchlichen Mit-

gliedschaftsrechten, für welche in dieser Zeit die Bezeichnung **interdictum personale, interdictio ingressus ecclesiae** aufkommt, die **excommunicatio minor** als eine ihrem Umfange nach festbestimmte Art der partiellen Suspension, nämlich als Ausschließung von den Sakramenten und als Unfähigkeit zur Erlangung kirchlicher Ämter aus, wenngleich diese Strafe niemals ein erhebliches Anwendungsgebiet gefunden hat. Praktisch sind alle 5 diese Strafen noch heute außer dem generellen Lokal-Interdikt und der **indignatio** des Papstes, wenngleich diese letztere freilich jetzt noch in bloß formelhafter Weise in den Schlußklauseln der päpstlichen Bullen angedroht wird.

Hinsichtlich der kirchlichen Disziplinarstrafen ist mit dem Ende des 12. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Lehre von dem durch die Ordination dem Geweihten aufge- 10 prägten **character indelebilis** und mit dem Kampfe der Kirche für das **privilegium fori** der Geistlichen in allen Strafsachen die frühere Deposition in zwei verschiedene Strafen geschieden worden, nämlich in die nunmehrige **depositio**, d. h. Entfernung des Geistlichen aus seinem Amt und Benefizium verbunden mit Entziehung des Rechts, die Weihen auszuüben, und mit der Unfähigkeit, jemals im Kirchendienst wieder verwendet zu werden, 15 und die **degradatio**, welche nicht nur die oben gedachten Wirkungen hat, sondern dem Schuldigen auch die geistlichen Standesrechte entzieht. Die zuerst gedachten Wirkungen treten mit der sog. **degradatio verbalis**, d. h. der durch das Urteil ausgesprochenen Degradation ein, welche der Bischof bei den Klerikern der niederen Weihen mit Zuziehung des Kapitels, bei Diakonen aber mit Zuziehung von drei, bei Priestern mit Zuziehung 20 von 6 Bischöfen oder infulierten Äbten oder Geistlichen in einer kirchlichen Dignität verhängen kann. Die **degradatio actualis** ist dagegen die Vollstreckung des Urteils. Sie erfolgt in bestimmten feierlichen Formen, welche das Widerspiel der bei der Ordination gebrauchten Solennitäten bilden, und kann nur von einem katholischen Bischof vorgenommen werden. Zugleich war der Degradationsritus darauf berechnet, daß der weltliche Richter, 25 dessen Zuständigkeit der Degradierte anheimfiel, bei dem Akte gegenwärtig war, um denselben zur weltlichen Bestrafung in Empfang zu nehmen (S. Innocenz **III.** in **c. 27 de V. S. V. 40**: Bonifaz **VIII.** in **c. 2 in VI de poen. V. 9**; **Trid. Sess. XIII c. 4 de ref.**). Zulässig ist die Degradation allein bei bestimmten schwereren Verbrechen namentlich der Ketzerei. Die Teilnahme des weltlichen Richters ist schon seit dem 15. Jahrhundert, 30 seitdem staatlicherseits das kirchliche Forum für Kriminalvergehen der Geistlichen nicht mehr anerkannt wurde, fortgefallen.

Die früher selten vorkommende Strafe der **privatio beneficii**, welche den Betroffenen nicht zur Erlangung anderer Kirchenämter unfähig macht, hat seit dem 12. Jahrhundert bis heute für schwerere Disziplinarvergehen häufig Anwendung gefunden und ist in der 35 neueren Praxis fast ganz an die Stelle der Deposition getreten. Eine besondere Abart derselben, welche dem mittelalterlichen Recht noch fremd ist, bildet die erst später aufgekommene Strafversetzung, weil hier der seines Amtes verlustig Gegangene gleichzeitig ein anderes, wenn auch geringeres Amt erhält.

Ferner erhält auch die Suspension von den Amtsrechten ihre weitere und nähere 40 Durchbildung. Sie scheidet sich in die **s. ab officio**, welche dem Betroffenen die aus dem Amte und dem Ordo herfließenden Rechte, die **s. ab ordine** (auch **s. a divinis**), welche die letzteren und die **s. a beneficio**, welche das Recht auf die Einkünfte und auf Verwaltung des Benefizium entzieht. Sie kann auch als **totalis** mit allen drei Wirkungen angedroht und verhängt werden, nur bedeutet die Strafe der **suspensio** schlechthin die 45 **s. ab officio** und **ab ordine**. Daneben kommen ferner auch partielle Suspensionen von einzelnen zu den erwähnten drei Hauptgruppen gehörigen Rechten (z. B. vom Besetzungsrecht, von der Ausübung der Pontifikalien, von dem Recht der Verwaltung des Benefizium) vor. Endlich hat das Tridentinum (**Sess. XIV c. 1 de ref.**) dem Bischof das Recht gegeben, gegen einen Geistlichen wegen eines geheim gebliebenen schweren Vergehens 50 ohne vorgängiges Gehör die **s. ab officio** oder **s. ab ordine** zu verfügen (sog. **s. ex informata conscientia**), gegen welche dem Betroffenen bloß der Rekurs an den päpstlichen Stuhl offen steht.

Ein Teil der erwähnten Strafen wurde sowohl gegen Laien, wie auch gegen Geistliche im Laufe der Zeit, namentlich seit dem Mittelalter, bis zur Besserung oder bis nach 55 gehöriger Buße angedroht und verhängt. So tritt der Unterschied zwischen der **censura** und der **poena vindicativa** immer stärker hervor, wenngleich wohl die Doktrin seit dem 15. Jahrhundert sich bemüht hat, die kirchlichen Strafen nach diesen Kategorien zu sondern und im 16. Jahrhundert dem lediglich eine Interpretationsregel enthaltenden **c. 20** (Innocenz **III.**) **X de V. S. V. 20** eine maßgebende Bedeutung beigelegt hat. Infolgedessen 60

gelten seitdem bis heute als Zensuren die große und kleine Exkommunikation, das Personal- und Lokalinterdikt und die verschiedenen Arten der Suspensionen, diese jedoch nur sofern sie nicht auf eine bestimmte Zeit, sondern bis zur Besserung angedroht oder verhängt werden.

Zuerst Ende des 6. Jahrhunderts kommt im Westgotenreich eine Anordnung von 5 kirchlichen Strafen in der Art vor, daß diese ohne weiteres mit der Begehung der bedrohten That eintreten und sofort, falls die letztere zweifellos ist, vollstreckt werden können. Im Gegensatz zu denjenigen Strafen und Zensuren, welche der kirchliche Richter erst verhängen mußte, den sog. poenae ferendae sententiae werden die ersteren als poenae latae sententiae bezeichnet. Dieser Charakter der Strafe bildet eine Verschärfung derselben vor 10 allem bei den Zensuren. Dies tritt namentlich insofern hervor, als der Verhängung der Exkommunikation und der Suspension, sofern diese nicht latae sententiae sind, eine dreimalige oder eine einmalige peremtorische monitio an den Schuldigen vorhergehen muß, (c. 26, X de appell. II, 28; c. 28, X de sent. excomm. V, 39), und damit demselben Gelegenheit gegeben wird, durch Übernahme der entsprechenden Buße die Aus- 15 sprechung der Zensur oder Strafe abzuwenden, während ihm diese Möglichkeit bei den Strafen und Zensuren latae sententiae verschlossen ist. Seit dem 12. Jahrhundert haben die Päpste, die allgemeinen Konzilien und die Partikularsynoden einen umfassenden Gebrauch von den Strafen und Zensuren latae sententiae gemacht, und später sind sie namentlich von den Päpsten bis in die neuere Zeit hinein in einem jedes vernünftige Maß 20 übersteigenden Umfange verwendet werden. Die fast unübersehbare Fülle dieser Strafen hat Pius IX. zum Erlaß der const. Apostolicae sedis vom 12. Oktober 1869 (s. Friedberg, Sammlung der Aktenstücke z. vatikan. Konzil S. 403) veranlaßt. Diese hat alle Exkommunikationen, Suspensionen und Interdikte, welche auf dem gemeinen Recht, also dem corpus iuris, den späteren allgemeinen Konzilien und den päpstlichen Konstitutionen be- 25 ruhen, mit Ausnahme der im Tridentinum festgesetzten und der die Wahl des Papstes und die innere Leitung der Orden, Kongregationen, kirchlichen Kollegien und kirchlichen frommen Stiftungen betreffenden, sowie endlich der ausdrücklich in der Konstitution aufgeführten Fälle beseitigt, indessen trotzdem keinen einfachen und übersichtlichen Rechtszustand geschaffen, weil sie alle anderen Strafen latae sententiae außer den vorher genannten und 30 ferner auch die durch die Partikularkonzilien eingeführten Fälle in Geltung belassen hat.

Eine andere Verschärfung der Strafen bildete die seit dem 11. Jahrhundert aufgekommene Sitte, daß die Päpste sich die Absolution von den für gewisse Vergehen angedrohten Zensuren und die Begnadigung von angedrohten Strafen vorzubehalten (sog. casus reservati, s. diesen A. Bd III S. 752) pflegten. Auch diese Fälle sind in Ver- 35 bindung mit den Strafen latae sententiae durch die päpstlichen Konstitutionen vom 14. bis 18. Jahrhundert auf mehrere Hundert vermehrt worden und haben erst indirekt durch die erwähnte Konstitution Pius' IX. von 1869 infolge der Aufhebung der erwähnten Strafen latae sententiae eine gewisse Herabsetzung erfahren.

Was die weitere Ausbildung des materiellen Strafrechts betrifft, so werden in 40 der karolingischen Periode noch Verbrechen, welche sich zugleich als schwere sittliche Verfehlungen darstellen, wie Ehebruch, Fornikation, Stuprum, Notzucht, Kuppelei, widernatürliche Unzucht, Meineid, Diebstahl von der kirchlichen Strafgesetzgebung mehr oder minder eingehend berücksichtigt. Später, seit dem 11. Jahrhundert, wird die kirchliche Strafgesetzgebung der Päpste hauptsächlich durch das hierarchische Interesse der Kirche bestimmt, d. h. 45 es werden vorwiegend solche Handlungen, welche die vitalen Interessen der Kirche, ihre Machtstellung und ihre Ansprüche auf Herrschaft über die weltlichen Gewalt verletzen, zu kirchlichen Vergehen gestempelt und diese nicht nur eingehend behandelt, sondern auch mit schweren und harten Strafen bedroht, so die Ketzerei, die perversio clericorum, die Errichtung von Statuten gegen die sog. kirchlichen Freiheiten, die Unterwerfung der Geistlichen unter die weltlichen 50 Gerichte, die Verfügung der Laien über kirchliche Güter, die Belastung der Geistlichen mit Abgaben, die Laieninvestitur, Nichtdurchführung der kirchlichen Ketzergesetze durch die Fürsten und die Verletzung des Cölibats durch die Geistlichen der höheren Weihen. Dasselbe gilt von der Simonie und dem Wucher, weil bei der ersteren nicht nur der Gesichtspunkt, die Autorität und Würde der Geistlichen zu wahren, sondern auch der, den Ein- 55 fluß der Laien auf die Vergebung der kirchlichen Ämter auszuschließen, in Betracht kam, und bei den Wucherverboten neben dem Schutz der wirtschaftlich Schwachen auch die Tendenz, den Güterverkehr und das wirtschaftliche Leben der mittelalterlichen Welt zu beherrschen, obwaltete. Andererseits hat die kirchliche Gesetzgebung freilich auch gelegentlich Strafbestimmungen gegen die Verletzung der kirchlichen Pflichten der Gläubigen (der 60 Sonntags- und Feiertagsheiligung, der österlichen Pflicht, der Haltung der Fastengebote,

die Dingung von Assassinen, die Tötung der Kinder durch ihre Eltern, den Kampf im Turnier, die Verübung von Räubereien, die Ausübung des Standrechtes, den Menschenraub, die Kinderaussetzung, die Kinderunterschiebung, die Münzfälschung, die wissentlich falsche Denunziation und die wissentlich falsche Anzeige von Ehehindernissen erlassen und damit auch Handlungen, welche sich zugleich als schweres, ethisches und religiöses Unrecht darstellen, unter Strafe gestellt, weiter waren andere gemeine Verbrechen, wie die oben genannten, schon durch die ältere kirchliche Gesetzgebung, welche größtenteils Aufnahme in die kirchlichen Rechtssammlungen, vor allem in das Dekretum Gratians gefunden hatte, mit Strafe bedroht, endlich hat sie auch durch die Erhebung des Gottesfriedens zu einer allgemeinen kirchlichen Einrichtung (s. d. A. Gottesfrieden) eine Reihe verschiedener Gewaltthätigkeits- und Eigentumsverbrechen als strafbare Friedensbrüche der kirchlichen Bestrafung unterworfen. Kann es daher nicht geleugnet werden, daß der Kirche ein wesentliches Verdienst daran zukommt, gegenüber den germanischen Rechtsanschauungen den öffentlich rechtlichen Charakter des Vergehens und der Strafe zur Geltung gebracht zu haben, der Uebung schwerer Gewaltthaten und der Rohheit der Sitten entgegengetreten zu sein, so läßt sich doch ein zielbewußtes Vorgehen der Päpste auf dem Gebiete der Strafgesetzgebung nur insoweit, als es sich um hierarchische, die kirchliche Machtstellung betreffende Interessen handelt, erkennen, ja es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß die kirchlichen Strafbestimmungen gegen Räubereien und Brandstiftung, sowie die Errichtung des Gottesfriedens in erster Linie dem Schutz der Personen der Geistlichen und des Vermögens derselben und der Kirche gedient haben.

Weiter charakterisiert sich die kirchliche Strafgesetzgebung als eine reine Gelegenheitsgesetzgebung, welche nur aus gegebenen Anlässen einschreitet, keineswegs aber systematisch und umfassend vorgeht. Daraus erklärt es sich auch, daß von den Sammlungen des Corpus iuris canonici das Dekretum Gratians keinen besonderen strafrechtlichen Teil aufweist, und daß in den offiziellen Dekretalensammlungen, der Sammlung Gregors IX., dem liber Sextus und den Clementinen, welche einen besonderen dem Strafrecht gewidmeten Teil in ihrem fünften Buch aufweisen, ebenfalls kein vollständiges System des Strafrechts enthalten ist.

Auch die spätere kirchliche Strafgesetzgebung, welche wesentlich auf den päpstlichen Konstitutionen vom 15.—18. Jahrhundert beruht — von den allgemeinen Konzilien dieser Zeit kommt nur das Tridentinum in Betracht — trägt denselben Gelegenheitscharakter, wie die früheren. Ferner überwiegen, wenngleich von dem Tridentinum gemeine Verbrechen, wie das Duell, der Konkubinat (einschließlich des ehebrecherischen), die Entführung und der Zwang zur Eheschließung und zum Eintritt in ein Kloster, von den päpstlichen Konstitutionen die procuratio abortus und sterilitatis, das Duell, die widerrechtliche Freiheitsberaubung an Christen, der Negerhandel, die bigamische Eheschließung unter fremdem Namen, die Sodomie, der Seeraub, die Ausübung des Strandrechts gegen Schiffbrüchige und die falsche Anschuldigung zum Gegenstand der strafrechtlichen Regelung gemacht worden sind, doch bei weitem die Strafandrohungen gegen solche Handlungen, welche eine Verletzung der hierarchischen Interessen enthalten, oder gegen Verbrechen, welche mit solchen in Verbindung stehen und wie die umfassendste päpstliche Konstitution strafrechtlichen Charakters, die Bulle (in) Coena, in ihren verschiedenen Fassungen bis zu der endgiltigen von Urban VIII. 1627 (s. den betr. A. Bd III S. 535) überwiegend derartige hierarchische Verbrechen bedrohte, so hat auch die neueste hierher gehörige Konstitution Pius IX. Apostolicae von 1869 (s. o. S. 590, 21) gerade für solche die Strafen latae sententiae aufrechterhalten, während sie dies, was die gemeinen Verbrechen betrifft, bloß für das Duell und die erfolgreiche procuratio abortus thut.

Die Organe für die Ausübung der kirchlichen Straf- und Disziplinarstrafgewalt sind zunächst der Papst. Dieser hat schon seit dem 12. Jahrhundert als sog. iudex ordinarius singulorum eine mit allen anderen kirchlichen Organen konkurrierende, also auch erstinstanzliche, nicht blos oberste Jurisdiktion erlangt. Doch hat das Konzil von Trient nach dem Vorgange der Konstanzer Konkordate und des Baseler Konzils bestimmt, daß alle Streitsachen erster Instanz für die Regel vor den Ordinarien, also namentlich vor den Bischöfen verhandelt werden sollen (Trid. Sess. XXIV c. 20 de ref.). Ihre praktische Bedeutung hat die erstinstanzliche Jurisdiktion des Papstes in betreff derjenigen kirchlichen Würdenträger, deren unmittelbarer Vorgesetzter der letztere ist, also in betreff der Kardinäle und Erzbischöfe; außerdem aber in betreff der Bischöfe. Diese unterstehen ihm nach dem Tridentinum (Sess. XXIV c. 5 de ref.), welches lediglich das mit dem Ende des 11. Jahrhunderts festgestellte mittelalterliche Recht bestätigt hat, in allen schweren Straf- und

Disziplinarvergehen, d. h. solchen, für welche bloß die Degradation, die Deposition oder die privatio beneficii als Strafen in Betracht kommen können, der ausschließlichen Kompetenz des Papstes, während für leichtere Vergehen die Provinzialsynode zuständig ist, wo aber das Institut, wie in Deutschland, nicht in praktischer Übung steht, der Papst auch in solchen Fällen als Richter eintritt. Die regierenden Fürsten, selbst Kaiser und Könige, sind niemals kirchengesetzlich dem Papst ausschließlich unterstellt worden, jedoch sollen die Bischöfe nach der herrschenden Disziplin der Kirche von ihrer Strafgewalt gegen sie nicht ohne vorherige Verständigung mit dem Papst Gebrauch machen.

Was die Bethätigung der dem Papst ferner zustehenden Jurisdiktion als Richter höchster und letzter Instanz betrifft, so hat das Tridentinum (Sess. XXV c. 10 de ref.) ebenfalls nach dem Vorbilde der schon erwähnten beiden Reformkonzilien, um die letztinstanzliche Verhandlung in Rom möglichst auszuschließen, bestimmt, daß von den Provinzial- oder Diöcesansynoden mindestens vier Geistliche, Inhaber von Dignitäten oder Personalen oder Kathedralkanoniker zu sog. iudices in partibus oder synodales bestellt und ihre Namen in Rom angezeigt werden sollen, damit ihnen der Papst vorkommenden Falls die an ihn gediehenen Sachen zur Verhandlung und Aburteilung delegieren kann. Von erheblicher praktischer Bedeutung ist das Institut nicht geworden, vielmehr sind von den Päpsten teils die Nuntien in einzelnen Ländern oder Erzbischöfe und Bischöfe (letzteres in Oesterreich und in Deutschland) als dritte Instanz bestellt oder es ist auch einzelnen Nuntien die Befugnis erteilt worden, die Richter letzter Instanz zu ernennen (so dem Wiener Nuntius für das Bistum Breslau). Endlich fungieren auch heute vielfach die Kurialbehörden (namentlich die Congregatio concilii und die Congregatio episcoporum et regularium, s. den A. Kurie) als letztinstanzliche Gerichte. Übrigens können mit Rücksicht auf die Stellung des Papstes als obersten Richters in der ganzen Kirche auch viele Sachen erster Instanz unter Uebergehung der zweiten an ihn gebracht werden.

Die Appellationsinstanz in Straf- und Disziplinarsachen über den erstinstanzlichen, insbesondere den bischöflichen Gerichten bildeten die Erzbischöfe, welchen weder eine erstinstanzliche Gerichtsbarkeit in den Bistümern ihrer Suffraganbischöfe und über deren Untergebene, noch auch über die ersteren selbst zukommt. Für die Erzdiöcesen sind bei ihren Kurien entweder besondere zweitinstanzliche Abteilungen gebildet (so in Köln) oder päpstlicherseits werden Erzbischöfe oder Bischöfe zu Appellationsrichtern für die Sachen aus der Erzdiöcese bestellt (so — Aemter und Personen gegenseitig — Augsburg für München, Würzburg für Bamberg). Für die exemten Bistümer, für welche der Papst als zweite und letzte Instanz eintritt, besteht mitunter die Einrichtung, daß im Interesse der Beschaffung einer mittleren Instanz der Papst selbst oder ein dazu ermächtigter Nuntius (so für Breslau) die Richter zweiter Instanz delegiert.

Die erste und unterste Instanz für die Straf- und Disziplinarstrafsachen der Geistlichen und Laien (wegen der für die letzteren zuständigen mittelalterlichen Sendgerichte s. d. A.) ist nach heutigem Recht der Bischof (für seine Erzdiöcese der Erzbischof). Des Näheren finden sich die Verschiedenheiten, daß der Bischof oder der von ihm bestellte Vertreter (Generalvikar, s. d. A. o. S. 509, Offizial) allein die Entscheidung fällt, und die übrigen Mitglieder der Gerichtsbehörde nur beratende Stimme haben (Rottenburg, Paderborn) oder daß er aus den Mitgliedern derselben eine kollegialisch entscheidende Behörde bildet (römische Bistümer). Weiter besteht eine vom Bischof eingesetzte Behörde (so das aus dem Offizial und zwei Räten bestehende Offizialat in Breslau), welche selbstständig entscheidet, endlich verhandelt und entscheidet die Behörde zwar selbstständig, aber die Urteile erlangen erst durch die Bestätigung des Bischofs ihre Kraft (Prag). Laien können bei diesen Gerichtsbehörden als beratende Beisitzer, nicht aber als Spruchrichter fungieren.

Was die Zuständigkeit der kirchlichen Straf- und Disziplinarstrafgerichtsbarkeit betrifft, so hat die Kirche von Anfang an bis heute beansprucht, jede Verletzung ihrer Ordnungen, also alle kirchlichen Verbrechen oder Disziplinarvergehen der Laien und Geistlichen, unabhängig davon, ob die kirchliche Strafthat auch den Charakter eines weltlichen Vergehens trägt, zu ihrer Bestrafung zu ziehen. So lange die Kirche bloß kirchliche Strafmittel, d. h. solche, welche allein die kirchliche Rechtsstellung und die kirchlichen Mitgliedschaftsrechte berührten, anwandte, konnte von einer Kollision der weltlichen und kirchlichen Strafgewalt keine Rede sein. Dies war nicht nur der Fall im römischen Reich, sondern auch noch im merovingischen und karolingischen, hier um so mehr, als das germanische Strafrecht nur wenige öffentliche, d. h. mit öffentlicher Strafe bedrohte Verbrechen kannte. Ja gerade deswegen konnte die Kirche bis zum 12. Jahrhundert mit der Ausübung ihrer

Strafgerichtsbarkeit eine Lücke ausfüllen, insofern sie (in Deutschland durch die Sendgerichte, in Frankreich durch die Gottesfriedensbrüche aburteilenden kirchlichen Gerichte) eine Reihe schwerer Missethaten, wie Tötung, Raub, Diebstahl, Fleischesverbrechen, welche nach dem weltlichen Recht nicht mit öffentlicher Strafe belegt waren, ihrerseits ahndete. Gerade seit der karolingischen Zeit hatte aber die Kirche auch eine Reihe weltlicher Strafen (s. o. S. 588,32) in ihr Strafsystem aufgenommen. Andererseits wurden infolge der Entwickelung des weltlichen Strafrechts vor allem seit dem 12. Jahrhundert die öffentlichen Strafen häufiger. Nunmehr ließen sich Doppelbestrafungen nicht mehr vermeiden. Ferner empfanden die weltlichen Gerichtsherren die weitere Ausdehnung der kirchlichen Gerichtsbarkeit als einen Eingriff ihrer Rechte, namentlich auch als Schmälerung ihrer Gerichtseinnahmen und begannen den kirchlichen Ansprüchen Widerstand entgegenzusetzen. Hatte doch Innocenz III. den Gesichtspunkt aufgestellt, daß die Kirche jede Angelegenheit unter dem Gesichtspunkt einer von der Partei oder von dem Angeschuldigten dabei begangenen Sünde vor ihr Forum zu ziehen berechtigt sei, c. 10 (a. 1204) X de ind. II, 1, und wenn Bonifatius VIII., c. 2 in VI de except. II 12, für die Zuständigkeit zwischen dem geistlichen und weltlichen Gericht das Recht und die Gewohnheit entscheiden ließ, so war von seinem Standpunkt aus das entscheidende Recht eben das kirchliche, welches die Grenzen der kirchlichen Zuständigkeit weit in das weltliche Recht hinein abgesteckt hatte. Praktisch entwickelte sich unter diesen Umständen ein verschiedener Rechtszustand, bei welchem allerdings überwiegend die frühere Kompetenz der Kirche mehr und mehr eingeschränkt wird. Zwar wurde überall die ausschließliche kirchliche Zuständigkeit für die Aburteilung der Verbrechen gegen den Glauben, der Ketzerei, der Apostasie und des Schismas anerkannt, dagegen nur teilweise für Zauberei, für Wucher, für Ehebruch, für Meineid und Kirchenraub. Mitunter erkennt das geistliche Gericht bloß auf eine rein kirchliche, das weltliche auf die weltliche Strafe (so in Deutschland bei der Brandstiftung), auch kommt eine Konkurrenz beider Gerichte, so bei der Blasphemie in der Weise vor, daß das kirchliche die leichteren, das weltliche die schwereren Fälle bestraft, während sich für einzelne Verbrechen und Rechtsgebiete, so für Deutschland hinsichtlich der fleischlichen Vermischung von Christen und Jüdinnen und umgekehrt, der Kuppelei und unnatürlichen Unzucht, zum Teil in betreff des Wuchers, des Ehebruchs, der Bigamie, der Fornikation und Blutschande die nähere Art der Konkurrenz beider Gerichte, welche sich freilich meistens durch die allein vom weltlichen Richter auszusprechende Todesstrafe erledigte, nicht feststellen läßt. Mit Rücksicht auf diese Verhältnisse hat die kirchenrechtliche Doktrin seit dem 15. Jahrhundert in Anhalt an einzelnen Quellenstellen, c. 8 (Luc. III.) X de foro comp. II, 2; c. 2 (Gregor IX.) X de maled. V, 26; c. 5 (Bonif. VIII.) in VI de prim. V, 9, die del. mere secularia, die del. mere ecclesiastica und die del. mixta s. mixti fori geschieden. Die Delikte der zweiten Art waren diejenigen, deren Aburteilung ausschließlich dem kirchlichen Gericht anheimfiel. Die der dritten definierte man als diejenigen, für welche sowohl der kirchliche als auch der weltliche Richter zuständig ist und zwar derart, daß im Einzelfalle die Prävention des einen oder andern entscheidet, wenn schon die Doktrin bei gewissen Vergehen noch ein Einschreiten des weltlichen Richters, namentlich mit der Todesstrafe nach dem Urteil des geistlichen für statthaft erklärte. Zu den del. mere ecclesiastica wurden und werden diejenigen gerechnet, welche sich gegen den Glauben und die eigentümlichen Lebensbedingungen der Kirche richten, übereinstimmend Ketzerei, Apostasie und Schisma, vereinzelt auch Simonie, Konkubinat und Sakrilegium, während man übersehen hat, daß außer den drei erst genannten in diese Kategorie auch alle Verletzungen rein kirchlicher Vorschriften, wie namentlich der kirchlichen Verpflichtungen der Mitglieder, z. B. zur Sonntagsheiligung, zum Empfang der Sakramente zu bestimmten Zeiten, das Lesen kirchlich verbotener Bücher u. s. w. fallen. Über diejenigen Vergehen, welche als del. mixta zu bezeichnen seien, ist bis heute keine Einigung erzielt worden, und hat auch nicht erzielt werden können, weil diese nur unter Berücksichtigung der Gestaltung der Kompetenz der weltlichen Gerichte in den einzelnen Ländern festgestellt werden konnte. Meistens hat man als solche Ehebruch, Konkubinat, Fornikation, Stuprum, Bigamie, Incest, Sodomie, Wucher, Sakrilegium, Wahrsagerei (divinatio und sortilegium), Magie, Meineid, Blasphemie und die Fälschung päpstlicher Briefe bezeichnet. Infolge der Entwickelung des modernen Staatskirchentums erleidet namentlich vom 16. Jahrhundert ab, in welchem in Deutschland eine lebhafte gesetzgeberische Thätigkeit beginnt, die kirchliche Kompetenz bei gemischten Vergehen eine immer weitere Einschränkung. Auch wird die Kirche immer mehr auf den Gebrauch rein kirchlicher Strafmittel zurückgedrängt und sogar in der Anwendung einzelner dieser letzteren in einzelnen Staaten beschränkt. Seit dem 18. Jahrhundert ist ihr

daher die Zuständigkeit nur bei den rein kirchlichen Verbrechen und das Recht der Ahndung derselben mit spezifisch kirchlichen Strafen verblieben und damit hat der Begriff der del. mixti fori jede praktische Bedeutung verloren. Heute ist ihr allerdings in den meisten Staaten die Ahndung weltlicher Verbrechen, welche sich zugleich als Verletzungen der
5 kirchlichen Rechtsordnung darstellen, mit rein kirchlichen Strafen nicht verwehrt, und wenn somit die Entwickelung zu ihrem Ausgangspunkt (s. o. S. 585, 37) zurückgekehrt ist, so macht die Kirche doch heute von ihrer Strafgerichtsbarkeit gegen Laien in verhältnismäßig geringem Umfang Gebrauch (die Instruktion für das bisherige Erzdiöcesan-Gericht von 1869, Arch. f. kath. KR 23, 42, zählt als zu bestrafende Vergehen nur auf bei Geistlichen und
10 Laien Apostasie, Ketzerei und Schisma, Schändung geweihter Sachen, Orte und Personen, gewaltsame Handanlegung an Geistliche, Mönche und Nonnen, Gotteslästerung, Kirchenraub, widerrechtliche Beeinträchtigung der Kirche an ihren Rechten und Gütern, Simonie, Selbstmord, hartnäckigen Konkubinat und bei Laien Eingehung einer Civilehe, Bigamie und Eingehung einer kirchlichen Ehe unter Verschweigung wichtiger Ehehindernisse). So
15 beschränkt sich jetzt die kirchliche Reaktion gegen weltliche Verbrechen meistens auf das forum internum, d. h. auf die Auferlegung der Buße im Falle der Beichte und der kirchliche Strafrichter konkurriert hierbei nur insofern, als es sich um Fälle handelt, welche zugleich mit einer Zensur, namentlich der excommunicatio latae sententiae bedroht sind und der Beichtvater durch die bischöfliche oder päpstliche Reservation der Absolution
20 seinerseits gehindert ist, die letztere zu erteilen.

Was die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte bei den Kriminalvergehen der Geistlichen betraf, so blieben die Kleriker der niederen Weihen noch in karolingischer Zeit der weltlichen Gerichtsbarkeit unterworfen, aber die Priester und Diakonen werden nunmehr zunächst durch das kirchliche Gericht abgeurteilt und nur dann, wenn dasselbe auf Depo-
25 sition erkannt d. h. der Geistliche nach dem damaligen Rechte seinen Klerikalstand verloren hatte, blieb für die Verhängung der weltlichen Strafe durch das weltliche Gericht noch Raum übrig. Hinsichtlich der Bischöfe endlich ist es zunächst im wesentlichen bei dem Rechtszustand der merovingischen Zeit geblieben. Noch vor Ablauf der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts hat die kirchliche Reformpartei namentlich unter Zuhilfenahme der
30 Fälschungen Benedikts Levita und Pseudoisidors den Kampf für die Erweiterung des kirchlichen Gerichts der Geistlichen aufgenommen und im wesentlichen mit Erfolg. Zwar haben die weltlichen Herrscher während des Mittelalters an dem Recht, gegen Bischöfe bei Verletzung ihrer Pflichten als Vasallen, Beamte und Unterthanen mit arbiträren Strafen, namentlich mit Gefangenhaltung und Verbannung vorzugehen, festgehalten, aber ein Ab-
35 setzungsrecht wegen derartiger Vergehen haben sie mit Ausnahme sehr vereinzelter Fälle nicht mehr auszuüben vermocht, vielmehr ist dieses seit dem 11. Jahrhundert Reservatrecht des Papstes geworden. In betreff der übrigen Geistlichen ist die geforderte Freiheit aller tonsurierten Kleriker vor dem weltlichen Forum, dict. Gratiani ad c. 10 C. XI qu. 1; c. 7 (Alex. III.) c. 8 (Luc. III.) c. 1. 7 (Innoc. III.) de iudic. II 1 und c. 35
40 (id.) X de sent. excomm. V, 3, höchstens nur insoweit durchgesetzt worden, als das Privileg von den weltlichen Gewalten nur für diejenigen Kleriker, welche durch das Tragen der Tonsur und des geistlichen Gewandes als solche kenntlich waren, zugestanden wurde. Obwohl schon mit dem 14. Jahrhundert eine immer stärker werdende staatliche Reaktion gegen diese Exemtion der Geistlichen begonnen und schließlich im gegenwärtigen Jahr-
45 hundert in den meisten Ländern zu einer Beseitigung derselben geführt hat (s. unten unter Nr. III), hielt die Kirche prinzipiell noch ihrerseits an dem privilegium fori der Geistlichen fest (Syllabus v. 1864 § 31, Arch. f. kath. KR 13, 316) und zwar in dem Umfange, daß dasselbe allen Geistlichen der höheren Weihen, ferner auch den Klerikern der niederen und den bloß tonsurierten, den beiden letzteren Kategorien aber nur unter der
50 Voraussetzung zukommt, daß sie ein kirchliches Benefizium innehaben oder geistliches Gewand und Tonsur tragen und überdies entweder nach der Bestimmung des Bischofs bei einer Kirche Dienste leisten oder sich in einem kirchlichen Seminar oder mit bischöflicher Erlaubnis in einer anderen Unterrichtsanstalt zur Vorbereitung auf den Empfang der höheren Weihen befinden, ferner verheirateten Klerikern der niederen Weihen, aber allein
55 dann, wenn sie ihre Ehe mit einer Jungfrau geschlossen haben und in erster Ehe leben, sowie ferner auf Anweisung des Bischofs Dienste oder Verrichtungen bei einer Kirche leisten und geistliches Gewand und Tonsur tragen, Trid. Sess. XXIII c. 6 de ref. und c. un (Bonif. VIII.) in VI de cleric. coniug. III, 2. Endlich gilt auch noch heute ein selbst eidlicher Verzicht des Klerikers auf das Privileg als nichtig, c. 12
60 (Innoc. III.) X de foro compet. II, 2.

Das kirchliche Strafverfahren wurde seit den ältesten Zeiten bei Offenkundigkeit des Vergehens, auf Selbstanzeige, ferner von Amtswegen bei gegebenem Anlaß, z. B. dringendem Verdachte, endlich auch auf Anklage eingeleitet. In allen Fällen konnte der Bischof auch zuerst zur brüderlichen Ermahnung nach Mt 18, 15 ff. (sog. denunciatio evangelica) schreiten, und wenn es bei Hartnäckigkeit des Beschuldigten zu einer Untersuchung gekommen war, die Strafe auferlegen, während im umgekehrten Falle der letztere, ohne daß er erst förmlich aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, die öffentliche Buße übernehmen konnte. Seit dem 4. Jahrhundert rezipierte die Kirche für die Anklage den weltlichen römischen Anklageprozeß mit der vom Ankläger zu unterschreibenden Anklageschrift, der Pflicht des letzteren, die Anklage zu beweisen, und der Strafe der Talion, an deren Stelle indessen vielfach die Exkommunikation trat, bei dem die Anklage nicht verfolgenden oder beweisfälligen Ankläger. Unter dem Einflusse germanischer Anschauungen wird ferner von der Kirche namentlich für Geistliche, gegen welche die eingeleitete Untersuchung zwar keine Überführung, wohl aber doch gewisse Verdachtsmomente ergeben hatte, der germanische Reinigungseid übernommen, freilich unter Fallenlassen der Eidhelfer und im Gegensatz zum germanischen Recht nicht als eine Befugnis des Beschuldigten, dadurch das ihm vorgeworfene Vergehen abzuschwören, sondern als eine Pflicht desselben, sich von dem auf ihm lastenden Verdacht zu reinigen. In der karolingischen Zeit ging man in der fränkischen Kirche insofern noch weiter, als man auch gegen Geistliche (wegen der Laien s. d. A. Sendgericht) von dem germanischen Anklageprozeß Gebrauch machte, bei welchem der Angeklagte das Recht hatte, sich von der Anklage durch seinen Eid zu reinigen, und auch die Zuziehung von Eidhelfern beim Reinigungseid, mochte derselbe gegenüber einer erhobenen Anklage oder beim Einschreiten von Amtswegen namentlich wegen Verdachts oder etwaiger belastender Gerüchte von dem Angeschuldigten erfordert werden, verlangte. War der Eid mit Eidhelfern geschworen, so galt die Anklage oder der Verdacht als widerlegt, im umgekehrten Falle aber der Beweis der Schuld für erbracht. Da man aber andererseits auch das römisch-rechtliche Anklageverfahren nicht ganz fallen ließ, so stellte sich das Verhältnis beider Verfahrensweisen in der fränkischen Praxis dahin fest, daß der Ankläger nach den Grundsätzen des ersteren den Beweis der Anklage zu führen berechtigt war und bei voller Erbringung desselben die Verurteilung des Angeklagten unter Ausschluß des Reinigungseides erfolgte, andererseits aber, wenn der Ankläger den Beweis nicht voll geführt oder gar nicht übernommen hat, der Angeklagte sowohl berechtigt wie auch verpflichtet war, den Reinigungseid mit Eidhelfern zu beschwören. Das Ergebnis dieser Rechtsentwickelung ist, wenngleich nach einigem Schwanken, mit dem Ende des 11. Jahrhunderts Gemeingut der ganzen Kirche geworden, nur mit der Abweichung, daß man beim Auftreten eines Anklägers von diesem stets, wenn es sich um Geistliche handelte, den Beweis der Anklage forderte. Damit war auch der Reinigungseid mit Eidhelfern ein gemeinrechtliches Institut geworden, und wurde nunmehr unter der Bezeichnung purgatio canonica der im germanischen Recht üblichen Reinigung durch Zweikampf und Gottesurteil, deren Gebrauch die Päpste bei Anklagen gegen Laien wohl in dieser Zeit auszuschließen versuchten, der sogenannten purgatio vulgaris, gegen übergesetzt (s. tit. X de purg. can. V, 34 und de purg. vulg. V, 35). Das Verfahren von Amtswegen hatte bisher nur insoweit eine gleichmäßige Regelung erfahren, als bei einem den Geistlichen bezichtigenden Gerüchte, einer sog. infamia, derselbe den Reinigungseid zu leisten hatte, womit allerdings der Mißstand verbunden war, daß eine Untersuchung der objektiven Wahrheit der dem Beschuldigten vorgeworfenen Handlungen nicht stattfand. Mit Rücksicht hierauf und im Interesse einer strafferen Aufsicht und Disziplin über die Geistlichkeit, welche bei der zunehmenden Verbreitung der Ketzereien um so mehr notwendig erschien, als die Mißbräuche und Mißstände im Klerus den ketzerischen Sekten berechtigten Anlaß zu Angriffen gegen das katholische Kirchenwesen boten, reformierte Innocenz III., welcher das Verfahren per accusationem, die sog. quaestio criminalis, und das Einschreiten im Falle der Notarietät unberührt ließ, das bisherige Verfahren von Amtswegen, s. c. 24 (conc. Later. IV) X de accus. V, 1 und c. 31, X de fin. V, 3 in folgender Weise. Er unterscheidet das Verfahren per inquisitionem und per denunciationem. Das erstere soll eintreten auf Grund einer clamosa insinuatio, d. h. von mehrfachen, sich wiederholenden Anzeigen gegen einen Geistlichen oder auf Grund einer publica fama, d. h. einer öffentlich verbreiteten Meinung, daß jemand eine kirchliche Strafthat begangen habe. Der kirchliche Obere hat zunächst festzustellen, ob die eine oder andere dieser Voraussetzungen vorliegt, und nur wenn dies der Fall ist, das Verfahren zu eröffnen. Demnächst wird unter Ladung des Beschuldigten und Mitteilung

der ihm zur Last gelegten Handlungen die inquisitio vorgenommen, d. h. es wird nunmehr nach Erklärung des Beschuldigten, welchem das volle Verteidigungsrecht gewährt ist, die etwa notwendige Beweiserhebung veranlaßt. Der Reinigungseid mit Eidhelfern (für die Regel mit höchstens 7) kann dabei dem Beschuldigten auferlegt werden, wenn die Inquisition weder die Schuld noch die Unschuld desselben klar dargethan hat, ferner aber auch dann, wenn sich vor dem Beginne der inquisitio eine Wahrscheinlichkeit für die Schuldlosigkeit des Diffamierten ergeben hat; c. 10 (Innoc. III) X de hom. V, 12. In allen Fällen der Überführung, sei es durch vollen Beweis, sei es durch Nichtleistung oder Verweigerung des Reinigungseides, durfte aber niemals auf die Strafe der degradatio, wohl aber auf die depositio erkannt werden. Deshalb und weil es sich bei diesem Verfahren nicht um die strengen Formen des römischen Anklageprozesses handelt, hat Innocenz III. selbst dasselbe als quaestio civilis (in modernem Sinne als Disziplinar-, nicht Kriminalverfahren) bezeichnet. Das Verfahren per denunciationem ist dadurch bedingt, daß eine denunciatio evangelica oder eine caritativa correctio (nach Mt 18, 15 ff.) seitens des Denunzianten an die späteren Denunziaten vorangehen muß. Unterzieht sich der letztere auf die an ihn allein oder im Beisein von Zeugen gerichtete Mahnung der Buße, so erübrigt sich das Strafverfahren. Anderenfalls kann der Denunziant seine Denunziation bei dem kirchlichen Oberen anbringen. Erst dann schreitet dieser ein und konnte dafür den Weg des Inquisitionsverfahrens wählen. Infolge der Einschränkung der Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte in Strafsachen der Laien ist der Anklageprozeß, weil der Inquisitionsprozeß für die sichere und energische Handhabung der Disziplinarstrafgewalt über die Geistlichen viel geeigneter war, allmählich aus der Praxis der Kirche verschwunden. Ein Bedürfnis nach demselben lag später um so weniger vor, als seit dem 15. Jahrhundert bei vielen geistlichen Gerichten besondere promotores oder procuratores fiscales, welche nach etwa begangenem Vergehen und Disziplinarvergehen zu forschen, die vorläufigen Erhebungen über dieselben vorzunehmen, sie bei den Gerichten zur Anzeige zu bringen und das Verfahren bei diesen im öffentlichen Interesse zu betreiben hatten, angestellt waren. In Verbindung damit steht es weiter, daß an Stelle des Verfahrens per denunciationem, weil neben dem Vorgehen dieser Promotoren das Erfordernis der denunciatio evangelica nicht mehr festgehalten werden konnte, und an Stelle des früheren Verfahrens per inquisitionem, für dessen Eröffnung die Notwendigkeit einer insinuatio clamosa oder einer infamia ihre Bedeutung verloren hatte, nunmehr — und diese Entwickelung hat sich jedenfalls schon im 17. Jahrhundert vollzogen — ein auf den früheren Inquisitionsprozeß basiertes Strafverfahren trat, für welches die einfache Denunziation, bezichtigende Gerüchte und wiederholte Anzeigen lediglich wie andere Indizien für das amtliche Einschreiten der Promotoren oder des Richters in Frage kommen, und dessen charakteristisches Wesen darin bestand, daß, wie im eigentlichen Inquisitionsprozeß dem Richter einerseits die Ermittelung der Schuld des Bezichtigten, andererseits aber auch die Feststellung der Verteidigungsmomente und der etwaigen Unschuld des letzteren oblag. In dieses Verfahren, dessen Zweck die Erforschung der materiellen Wahrheit durch den Richter war, paßte nun auch die purgatio canonica, für welche es immer schwieriger wurde, die erforderlichen Eidhelfer zu finden, nicht mehr hinein und so ist diese ebenfalls seit dem 17. Jahrhundert außer Übung gekommen. Da die päpstliche Gesetzgebung seit Innocenz III. bis in dieses Jahrhundert hinein mit einer allgemeinen Neuregelung des Straf- und Disziplinarverfahrens nicht eingegriffen hatte, so gestaltete sich im einzelnen dieses neuere, umgebildete Inquisitionsverfahren sehr verschieden, nur traten überall mit Rücksicht auf die verminderte Kompetenz der kirchlichen Gerichte und der seit den Säkularisationen anfangs dieses Jahrhunderts erfolgten Beschränkung der pekuniären Mittel, welche vielfach die Unterhaltung genügend besetzter kirchlicher Gerichte ausschloß, überall, namentlich in neuerer Zeit, die Tendenz hervor, eine Reihe von Solennitäten des alten Inquisitionsprozesses, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann, fallen zu lassen, und nur die absolut wesentlichen Formen beizubehalten (vgl. für einzelne deutsche Diöcesen Archiv f. kath. KR 19, 308. 315. 334. 457, 23, 406; 59, 377; 69, 180; und die Strafgerichtsordnung für das Prager fürstbischöfliche Gericht von 1869, a. a. O. 23, 429). Von derselben Tendenz ist auch die unterm 11. Juli 1880 seitens der Congregatio episcoporum et regularium erlassene und päpstlich bestätigte Istruzione alle curie ecclesiastiche sulle forme di procedimento economico nelle const. disciplinari e criminali dei chierici (s. den italienischen Urtext in den Analecta juris pontificii 1881 sér. 20 p. 611, und eine lateinische Übersetzung bei Droste a. a. O. S. 186, eine deutsche Arch. f. kath. KR 46, 3. 186) beherrscht. Diese stellt ein verbessertes, abgekürztes oder summa-

risches, schriftliches und nicht öffentliches Inquisitionsverfahren auf und giebt, ohne ihrerseits der strengen und ordentlichen kanonischen Prozedur zu derogieren, den einzelnen Bischöfen die Befugnis, nach ihr, falls die Anwendung jener unmöglich ist oder nicht angemessen erscheint, zu verfahren.

2. Die Verwaltungs- und Civilgerichtsbarkeit. Die Entwickelung der Civilgerichtsbarkeit der Kirche im römischen Reiche ist bereits im A. Audientia episcopalis (s. Bd II, S. 217) dargelegt. Außer dieser hat die römische Kaisergesetzgebung auch die Zuständigkeit der Bischöfe „de religione", d. h. in den allein nach kirchlichem Rechte zu beurteilenden Streitigkeiten, also z. B. über die Besetzung von kirchlichen Ämtern, mithin, modern gesprochen, eine Verwaltungsgerichtsbarkeit der Kirche ausdrücklich anerkannt, l. 1 C. Th. XVI, 2 (399) und Nov. Valent. III tit. 34 (452). In Frankreich unterstanden die rein kirchlichen Sachen ebenfalls der Gerichtsbarkeit des Bischofs und der Synode, aber da das kirchliche Recht nicht weltliches Recht war und die weltliche Gewalt die kirchlichen Urteile nicht vollstreckte, so gehörten diejenigen Sachen, für welche auch das weltliche Recht in Betracht kam, nämlich Ehesachen, Streitigkeiten über das Eigentum in Kirchen, Zehnten u. s. w., vor die weltlichen Gerichte. Nur die Entscheidungen dieser erhalten für das weltliche Gebiet Wirksamkeit und waren für dasselbe vollstreckbar. Was den Gerichtsstand der Kleriker betrifft, so gehörten Rechtsstreitigkeiten von Laien und Geistlichen gegen Geistliche, sofern sie unbewegliches Gut und die Rechte von solchen betrafen (de possessione), ebenso über Naturfragen (de libertate) vor das weltliche Gericht. Erst im Jahre 614 erlangte die Kirche das Zugeständnis, daß alle Klagen de possessione, d. h. um Mobilien und Schuldsachen, selbst wegen Versehen, die durch Komposition, nicht durch öffentliche Strafe zu sühnen waren, vor die kirchlichen Gerichte gewiesen wurden, wennschon auch in diesen Strafen noch das Königsgericht zuständig blieb. In karolingischer Zeit wurde dann auch weiter die schon längst durch die fränkischen Konzilien erhobene Forderung (s. namentlich Orleans 538 c. 35; Mâcon 583 c. 8, ed. Maaßen p. 83, 157), daß die Kleriker und Laien vor Erhebung der Klage gegen einen Geistlichen sich vorerst an den Bischof wenden sollten, insoweit anerkannt, als staatlicherseits vor dieser bei Streitigkeiten von Klerikern untereinander, die Vornahme eines Sühneverfahrens vor dem Bischof angeordnet und gleichzeitig bestimmt wurde, daß bei einem Prozesse zwischen Klerikern und Laien de possessione der Bischof neben dem Grafen im Gericht zu erscheinen habe.

Im Laufe des MAs gelingt es der Kirche, die schon in den Pseudo-Isidorischen Dekretalen geltend gemachte Anschauung, daß die Laien in kirchlichen Dingen nichts zu bestimmen haben und folgeweise auch die Kleriker nicht den weltlichen Gerichten unterstehen, in größerem Umfange zur Geltung zu bringen, dies umsomehr, als sie bei der Zersplitterung und vielfach der Machtlosigkeit der weltlichen Gerichtsbehörden mit der Ausdehnung ihrer Gerichtsbarkeit und der Promptheit der Vollstreckung der kirchlichen Urteile, für welche ihr namentlich die Exkommunikation zu Gebote stand, eine Aufgabe erfüllte, welcher sich die weltlichen Gewalten meistens nicht gewachsen zeigten. Nach den Dekretalensammlungen des Corpus juris canonici gehören mit Rücksicht auf die Natur der Rechtsstreitigkeiten also ratione rerum alle sog. causae incidentes spirituales, d. h. diejenigen, welche die Sakramente, die Heilsgüter und kirchlichen Ämter betreffen, vor allem die Ehestreitigkeiten, c. 3 X de iud. III, 1; c. 1 X de consang. IV, 14 und c. 13 X de despons. impub. IV, 2, Streitigkeiten über die Verleihung und den Verlust von Kirchenämtern, c. 2 X de suppl. negl. I, 10; c. 11 X de exc. prael. V, 31, und über die Giltigkeit von Wahlen zu denselben, c. 18. 22. 36. 55 X de elect. I, 6; weiter die sog. causae spiritualibus annexae, Streitigkeiten über das Patronatsrecht, c. 3 X cit. II, 1, aus Verlöbnissen, c. 13 X de sponsal. IV, 1, über Kirchengüter, über Zehnten, über Testamente und eidlich bestärkte Verträge, c. 3 in VI de foro comp. II, 2, sodann die sog. causae civiles ecclesiasticis accessoriae oder spiritualibus incidentes, wie Streitigkeiten über die die dos, über Ehelichkeit oder Unehelichkeit der Geburt und Anlaß von Eheprozessen, c. 3 X de donat. inter. IV, 20 und c. 5 X qui filii sint. IV, 17 vor das kirchliche Forum. Weiter können auch alle Civilstreitigkeiten, sofern das Unrecht der einen Partei als Sünde aufgefaßt wird, unter diesen Gesichtspunkt mit Rücksicht auf die nach Mt 18, 15 ff. zuläſſige denunciatio evangelica an dasselbe gezogen werden, c. 13 (Innoc. III) X de iud. II, 1. Statt vor den weltlichen Richter konnten endlich auch die Sachen der sog. personae miserabiles, der Armen, Witwen, Waisen und Pilger, c. 15 X de foro comp. II, 2 und c. 26 X de V. S. V. 40, sowie jede andere, wenn der weltliche Richter die Rechtshilfe verweigerte, c. 10. 11. X eod., vor das kirchliche Gericht gebracht werden.

Ratione personarum unterstanden der kirchlichen Jurisdiktion die Kleriker, die Mönche und Nonnen, sowie alle geistlichen Institute, nicht minder auch die Kreuzfahrer, c. 9 X de foro comp. II, 2 in allen Sachen, wenn sie Beklagte waren. Nur für Lehenssachen war die Zuständigkeit des weltlichen Gerichts anerkannt, c. 6. 7 X eod., 5 nicht minder war dasselbe mit Rücksicht auf den Satz: actor forum rei sequitur, für Klagen der gedachten privilegierten Laien kompetent, jedoch galt nach kirchlichem Recht eine Gewohnheit, nach welcher auch derartige Prozesse vor das geistliche Gericht gehörten, als rechtsverbindlich, c. 5 X cod. Modifiziert sind die Vorschriften des Dekretalenrechts freilich und zum Teil durch die schon oben S. 594, 48 ff. besprochenen Bestimmungen 10 des Tridentinums, welche auch hier zur Anwendung kommen. An diesem Recht hält die katholische Kirche heute prinzipiell noch fest, obschon sie dasselbe schon längst nicht mehr in den einzelnen Staaten praktisch bethätigen kann, s. unten unter Nr. III.

In Bezug auf die Organisation der Gerichtsbehörden ist endlich auf das schon bei der Darstellung der Strafgerichtsbarkeit Bemerkte zu verweisen, da die Handhabung dieser 15 letzteren, sowie der Verwaltungs- und Civilgerichtsbarkeit prinzipiell von jeher den kirchlichen Organen zugestanden hat und zusteht, welche überhaupt die Träger der kirchlichen Jurisdiktion sind.

II. Evangelische Kirche. 1. Die Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit. Wenngleich die evangelische Kirche zunächst nur medizinale Mittel gegen öffent- 20 liche und halsstarrige Sünder hat zur Anwendung bringen, also nur Kirchenzucht im Sinne einer bessernden und reinigenden Thätigkeit hat üben wollen, s. d. A. Bann, Bd II S. 383, 29 ff., so ist sie doch infolge der Errichtung der Konsistorien, denen die Verhängung der schwereren Zuchtmittel vorbehalten wurde, schon im Laufe des 16. Jahrhs. dazu gelangt, auch rein vindikative und unter diesen auch weltliche Strafen, wie die Geldstrafen, welche 25 zum Teil an Stelle der selbstständigen als Strafe verhängten Kirchenbuße getreten sind, Nominal-Elenchus (Rüge eines Gemeindegliedes von der Kanzel unter Nennung seines Namens), Versagung gewisser kirchlicher Auszeichnungen (z. B. des Myrtenkranzes für Deflorierte bei der Trauung) und die selbstständige Versagung des kirchlichen Begräbnisses (ohne gleichzeitigen Bann) anzuwenden. Zur Formulierung fester Thatbestände der ein- 30 zelnen kirchlichen Strafvergehen ist das evangelische Kirchenrecht nicht gelangt. Als solches galt jedes unbußfertige Verharren in einer schweren öffentlichen und dadurch Ärgernis erregenden Sünde. Speziell wird allerdings mehrfach in den Kirchenordnungen die Ketzerei (s. d. A. Häresie) im Hinblick auf die Wiedertäufer hervorgehoben. Von delicta mixti fori (S. 593, 49) ist in der evangelischen Kirche keine Rede gewesen, denn da, wo das welt- 35 liche Gericht ein Vergehen mit weltlicher Strafe belegte, konnten die Konsistorien nur mit ihren kirchlichen Zuchtmitteln einschreiten. Im 18. Jahrhundert haben die Konsistorien infolge der territorialistischen Anschauungen ihre Strafgerichtsbarkeit so gut wie verloren, und machten höchstens noch von der Bestätigung solcher Maßnahmen, wie der Zurückweisung von der Taufgemeinschaft und von dem Abendmahle, sowie der Versagung des 40 kirchlichen Begräbnisses und des Brautkranzes, welche der Pfarrer bei unkirchlichem Verhalten provisorisch zu treffen hatte, Gebrauch. Nachdem mit der Strafgerichtsbarkeit der Konsistorien auch die Handhabung der Kirchenzucht während des 18. Jahrhunderts aufgehört hatte, hat man im Laufe dieses Jahrhunderts gleichzeitig mit der Schaffung kirchlicher Selbstverwaltungsorgane die Kirchenzucht wieder neu zu beleben versucht und 45 die Handhabung derselben in die Hände der Gemeindebehörden gelegt. Des Näheren vgl. den A. Kirchenzucht.

Was insbesondere die Geistlichen betrifft, so hat die evangelische Kirche prinzipiell keine Gerichtsbarkeit über die von diesen begangenen gemeinen Verbrechen und Vergehen beansprucht. Indessen ist schon im Laufe des 16. Jahrhunderts die Zuständigkeit dafür 50 den Konsistorien übertragen worden. Nur wenn auf peinliche (Leibes- und Lebens-) Strafe zu erkennen war, wurde nach der von den Konsistorien ausgesprochenen Amtsentsetzung die Sache an das weltliche Gericht zum weiteren Verfahren abgegeben. Nach dem neueren und dem jetzt geltenden Recht kommt aber die Zuständigkeit ausschließlich den weltlichen Gerichten zu, während den kirchlichen Behörden allerdings unab- 55 hängig davon das Recht, die Suspension gegen den zur Untersuchung gezogenen Geistlichen zu verhängen und für interimistische Verwaltung des Amtes Sorge zu tragen, zusteht. Die Disziplinargerichtsbarkeit in betreff der Geistlichen war ebenfalls Sache der Konsistorien. Mit Rücksicht darauf aber, daß man infolge der territorialistischen Anschauungen die Geistlichen als Staatsdiener ansah und die Verletzungen ihrer kirchlichen Pflichten 60 als Amtsvergehen von öffentlichen Dienern behandelte, wurde die Bestrafung derselben den

weltlichen Obergerichten ganz oder wenigstens in zweiter Instanz überwiesen oder mindestens die Verfügung schwerer Disziplinarstrafen, wie die der Absetzung, den weltlichen Gerichten vorbehalten. Mitunter wurde auch statt dessen in solchen Fällen die Bestätigung der Konsistorialerkenntnisse durch den Landesherrn selbst oder eine landesherrliche Immediatbehörde gefordert. Bei diesen Gestaltungen war gerade in den wichtigeren Fällen der Instanzenzug entweder beschränkt oder ganz ausgeschlossen und ferner war vielfach das Verfahren wenig fest, namentlich ohne genügende Garantie für die Verteidigung des Angeschuldigten gestaltet. Diese Mängel haben im letzten Viertel dieses Jahrhunderts fast in allen deutschen evangelischen Landeskirchen zu einer Neuerung des Disziplinarrechtes und des Disziplinarstrafverfahrens geführt, so in Hessen (G. v. 26. Nov. 1883, Allg. Kirchenbl. f. d. ev. Deutschland 1889, S. 120), in Anhalt (G. v. 8. Febr. 1886, a. a. O. 1886, S. 328), in Oldenburg (G. v. 7. April 1886, a. a. O. S. 581), in Altpreußen (G. v. 16. Juli 1886, a. a. O. S. 637), in Baden (G. v. 26. Juli 1886, a. a. O. S. 686), in Schleswig-Holstein (G. v. 15. Sept. 1889, a. a. O. 1890, S. 32), in Braunschweig (G. v. 15. Juni 1890 und v. 1. Dez. 1890, a. a. O. 1891 S. 137. 153), im Königr. Sachsen (G. v. 30. Juli 1891, a. a. O. 1892 S. 1), für den Konsistorialbezirk Wiesbaden (G. v. 14. März 1892, a. a. O. S. 280), für die luth. Kirche in Hannover (G. v. 24. April 1894, a. a. O. 1894 S. 425), in Württemberg (G. v. 18. Juli 1895, a. a. O. 1895 S. 497), in S. Weimar (G. v. 5. Sept. 1895, a. a. O. 1876 S. 49), in S. Meiningen (G. v. 30. August 1896, a. a. O. S. 162) und für den Konsistorialbezirk Kassel (G. v. 18. Sept. 1895, a. a. O. S. 177).

Als Disziplinarstrafen kommen vor und zwar als Ordnungsstrafen, deren Verhängung kein förmliches Verfahren, gewöhnlich aber Anhörung des Beschuldigten voraussetzt und welche in gewissem Umfange auch von den Dienstvorgesetzten, z. B. den Superintendenten, ausgesprochen werden können, Warnung, Verweis, Geldstrafe (bis zu einem gewissen Maximum, 90 oder 100 Mark oder bis zum Betrage des einmonatlichen Diensteinkommens), als sonstige Disziplinarstrafen 1. aber nur in einzelnen Landeskirchen (z. B. in Kurhessen) die Suspension, gänzliche oder teilweise Enthebung von den mit dem Amte verbundenen Funktionen bis höchstens auf ein Jahr und Entziehung der Amtseinkünfte bis zur Hälfte, 2. Versetzung auf ein anderes Amt auch mit geringerem Betrage, an deren Stelle bei Unausführbarkeit auch nachträglich die Amtsenthebung ausgesprochen werden kann, 3. die Amtsenthebung, Entziehung des Amtes ohne Verlust der Anstellungsfähigkeit und der Rechte des geistlichen Standes, teils mit dem Recht auf das gesetzliche Ruhegehalt (Versetzung in den Ruhestand, so Großherzogtum Hessen) oder wenigstens mit einem Teil desselben, teils ohne ein solches Recht, 4. die Dienstentlassung, bestehend in dem Verlust aller Rechte des kirchlichen Amtsträgers, also auch des Titels, des Anspruches und der Rechte des geistlichen Standes, Disziplinarstrafen, welche in den meisten Gesetzen unter der allgemeinen Bezeichnung: Entfernung aus dem Amt begriffen werden. Ferner kann nach einigen Gesetzen auch gegen emeritierte und sonst aus dem Dienst geschiedene Geistliche an Stelle der Dienstentlassung allein auf Entziehung der Rechte des geistlichen Standes erkannt werden. Das badische Recht kennt außerdem noch als Disziplinarstrafen die Vorenthaltung bezw. Entziehung von gesetzmäßig bestimmten Zulagen, Zurücksetzung in der Promotion (Anciennität) bis zu 6 Jahren und Beiordnung eines Vikars wider Willen.

Die Disziplinargerichte sind in der Regel kirchenregimentlichen Behörden, also in Altpreußen den Provinzialkonsistorien (II. Instanz der Oberkirchenrat), ebenso in den neuen Provinzen, (II. Instanz der Minister der geistlichen Angelegenheiten, und in Hannover das Landeskonsistorium), in Baden der Oberkirchenrat (als einzige Instanz), in S. Weimar der Kirchenrat (ebenso), in Mecklenburg-Schwerin und Strelitz das Konsistorium zu Rostock bezw. Neu-Strelitz (II. Instanz für beide Länder das obere Kirchengericht zu Rostock, bestehend aus vier Richtern, einem Superintendenten, einem Geistlichen und einem ordentlichen Professor der Universität Rostock, V. v. 2. Januar 1880, ZKR 15, 275 und Allg. KBl 1887 S. 209), im K. Sachsen das Landeskonsistorium (II. Instanz ein aus drei Mitgliedern des letzteren und drei von den in Evangelicis beauftragten Staatsministern ernannten außerordentlichen Mitgliedern, zur Hälfte aus Geistlichen gebildetes Kollegium unter dem Vorsitz des Landeskonsistorialpräsidenten), in S. Meiningen der Kirchenrat (d. h. die Abteilung des Staatsministeriums für Kirchen- und Schulsachen, als einzige Instanz). Diesen Behörden treten, wenn es sich um ein förmliches Disziplinarverfahren handelt (Schleswig-Holstein, Konsistorialbezirk Wiesbaden und Kassel, Hannover, Baden, S. Weimar und Meiningen) einzelne Mitglieder der synodalen Körperschaften (des Gesamt-, Bezirksausschusses, der Landessynode, des Generalsynodalausschusses, des Synodalausschusses) als Verstärkung

hinzu, mitunter aber auch allein bei Untersuchungen wegen Irrlehren (Altpreußen, Mitglieder des Provinzialvorstandes in I. und des Generalsynodalausschusses in II. Instanz, im K. Sachsen des Synodalausschusses). Besondere kirchliche Disziplinargerichte, zu deren Kompetenz gewöhnlich die Verhängung der schweren Disziplinarstrafen, also der Entfernung aus dem Amte in ihren verschiedenen Gestaltungen gehört, sind eingerichtet für das Großherzogtum Hessen (Disziplinarhof als einzige Instanz bestehend aus drei aktiven, nicht dem Oberkonsistorium angehörigen Geistlichen oder Professoren der Theologie, drei aktiven zum Kirchenvorstand qualifizierten Juristen und drei von der Landessynode gewählten Mitgliedern), für Anhalt (geistliche Disziplinarbehörde, ebenfalls als einzige Instanz, bestehend aus dem Vorsitzenden des Konsistoriums, zwei Mitgliedern des letzteren, den Mitgliedern des Synodalvorstandes und einem Staatsbeamten in richterlicher Stellung, welche in der Zusammensetzung von mindestens fünf Mitgliedern erkennt), für Oldenburg (Dienstgericht als einzige Instanz für je 6 Jahre, gebildet aus dem Präsidenten des Oberlandesgerichts, je einem landesherrlich ernannten und von der Synode gewählten Pfarrer, einem landesherrlich bestellten weltlichen Mitgliede und einem ebenso ernannten und zwei von der Synode gewählten Kirchenältesten oder Ehrenältesten), für Braunschweig (I. Instanz die Disziplinarkammer und II. Instanz der Disziplinarhof für Kirchendiener, erstere aus fünf, letzterer aus sieben Mitgliedern bestehend, — in der ersteren müssen der Vorsitzende und zwei Beisitzer, in dem letzteren dieser und drei Beisitzer Mitglieder des Oberlandesgerichts oder Landgerichtspräsidenten oder -Direktoren lutherischer Konfession sein, von den übrigen ein Mitglied der ersten, zwei Mitglieder der zweiten Instanz dem Oberkirchenrat angehören und im übrigen je ein Mitglied aus den Generalsuperintendenten, Superintendenten oder Synodalen entnommen werden) und für Württemberg (Disziplinargericht als einzige Instanz, bestehend aus einem landesherrlich auf 6 Jahre ernannten Vorstand, vier ebenfalls landesherrlich ernannten Mitgliedern des Konsistoriums, zwei geistlichen und zwei weltlichen, drei landesherrlich ernannten Mitgliedern der höheren Gerichte, und vier von der Landessynode für die Synodalgerichte gewählten für diese qualifizierten evangelischen Kirchengenossen, welches in der Zusammensetzung von sieben Mitgliedern erkennt).

2. Die Civil- und Verwaltungsgerichtsbarkeit. Weder hinsichtlich der Civilsachen der Geistlichen noch in den aus kirchlichen Verhältnissen hervorgehenden Justizsachen hat die evangelische Kirche prinzipiell eine Gerichtsbarkeit in Anspruch genommen. In Ehesachen hat sie allerdings der Staat schon zur Zeit der Reformation durch die Superintendenten an der Rechtsprechung der weltlichen Gerichte in Ehesachen beteiligt. Nach der Einsetzung der Konsistorien sind die Ehestreitigkeiten der Kompetenz dieser letzteren überwiesen worden, ferner auch die Civilsachen der Geistlichen und der Glieder ihrer Familie und endlich mit Rücksicht darauf, daß dem früheren Staatsrechte der Grundsatz der Trennung der Justiz und der Verwaltung nicht bekannt war und die Verwaltungsbehörden auch die in ihrem Ressort streitig werdenden Rechtssachen zu entscheiden hatten, auch Streitigkeiten über kirchliches Eigentum, Zehnten, Parochial- und Baulasten, Patronatsrecht, Kirchstuhlrechte und Begräbnis. Infolge des Territorialismus ist den Konsistorien aber diese Jurisdiktion genommen, und ihnen meistens nur noch bis in dieses Jahrhundert hinein die Kompetenz in Ehesachen belassen worden. Auch diese haben sie im Laufe des letzteren schon bis zur Mitte desselben in den meisten Staaten verloren, und die letzten Reste sind infolge des Reichspersonenstandsgesetzes verschwunden (s. unten unter Nr III).

III. Die Stellung des Staates gegenüber der kirchlichen Gerichtsbarkeit. A. Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit. Im Mittelalter galt die weltliche Gewalt für verpflichtet, der Kirche zur Durchführung ihrer strafrechtlichen Anordnungen ihre Unterstützung zu gewähren. Infolgedessen wurden einzelne kirchliche Verbrechen, namentlich die Ketzerei, gleichfalls als weltliche behandelt und mit weltlichen Strafen belegt und die kirchlichen Strafen, namentlich die Exkommunikation, auch mit weltlichen Folgen ausgestattet (Privileg Friedrichs II. von 1220 für die geistlichen Fürsten c. 6—7, MG SS 2, 236), so mit Verlust des Rechtes für die Exkommunizierten zur Klage, Anklage, Urteilsfällung und Zeugnisablegung, sowie mit Acht nach sechswöchentlichem Verbleiben in der Exkommunikation. Infolge der Einführung der Gewissens- und Religionsfreiheit gilt dagegen heute in den modernen Staaten, namentlich in Deutschland, in Österreich, Frankreich und in Italien der Grundsatz, daß die kirchlichen Verbrechen nicht mehr den Charakter weltlicher Delikte tragen, also jede weltliche Bestrafung derselben ausgeschlossen bleibt. Ebenso ist, nachdem schon die weltlichen Gewalten die Handhabung der kirchlichen Strafgewalt seit dem Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts Beschränkungen unterworfen und seit dem 16. Jahrhundert vielfach nur die Anwendung rein kirchlicher

Strafen gestattet hatten, in den modernen Staaten jede weltliche Folge derselben entfallen.

Dagegen erkennen die geltenden Gesetze der deutschen Staaten mehr oder minder ausdrücklich die Straf- und Disziplinarstrafgewalt der Kirchen über ihre Glieder, namentlich auch über die Geistlichen an (Preußen G. v. 13. Mai 1873 und G. v. 29. April 1887, 5 G. v. 12. Mai 1873 u. v. 21. Mai 1881; Baden, G. v. 8. Oktober 1860 u. v. 19. Februar 1878; Gr. Hessen, G. v. 23. April 1875 u. G. v. 27. September 1889; Baiern, Religionsedikt v. 26. Mai 1818 §§ 38 ff., nur die katholische Kirche betreffend; Sachsen, G. v. 23. August 1876 und Württemberg G. v. 30. Januar 1862 — ebenso auch Österreich G. v. 7. Mai 1874). 10

Nach dem jetzt geltenden Recht ist der Gebrauch teils (Preußen, Sachsen, Hessen, Baiern) von Strafen und Strafzuchtmitteln unstatthaft, welche mit ihren Wirkungen über die rein kirchliche Sphäre hinausgreifen, also alle Strafen gegen Leib, Vermögen, Freiheit und bürgerliche Ehre, und es sind nur solche gestattet, welche wie die Auferlegung von Bußwerken (Gebeten, Fasten, Almosen) dem rein religiösen Gebiete angehören oder die 15 Entziehung von kirchlichen Rechten zum Gegenstande haben, also z. B. das Personalinterdikt, der kleine Kirchenbann, das Lokalinterdikt, bei Geistlichen die Degradation, Deposition, Entziehung des Amtes, Strafversetzung und die verschiedenen Arten der Suspensionen von den Amtsrechten, ferner auch überhaupt die große Exkommunikation, sofern sie nicht mit der Bezeichnung des Exkommunicierten verkündet wird (in Baiern besteht diese 20 Beschränkung nicht), also nicht durch das Verkehrsverbot in das weltliche Gebiet übergreift und die Versagung des kirchlichen Begräbnisses, d. h. der gottesdienstlichen Feier, der Begleitung des Geistlichen und der Bestattung auf dem Konfessionskirchhof, falls nicht die letztere nach Landesrecht gegebenenfalls auf einem solchen erfolgen muß, teils (Württemberg, Baden, Österreich) ist zwar die Anwendung von weltlichen Strafen, also von Geld- 25 und Freiheitsstrafen, nicht direkt verboten, wohl aber die Vollziehung solcher durch die kirchlichen Behörden auf dem Wege äußeren Zwanges, in Österreich auch durch die Staatsbehörden überhaupt untersagt. Weiter darf (Baden, Hessen, Sachsen und Österreich) auch von den staatlich zulässigen Straf- und Zuchtmitteln nicht Gebrauch gemacht werden, um die Befolgung der Staatsgesetze oder rechtsgiltigen obrigkeitlichen Anordnungen zu hindern 30 oder die Ausübung öffentlicher Wahl- und Stimmrechte zu beeinflussen oder endlich auch (Sachsen, Österreich), um die freie Ausübung staatsbürgerlicher Rechte zu beeinträchtigen.

Was die Ausübung der Disziplinargerichtsbarkeit über die Kirchendiener (in Preußen bloß über solche, welche die mit einem geistlichen oder jurisdiktionellen Amte verbundenen Rechte und Verrichtungen ausüben) betrifft, so kann dieselbe in Württemberg nur durch 35 deutsche kirchliche Gerichte gehandhabt werden. Andererseits ist gegen die Kirchendiener auch Geldstrafe (zum Teil bloß bis zu einer bestimmten Höhe, Preußen und Hessen 90 Mark oder Betrag des einmonatlichen Diensteinkommens), und Freiheitsentziehung in der Gestalt der Verweisung in ein Demeriten- oder Besserungshaus statthaft, welche ohne Zeitgrenze und gegen den Willen des Verurteilten (Baiern), mitunter nur durch die Staatsbehörde 40 (Baden) vollstreckt werden kann, andererseits aber auf das Maximum von drei Monaten (Preußen, Hessen) oder von sechs Wochen (Württemberg) beschränkt und deren Vollstreckung wider Willen des Betroffenen ausgeschlossen ist. Ferner darf die Verhängung von Disziplinarstrafen überhaupt (Württemberg) oder der Entfernung aus dem Amte mit gleichzeitigem Verlust oder Schmälerung des Amtseinkommens (Preußen, Hessen) nur auf Grund 45 eines geordneten, prozessualischen Verfahrens, die Verhängung von Geldstrafen und die Verweisung in eine Demeritenanstalt allein nach Anhörung des Beschuldigten erfolgen. Der Rechtsbehelf zur Abwehr und Beseitigung von Übergriffen der kirchlichen Oberen bei der Handhabung ihrer Straf- und Disziplinarstrafgewalt ist die Beschwerde wegen Mißbrauchs der geistlichen Amtsgewalt (recursus ab abusu). Eine strafrechtliche Repression, 50 d. h. Androhung von Geldstrafe, Haft oder Gefängnisstrafe für einzelne derartige Übergriffe kennt nur die badische und hessische Gesetzgebung.

Andererseits stellen auch die erwähnten Staatsgesetzgebungen, falls die kirchlichen Oberen bei ihren betreffenden Verfügungen und Erkenntnissen die staatlichen Erfordernisse innegehalten haben, nach desfallsiger Prüfung die Gewährung staatlicher Hilfe, namentlich der 55 Verwaltungsexekution in Aussicht, ja einzelne (Baiern, Württemberg, Hessen und Österreich) gewähren sogar einen Rechtsanspruch darauf.

Der besondere privilegierte geistliche Gerichtsstand der Kleriker in gewöhnlichen Strafsachen, welcher schon früher (s. o. S. 594, 22) von den weltlichen Gewalten nicht in dem vollen seitens der Kirche beanspruchten Umfang anerkannt worden ist und namentlich seit dem 60

16. Jahrhundert weitere Einschränkungen erfahren hat, ist teils im Laufe des 18. Jahrhunderts (in Österreich, Preußen und Frankreich), teils in der ersten Hälfte des gegenwärtigen (namentlich in den übrigen deutschen Staaten) beseitigt, und für das deutsche Reich ist dieser Rechtszustand durch das Gerichtsverfassungsgesetz vom 27. Januar 1877
5 §§ 13. 15 und das Einführungsgesetz zur Strafprozeßordnung vom 1. Februar 1877 § 3 reichsgesetzlich festgelegt worden.

B. Civil- und Verwaltungsgerichtsbarkeit. Ebenso wie für die Strafsachen ist auch für Civilsachen, in denen Geistliche als Beklagte belangt werden, heute die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte ausgeschlossen, für Deutschland s. das citierte Gerichts-
10 verfassungsgesetz §§ 13. 15. Dasselbe galt auch — namentlich seit dem 18. Jahrhundert — für die civilrechtliche Verhältnisse (Testamente, Verträge, Verlöbnisse, Verwandtschaft, eheliches Güterrecht) betreffenden Prozesse, sowie für Streitigkeiten über kirchliches Vermögen, über Zehnten, Kirchenbaulast, ja auch fast überall über das Patronatsrecht, nur in betreff der Ehesachen der Katholiken, soweit die Giltigkeit, Nichtigkeit, Ungiltigkeit, die Scheidung
15 der Ehe in Frage stand, entschieden noch in diesem Jahrhundert in Baiern, Sachsen, Württemberg, Oberhessen und Oldenburg die katholischen Gerichte mit staatlicher Wirkung (wegen der evangelischen Kirche s. o. S. 600, 29 ff.). Durch das Reichspersonenstandsgesetz vom 6. Februar 1875 § 76: „In streitigen Ehe- und Verlöbnissachen sind die bürgerlichen Gerichte ausschließlich zuständig. Eine geistliche oder eine durch die Zugehörigkeit zu einem
20 Glaubensbekenntnis bedingte Gerichtsbarkeit findet nicht statt" und durch das citierte Gerichtsverfassungsgesetz § 15 Abs. 3: „Die Ausübung einer geistlichen Gerichtsbarkeit in weltlichen Angelegenheiten ist ohne bürgerliche Wirkung. Dies gilt insbesondere für Ehe- und Verlöbnissachen" sind auch diese Verhältnisse beseitigt worden. Das Recht der kirchlichen Behörden (praktisch kommen nur die der katholischen Kirche in Betracht), derartige
25 Rechtssachen, namentlich Ehestreitigkeiten, zu verhandeln und die Befugnis der Katholiken, die kirchlichen Gerichte in solchen anzugehen, ist allerdings damit nicht fortgefallen, nur gelten alle gerichtlichen Handlungen und Urteile dieser Gerichte nicht als Akte öffentlicher Behörden, welche für das staatliche und rechtliche Gebiet irgend welche Bedeutung beanspruchen können und durch den weltlichen Arm erzwungen werden dürfen, vielmehr nur
30 als solche, deren Beachtung und Befolgung lediglich dem Gewissen der Beteiligten überlassen bleibt. Nicht aufgehoben ist dagegen durch die Vorschriften der citierten Reichsgesetze die Verwaltungsgerichtsbarkeit der Kirche (auch hierbei kommt lediglich die katholische in Betracht) in denjenigen Angelegenheiten, welche nach staatlicher Auffassung keine Civilsachen sind und deren Regelung staatlicherseits der Autonomie der Kirche gewährt ist (z. B. Streitig-
35 keiten über kirchenrechtlich ungiltige Wahlen und Besetzungen von Ämtern); denn für den Staat ist es in diesen Fällen völlig gleichgiltig, ob die betreffenden Entscheidungen der kirchlichen Behörden auf Grund eines förmlichen prozessualischen Verfahrens oder bloß im Wege der einfachen Dekretur ergehen. **Hinschius †.**

Gerlach, Otto v., gest. 1849. — Quellen: Chronik der St. Elisabeth-Gemeinde zu
40 Berlin. Daraus die Evang. K.-Ztg. 1849, 101, 102; Schmieder, Fortsetzung des Bibelwerkes, 4. Bd, 1. Abt.; Seegemund, Vorrede zu den Predigten von O. v. G. 1850.

Otto v. Gerlach ist am 12. April 1801 zu Berlin geboren, wo sein Vater Präsident der kurmärkischen Kriegs- und Domänenkammer war. Seine gleichfalls bedeutenden Brüder waren Ludwig, als Appellationsgerichts-Präsident verstorben, und Leopold, General-Ad-
45 judant Friedrich Wilhelms IV. Den letzteren liebe er, pflegte der König zu sagen, den Hofprediger achte, den Präsidenten fürchte er. Durch die religiöse Bewegung in den Freiheitskriegen tief berührt, durch einen Pädagogen wie Spilleke „für das Vernehmen göttlicher Stimmen geweckt", durch das Reformationsjubiläum 1817 auf die Schriften der Reformatoren geführt, kam G. gleichwohl nur auf einem Umweg zu der Entscheidung für
50 die Theologie. Vornehmer Umgang, lockende Aussichten im Staatsdienst, mehr noch der Wunsch im Sinne der Hallerschen Restaurationsideen dem grassierenden revolutionären Geiste entgegenzuwirken, brachte ihn anfangs zum juristischen Studium nach Heidelberg, Göttingen, Herbst 1820 wieder nach Berlin. Schon in Göttingen kam er in ernste Seelenkämpfe, „seines Berufes zur Seligkeit gewiß geworden", wie er selbst schreibt, fühlte er sich
55 auch aufs neue zur Theologie berufen, eine Wahl, für die ihn der Herd frommer Freundschaften in Berlin nur noch tiefer erwärmen konnte. 1825 siedelte er sich im Wittenberger Prediger-Seminar für ein Jahr an. Die anfangs in Berlin ergriffene akademische Laufbahn, die ihm Gelegenheit zu Vorlesungen über Kirchenrecht, Geschichte der Theokratie und

Auslegung biblischer Schriften bot, genügte auf die Länge seinem überwiegend praktischen Sinne nicht. Den Spuren eines Zinzendorfes, dieses großen Menschenfischers mit seiner zündenden Heilandsglut, seiner organisierenden Genialität zog es ihn nach. Als 1834 das Pastorat an einer von dem Könige Friedrich Wilhelm III. errichteten kleinen Vorstadtkirche, an St. Elisabeth, sich öffnete, bewarb sich G. um diese wenig glänzende, desto 5 mühevollere Stellung und ward mit einer Antrittspredigt über 2 Ko 5, 19—21 eingeführt. Wie sein Feuereifer und sein praktisches Geschick sich schon bei der Stiftung der Berliner Gesellschaft „zur Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden" 1824 und vier Jahre später bei der Einrichtung eines Missions-Seminars bewährt hatte, so wuchs ihm nun bei der eigenen Gemeinde mit der wahrgenommenen Not die Kraft der erfinderischen Liebe 10 und Seelsorge. Die innere Mission in Familie und Kirche, Hausbesuch und Hausandachten bei den Gemeindegliedern, Bücherverteilung, ein Frauenverein, eine Beschäftigungsanstalt für brotlose Weber und Frauen, ein Handwerkerverein, eine Spargesellschaft, ein Schulbesuchsverein zur gütlichen Einwirkung auf säumige Schulpflichtige, Kindergottesdienste, Nachhilfe für zurückgebliebene Konfirmanden, liturgische Festandachten, Privatbeichten, 15 (stundenang saß er mitunter in der Sakristei, dankbar, wenn wenigstens einige trostbedürftige Seelen sich vor ihm ausschütteten), ein Konvikt für Kandidaten — dies alles von dem „Berliner Wesley", wie Tholuck ihn nennt, ein ebenso anregungs- wie beschämungsreicher pfarramtlicher Spiegel! Im Jahre 1847 wurde er zum Hof- und Domprediger berufen. Am Dom hat er leider nur zwei Jahre, darunter das Sturmjahr 1848, wirken 20 können.

Mit der Übersetzung einer Predigt Wesleys „Wache auf, der du schläfst, daß dich Christus erleuchte", trat er zuerst litterarisch auf. Baxters Evangelischer Geistlicher, dieses „Blitzbuch für schläfrige Prediger" und die „Ruhe der Heiligen", ferner Zinzendorfs Jeremias, redeten, von ihm eingeführt, wie neu erstandene Lehrer zur Zeit, lag doch die Bil- 25 dung und Förderung des christlichen Standes unausgesetzt in dem Vordergrund seiner Wünsche und Bestrebungen. Dahin ging das errichtete Kandidatenkonvikt, die Teilnahme an Pastoralkonferenzen, die Stiftung einer Pastoral-Hilfsgesellschaft. War andererseits von seinen juristischen Studien her die Kirchenverfassung für ihn ein Gegenstand hohen Interesses, sorgfältigen Studiums, wie ein Aufsatz über „die Bearbeitungen des Kirchenrechtes in der 30 evangelischen Kirche" (Tholuck, Litterar. Anzeiger 1832) und nach dem 1829 durch Julius Müller gegebenen Vorgang eine einschneidende Schrift über „Ehescheidungen", Erl. 1839 beweist, der er die thatsächliche Weigerung schriftwidrig Geschiedene zu trauen zum Anstoß der Behörden folgen ließ, so sprach er es doch wiederholt aus: „wie man den Bau einer Stadt nicht mit Zuchthäusern anfängt, so sind noch ganz andere Dinge zu Herzen zu 35 nehmen, ehe man an Kirchenverfassung und Disziplin denkt". Vermehrung der Heilsmittel und Kanäle, wodurch man erst die Kirche in die Leute bringt, das war die große Frage seines Lebens. Von einer Reise nach England, die er mit anderen Geistlichen und einem Oberbaurat auf Befehl Friedrich Wilhelms IV. zur Erkundigung der kirchlichen Unternehmungen, namentlich der aggressiven Seelsorge und vermehrter Kirchenbauten unternahm, 40 kehrte er reich befruchtet zurück. Es erschien sein „amtlicher Bericht über die Einrichtung vieler neuer Kirchen und Pfarrsysteme in England mit Rücksicht auf unsere kirchlichen Zustände", sodann der „amtliche Bericht über den Zustand der anglikanischen Kirche in ihren verschiedenen Gliederungen" 1842 — eine Schrift, welche bei aller Bewunderung für die kirchliche Macht und Wirksamkeit Englands doch auch die Doppelgefahr des dortigen kirch- 45 lichen Parteiwesens und insonderheit des puseyitischen Sauerteiges klar erkennt —, endlich „die kirchliche Armenpflege, nach Chalmers 1847".

Auf dem homiletischen Gebiete lag seine Stärke nicht, seine Predigten waren bisweilen allzu lehrhaft, auch nicht ganz frei von gesetzlicher Schärfe. Das Liebevolle und Liebenswürdige seines Wesens kam seiner seelsorgerischen Gabe unvergleichlich zu statten. 50 Dem engen Gewissen einte sich ein weites Herz. Auch kirchlich wohl geschichtlich bestimmt, war er doch keineswegs einseitig befangen. Von den Zierden des Jansenismus wie von denen des Puritanismus konnte man ihn mit gleicher Liebe sprechen hören. Sein „Bibelwerk" mit Einleitungen und Anmerkungen, das ursprünglich nur auf eine erneuerte Ausgabe der Hirschberger Bibel angelegt war, darf trotz des bisweilen erhobenen Vorwurfes 55 der Trockenheit noch für viele Jahrzehnte eines dankbaren Leserkreises aus Geistlichen und Laien gewiß sein.

Am 24. Oktober 1849, 49 Jahre alt, nachdem er am 20. Trin. noch voll Inbrunst über das hochzeitliche Kleid gepredigt hatte, wurde er abgerufen. Voluit, quiescit.

R. Kögel †.

Gerlach, Peters (Gerlacus Petri, oder Petersz) asketischer Schriftsteller aus den Brüdern vom gemeinsamen Leben, gest. 1411. — Quellen und Litteratur: Die Hauptquelle ist die von Joh. Busch verfaßte Windsheimer Chronik (s. Bd III S. 580, 27 ff.) nach der Ausgabe von Grube S. 92, 111, 114, 156 bis 163, ferner S. 193, 284; 300, 317, 324. — aus ihm und anderen Quellen stammen die Angaben in des Valerius Andreas Bibliotheca Belgica p. 287; wie wenig diese ein richtiges Bild geben, hat zuerst in streng wissenschaftlicher Weise Moll in seiner Abhandlung Gerlach Peters en zjine schriften in Kist en Moll, kerkhistorisch archief II, 1859 S. 145—246 gezeigt, wo auch von seinen fünf Schriften drei zum erstenmale abgedruckt sind; derselbe in s. Kerkgeschiedenes van Nederland, 1865 —1871. Utrecht II, 2. 208, 236, 363 ff.; II. 3. 27 ff. 41. Danach Acquoy in s. Schr. het Kloster te Windesheim en zjin invloed, Utrecht 1875, I S. 271 ff.; Hirsche in der zweiten Aufl. dieser Encyklopädie II, S. 729 ff. wie in s. Prolegomena zu des Thomas a Kempis imitatio II S. 327 ff., Berlin 1883; A. Auger, étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge in Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'acadamie royale des sciences, des lettres et des beaux arts de Belgique; collect. 1 in 8° tome XLVI; Bruxelles 1892, S. 300 ff.

Gerlach ist nach der Angabe von Valerius Andreas (bibl. belg. 1642 p. 287) 33 Jahr alt im Jahre 1411 gestorben; mithin fällt sein Geburtsjahr 1378. Von seinem Herkommen wissen wir nur, daß er aus Deventer stammte; seine Mutter Geesje auch Gise, lat. Gesa hatte als wohlhabende Frau zum Vergrößerungsbau des Windesheimer Klosters zweihundert rheinische Gulden gegeben. Früh war Gerlach durch seine Mutter und deren Freunde in die Kreise der Anhänger des 1384 verstorbenen Gerh. Groot gekommen, namentlich hatte Florentius (s. oben S. 111 ff.) auf diesen zarten und sinnigen Jüngling, als er die Schule der Brüder besuchte, sein teilnehmendes Auge gerichtet. Als er einst bei den geistlichen dramatischen Schülervorstellungen an Marien Lichtmeß in der Lebuinuskirche, weil decorus aspectu et pulcher facie die Maria darstellen und das Kindlein opfern sollte, hatte Florentius ihn ermahnt, dabei sich selbst ganz dem Herrn zu opfern (cor suum Deo offerre). Niemand als er und Florentius verstanden sein Niederknieen mit dem Kinde vor dem Altar. Für Florentius war es das erwünschte Zeichen, daß Gerlach ins Kloster einzutreten nunmehr durch feierliches Gelübde sich entschlossen hatte, und in seiner Seele stimmte er deshalb das Tedeum an. — Ein inniges Band der Seelengemeinschaft verband beide in ihrer Gemütsart so verwandte Glieder des Bruderhauses.

Wie lange Gerlach demselben angehörte, ist nicht bekannt. Florentius erkannte, daß G. wegen seiner Kurzsichtigkeit, Schüchternheit und äußerst geringen praktischen Umgangsgaben viel besser in ein Kloster passe, und riet ihm daher in das geistesverwandte Kloster zu Windesheim einzutreten. Dort kannte man schon bei dem engen Verkehr beider Häuser den frommen Jüngling, und es bedurfte nicht der warmen Empfehlung des Florentius. Mit Freuden ward er aufgenommen. Er fand an dem ernsten und bewährten Rektor Vos von Heusden einen allgemein geachteten und gefürchteten Vorgesetzten, an allen Gliedern aufrichtige Freunde. G. gehörte, im Unterschiede z. B. von Hendrik Mande, zu den kontemplativen Mystikern, nicht wie dieser zu den visionären, d. h. zu denjenigen, welchen alle inneren Geistesvorgänge alsbald sinnlich äußerliche Form arnehmen, wie Acquoy nach Otterloo richtig sagt voor Mande is alles uitwendig, voor Petersz inwendig, „Deum in se sentiens praesentem", chron. W. 157 f.

Die so gemachten Erfahrungen, namentlich seine für sich selbst aufgezeichneten Übungen pflegte er auf einzelne zur Hand liegende Pergament- oder Papierstücke aufzuschreiben, und zwar meist in der Muttersprache; in seinem Sterben verlangte er ihre Vernichtung, was vom Prior aber abgelehnt wurde; dadurch sind sie uns erhalten (chron. W. p. 163).

Eine schmerzliche Steinplage quälte ihn viele Jahre, und stellte seine Geduld auf eine schwere Probe. Erst dreiunddreißig Jahre alt starb er am 18. November 1411 unter dem Gebet des Hauses und in Gegenwart seiner Brüder und ihres Priors.

Von seinen Schriften, welche sein Prior Vos durch Joh. Schutken sammeln und zusammenarbeiten ließ, erwähnt Busch chron. p. 157 ff. folgende:

1. Breviloquium, gehört, da es in clericatu suo verfaßt ist, also vor 1403, zu den ältesten, als er noch nicht das 25. Lebensjahr zurückgelegt hatte; geschrieben ist es für einen bonae voluntatis clericus; wer dies ist, wird nirgend angedeutet; Hirsche vermutet, daß er sich selbst meine; und zwar pro danda occasione spiritualis exercitii. Dieser Titel und der von Busch hinzugefügte Anfang liegt in dem von Moll a. a. O. p. 179 ff. zum erstenmal herausgegebenen Abdruck vor. Ihm liegt eine Brüsseler Handschrift von 1550 mit Varianten eines anderen Brüsseler Kodex zu Grunde. Einen noch

vorzüglicheren Text fand Hirsche zu Wolfenbüttel in einer Handschrift, welche 1424 in **Monte St. Hieronymi**, also in dem Fraterhause Hattem auf Pergament in ausgezeichneter Fraktur geschrieben wurde; Beschreibung und Faksimile findet sich in Hirsches **Prolegomena** zur **imitatio** Bd 2. Text und Disposition dieser Handschrift weichen von dem Mollschen vielfach ab. Dem Inhalt nach liegen **quaedam notabilia verba** vor, wie wir sie 5 in Grootes **conclusa**, bei Florentius und in anderen Schriften dieser Kreise in ähnlicher Art begegnen; es sind Aufzeichnungen eigner wie fremder Gedanken, zur Unterstützung der eignen geistlichen und sittlichen Zuchtübungen, daher diese Sammelschriften auch nie den Verfasser nennen. Dies kurze, wohlgeordnete, einfach und klar geschriebene Büchlein, ist getragen von tiefer **devotio**, durchglüht von der Innigkeit der Gottes- und Nächsten- 10 liebe, wie aufrichtiger Demut; es bietet Mahnungen wie Anweisungen für alle Lagen wie Aufgaben des inneren und äußeren Lebens. Folgende Stellen nach dem Wolfenbüttler Text (die §§ wie bei Moll) mögen den Geist wie den Inhalt charakterisieren. § 11: **Semper niti Dominum pure quaerere, non commodum vel consolationem suam, sed, quidquid fuerit major honor Dei semper quaerere, sive hoc fuerit per commo- 15 dum sive per incommodum, consolationem vel desolationem, intus vel extra et omnino sic esse contentus et dicere puro sentire tempora tribulationis: „Domine, tu scis cor meum; tu scis quod tam libenter volo esse in tribulatione, desolatione, tenebris et ariditate, sicut in magna consolatione et lumine, dummodo major honor tuus fuerit. Et ecce ego, minimus et novissimus 20 in domo tua, obtuli parvum munusculum: totum scilicet quod sum, totum quod umquam possum, non quaerens me ipsum nec gloriam meam. Ideo rogo ex intimis meis quibus diligo te, ut non derelinquas me in tempore senectutis et tribulationis, in tempore quo videbor quasi ab omnibus esse derelictus; sed perfice gressus meos in semitis tuis, ut intelligant qui tribu- 25 lant me quod non ex toto dereliquisti me, sed ut fidelis invenirer, probasti me.** Aus § 12: **Multum desideraverunt** (nämlich die im Vorhergehenden genannten Heiligen) **caelestem gloriam et totis praecordiis ad eam anhelabant: sed tamen magis studuerunt gaudium sanctorum hic in corde acquirere in cognitione veritatis et sapientiae, in reformatione omnium interiorum suorum ad imagi- 30 nem Dei et exteriorum suorum ad conformitatem vitae Jesu, quam sensualem devotionem habere seu multum desiderare esse cum Domino eo quod non afficimur ad crucem Christi et libenter essemus ex tribulationibus.** § 18: **Tempore quo surgendum fuerit niti impigre et velociter surgere, tamquam qui multum de continuo profectu per somnum seposuit et neglexit; signando- 35 que se signo sanctae crucis omnes vanas imaginationes, illusiones diaboli ac sompnia abicere. Intimo quoque affectu gaudere, quia illuxit sibi dies in quo multum poterit promereri ac in amore et cognitione Dei aliisque virtutibus proficere. Ad legendum matutinas se ferventer praeparare ipsasque cum reliquis orationibus suis attente dicere, sensum verborum intelligendo et ex in- 40 tellectu affectum formando ad Deum erigere.**

2. **Epistola teutonicalis**, an seine Schwester Lubbe, welche als **procuraterse** des Meister-Geertshauses zu Deventer 1413 starb. Ein namhaftes Stück hat Moll aufgefunden und S. 202 ff. abgedruckt; ebenso hat er aus einem zweiten Brief an dieselbe Schwester ein Bruchstück veröffentlicht S. 218 ff. Beide enthalten manche mit dem **brevi- 45 loquium** übereinstimmende Stellen, die er aus seinen Sammlungen entnommen hat.

3. Die bedeutendste Schrift, welche Gerlach weitesten Kreisen bekannt gemacht und welche der **imitatio** des Thomas zur Seite gestellt werden muß, ihm auch den Zunamen **alter Thomas** gebracht hat, ist sein **Soliloquium**, von Joh. Schutken auf seines Priors Vos Anweisung gesammelt und geordnet und von Busch erwähnt, ist als **cujusdam regularis a 50 cordis multiplicitate ad unum summum bonum se continuo colligentis**, auch **exercitia** genannt. Die Schrift gehört daher der späteren Zeit an. Wie der Titel andeutet ist es ein Selbstgespräch der Seele vor Gott, um das Herz aus der Verstrickung und den Zerstreuungen des Weltlebens zur seligen Vereinigung mit dem höchsten Gut zu erheben; er bespricht die Versuchungen und die Hindernisse, die Hilfen zur Überwindung be- 55 sonders im Kreuz Christi und in der Nachfolge und unter den süßen Trostworten des Bräutigams der Seele, welche so von Stufe zu Stufe emporsteigt zu ihrer ursprünglichen Hoheit. — Das Buch ist in die niederdeutsche, französische und deutsche Sprache übersetzt, in Port-Royal sehr beliebt, wahrscheinlich von Schutken, der auch sonst als fleißiger Übersetzer gerühmt wird, um der Laien willen ins Deutsche übersetzt, von Poiret wie Gerhard

Tersteegen hoch geschätzt (nach der Ausgabe von 1616 neu herausgegeben Amstelod. 1711) und ebenso von letzterem in deutscher Übersetzung herausgegeben (1730. 40. 66, — später noch 1845). Noch ist die deutsche Übersetzung von Nik. Casseder, Frankf. 1829, wie 1849 in der mystisch-asketischen Bibliothek Nr. 1 zu nennen. — Die lateinische Ausgabe erschien
5 1616 in Köln: „Alter Thomas a Kempis sive ignitum cum Deo soliloquium R. D. Gerlaci Petri Daventriensis, ohne Angabe des Herausgebers und seiner Handschrift. Von neuem 1849 von J. Strange besorgt und von Heberle veröffentlicht (Köln, Bonn, Brüssel). Eine niederländische Übersetzung von 1621 durch Jan v. Gorcum. Die Texte in allen diesen Ausgaben wie Übersetzungen sind willkürlich geändert. Moll beklagt, keine
10 geeignete alte Handschrift zur genügenden Feststellung desselben gefunden zu haben. Dies ist Hirsche gelungen, welcher in der beim Breviloquium erwähnten Wolfenbüttler Handschrift auch einen Text des Soliloquium vorfand, freilich in einer Menge von oft recht erheblichen Abweichungen. Doch da sie etwa dreizehn Jahre nach Gerlachs Tode schon geschrieben ist, wird sie schon wegen ihres Alters, aber noch mehr wegen der Vorzüglichkeit
15 des Textes mit Recht hohes Ansehen beanspruchen dürfen. Es enthält schon dieser Text die von Schutken gemachten Überschriften Eine Veröffentlichung dieses Textes ist von Hirsche mit Recht gewünscht worden. — Wie frei er von allem pantheistischen Anflug ist, zeigen die Schlußworte von Kap. 18 (des Wolfenb. Textes, zu vgl. bei Moll p. 234 bis 239), wo es heißt: sicut enim ferrum totum ignitum totus ignis efficitur, sic
20 anima amori unita tota amor fit praeter essentiae proprietatem quam aeternaliter distare necesse est.

Außer diesen Schriften hat Moll noch eine aufgeführt. Valerius Andreas (bibl. belg. 1643) S. 287 nennt Gerlach als Verfasser des ignitum cum Deo colloquium, was offenbar unser Soliloquium ist, und einer anderen Schrift: de libertate spiritus
25 cum exercitiis eo spectantibus. Busch kennt diese nicht. Während Moll und Acquoy (S. 279) hier eine verloren gegangene Schrift Gerlachs finden, glaube ich Hirsche zustimmen zu sollen, welcher hier nur eine veränderte Überschrift des Breviloquium findet.

Da Gerlach nicht alle seine Schriften lateinisch schrieb, sondern teilweise, wie seine Briefe, deutsch, in der Muttersprache, so gehört er nächst Heinrich Mande, welcher nur in
30 dieser seine Aufzeichnungen verfaßte zu den ersten und besten Prosaisten des 15. Jahrhunderts. **L. Schulze.**

Gerlacher (Gernolt), Theobald s. d. A. Billicanus Bd III S. 232.

Germanus, Bischof von Auxerre, gest. 448. — Eine Vita Germ. erhebt den Anspruch von seinem Schüler, dem Presbyter Konstantin, verfaßt zu sein; sie ist aber jünger.
35 Erwähnt ist sie in einem Brief des B. Aunarius von Auxerre (573—603 MG Ep. III S. 447 Nr. 7) und benützt von Beda. Gedruckt AS Juli VII S. 200; metrisch bearbeitet von dem Mönch Herich von Auxerre, a. a. O.; Prosper. Chron. z. 429 MG Auct. ant. IX S. 472; Bed. Hist. eccl. gent. Angl. I, 17 ff. S. 25 ff. ed. Holder. Tillemont, Mémoires XVI S. 263 ff.: Hist. littér. II S. 256 ff.

40 Der Bischof Germanus von Auxerre (Autissiodurum) war ein in Frankreich weit verehrter Heiliger. Ist den Angaben der Vita zu glauben, so war er um 380 zu Auxerre in guter Familie geboren, empfing eine tüchtige Ausbildung, strebte nach Ansehen und Würden, heiratete und schien an dem weltlichen Leben Gefallen zu finden. Dennoch ward er nach dem Tode des Bischofs Amator, der ihn selbst als seinen Nachfolger bezeichnet
45 haben soll, um 418 vom Volke stürmisch zum Bischof begehrt. Er folgte dem Rufe und stürzte sich nun in die strengste Askese, uxor in sororem mutatur ex coniuge. Der Ruf des neuen Bischofs, von dem man bald auch Wunder erzählte, verbreitete sich schnell in ganz Gallien. Als 429 die Orthodoxen in England bei einer gallischen Synode (vielleicht zu Troyes) um Hilfe gegen die Pelagianer baten, ward Germanus mit Lupus von
50 Troyes abgesandt, der nicht nur die Ketzer besiegte, sondern auch durch einen von ihm angegebenen Hinterhalt ein Sachsenheer zurückschlug. Sein Erfolg war so überraschend, daß man ihn nach einiger Zeit nochmal rief; nun begleitete ihn Severus von Trier. Diese Sendung nach Britannien, das wichtigste Ereignis in G.s Leben, ist durch die Chronik Prospers so gut bezeugt, daß man keinen Grund hat, sie zu bezweifeln. Unsicher bleibt
55 die Beteiligung des Bischofs Lupus und die zweimalige Reise, da Prosper hiervon nichts weiß, ebenso die Art, wie Papst Cölestin in die Sache verwickelt wird; denn hier ist Prospers Bericht offenkundig tendenziös. In Gallien war G. ein begehrter, weil durchdringender Fürsprecher der Bedrückten. Als solcher vertrat er auch die aufständischen Armoriker, gegen

welche Aetius Barbarenvölker geschickt hatte. Um ihnen volle Verzeihung zu erwirken, reiste er an den Hof von Ravenna, wo ihn die Kaiserin Placidia und ihr Sohn Valentinian ehrenvoll empfingen. Hier starb er nach siebentägiger Krankheit am 31. Juli 448. Die Leiche ward nach Auxerre gebracht. Dort hat man ihn schon zu Gregors von Tours Zeit als Heiligen verehrt, s. H. Franc. V, 14 S. 206; vgl. auch seine Erwähnung im 5 Brief des Nicetius von Trier (c. 568) MG Ep. III S. 121 Nr. 8. (**G. Plitt †) Hauck.**

Germanus, Bischof von Paris, gest. 576. — Ein Brief von ihm an die Königin Brunhilde MG Ep. III S. 122 Nr. 9; eine Urkunde für ihn MG Dipl. I S. 5 Nr. 3. Ob eine für die Kenntnis des Gottesdienstes in Gallien wichtige Auslegung der Liturgie, die seinen Namen trägt, ihm wirklich angehört, wage ich nicht zu entscheiden; unmöglich scheint 10 es mir nicht; sie ist gedruckt MSL 72 S. 89 ff. Seine Biographie schrieb sein Zeitgenosse Fortunatus Venantius, sie ist ziemlich inhaltslos, gedruckt AS Mai VI S. 778; MG Auct. ant. IV, 2. S. 11. Bei Gregor von Tours wird Germanus vielfach erwähnt.

Der Bischof Germanus von Paris wurde um 496 im Gebiete von Autun, als der Sohn angesehener Eltern geboren, ward um 540 Abt des Stiftes St. Symphorian zu 15 Autun, wo er streng asketisch lebte. Unter Childebert I. wurde er um 550 Bischof von Paris. Er beteiligte sich eifrig an dem kirchlichen Leben, nahm an den Synoden von Tours 567, Paris 556—573 und Paris 573 Anteil (MG Concil. S. 135, 145, 148). Es gelang ihm, durch seine Tüchtigkeit Einfluß zu gewinnen und sich zu erhalten. Das Volk bewunderte sein strenges Leben, seine Mildthätigkeit gegen die Armen, es rühmte seine Pro- 20 phetengabe und erzählte allerlei Wunder, die er vollbracht habe. Die Großen achteten seinen Mut, mit dem er z. B. den König Charibert I. wegen Buhlschaft mit zwei Schwestern bannte. Doch vereitelten sie seine ernstlichsten Bemühungen, Frieden unter ihnen zu stiften. Er starb am 28. Mai 576 und wurde in der von Childebert I. erbauten, 559 von ihm selbst geweihten Kirche des h. Vincentius begraben, die später nach ihm genannt 25 wurde; es ist die jetzige Kirche St. Germain des Prés. (**G. Plitt †) Hauck.**

Gernler, Lukas, gest. 1675. — Litteratur: Herzog, Athenae Rauricae, Basel 1778, S. 48—50; Hagenbach, Gesch. der Basler Konfession, Basel 1827, S. 167 ff.; ders., Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer, Basel 1860, 4., S. 31 f.; AdB IX, S. 37 f.

Lukas Gernler ist hauptsächlich bekannt durch seine Teilnahme an der Abfassung 30 und Geltendmachung der Helvetischen Konsensusformel (s. d. A.). Er wurde geboren zu Basel den 19. August 1625 als Sohn des Hauptpfarrers zu St. Peter. Nachdem er bereits im 20. Jahre seine theologischen Studien vollendet hatte und Kandidat geworden war, machte er nach der Gewohnheit jener Zeit Reisen, um andere Kirchen und die hervorragenden Männer derselben aus eigener Anschauung und durch persönliche Bekanntschaft 35 kennen zu lernen. Er besuchte Genf und verweilte daselbst einige Zeit, darauf begab er sich nach Paris, England, Holland und Deutschland; er knüpfte allenthalben Verbindungen mit den bedeutenden Theologen an, und blieb mit ihnen in Verkehr, wovon seine im Basler Kirchenarchiv aufbewahrte Korrespondenz deutliche Zeugnisse giebt. Nach Basel zurückgekehrt, wurde er 1649 Gemeinhelfer (diaconus communis, Helfer für alle Kirchen der 40 Stadt), darauf Oberſthelfer (archidiaconus), d. h. zweiter Pfarrer am Münster 1653, schon 1656 Antistes und erster Pfarrer am Münster; in demselben Jahre erhielt er die theologische Doktorwürde sowie die Professur der loci communis und der controversiae theologicae, welche er 1665 mit der Professur des AT vertauschte. Wie sehr ihn schon damals das Dogma beschäftigte, an dessen Verteidigung sein Andenken sich knüpft, 45 geht hervor aus dem Thema seiner Rede bei der Ernennung zum Dr. theol.: an et quatenus electi de sua electione et salute hoc in seculo possint ac debeant esse persuasi. Gegen die Unionsversuche des Duräus (s. d. A. Bd V S. 93, 13 ff.) verhielt er sich ablehnend, so daß sie hauptsächlich auf seinen Antrieb bei dessen erneutem Besuch in der Schweiz 1662, und insbesondere in Basel 1666 abgewiesen wurden. 50

Ebenso schroff war seine Haltung im Streit über die Theologie von Saumur. Er war der Haupturheber des Syllabus controversiarum, der 1662 zu Basel erschien und in dem der streng reformierte Lehrbegriff mit scholastischer Spitzfindigkeit und unter Abweisung aller irgendwo hervorgetretenen Ketzereien bis zu den Capellianern und Copernikanern formuliert wird (vgl. Hagenbach, Gesch. der Basler Konfession S. 168 f.). Die Schrift wurde 55 zunächst bei den wöchentlichen Disputationen der Studierenden gebraucht, erlangte aber bald auch als Bekenntnisschrift ein gewisses Ansehen nicht nur in Basel, sondern auch in der übrigen reformierten Schweiz und wurde dadurch zur Vorbereitung für die Aufstellun

der helvetischen Konsensusformel, an deren Entstehung Gernler gleichfalls einen hervorragenden Anteil hatte. Doch starb er noch vor deren Bekanntmachung den 9. Februar 1675. Die theologischen Schriften Gernlers sind von geringer Bedeutung und bestehen ausschließlich in Gelegenheitsreden und Disputationen, unter denen besonders die über die helvetische Konfession resp. deren Lehre von der heil. Schrift hervorzuheben sind. Verdienstlicher als seine wissenschaftlichen Arbeiten waren Gernlers Leistungen auf praktisch kirchlichem Gebiet. Seine Predigten, von denen mehrere Sammlungen veröffentlicht wurden, zeichnen sich durch Einfachheit der Sprache und praktische Haltung aus. Er veranlaßte durch seine Verwendung beim Rat die Errichtung des Waisenhauses in Basel, bemühte sich um eine strengere Sonntagsfeier und gab 1666 die Agende in derjenigen Gestalt heraus, in der sie bis 1826 unverändert für die Basler Kirche in Kraft stand. Um die Reformationsgeschichte machte er sich verdient durch eine Sammlung von Urkunden aus der Reformationszeit, die unter dem Namen Antiquitates Gernlerianae eine Hauptquelle für die Kenntnis der Basler Reformationsgeschichte geworden sind.

R. Staehelin (Herzog †).

Gerok, Karl, Prediger und Dichter, gest. 1890. — Litteratur: K. G., Jugenderinnerungen, 4. Aufl., Bielef. u. Lpz. 1890; Palmblätter auf K. G.s Grab, niedergelegt bei der Trauerfeier, Stuttg. 1890; H. Mosapp, K. G., ein Bild seines Lebens und Wirkens, Stuttgart 1880; ders., K. G. in seiner Wirksamkeit für den Gustav-Adolf-Verein, Barmen 1890; C. Schanzenbach, K. G., im Weihnachtskatalog der Verlagshandlung Greiner und Pfeiffer, Stuttg. 1890; F. Braun, Erinnerungen an K. G., Leipz. 1891; R. Schmeißer, K. G. als Schulmann, nachgewiesen aus seinen Dichtungen, Jena 1892; K. G., ein Lebensbild, aus seinen Briefen und Aufzeichnungen zusammengestellt von G. Gerok, Stuttg. 1892. Nekrologe: Schwäb. Kronik (Beibl. des Schwäb. Merkurs) 1890, 1019 f., 1045 f. (von P. Lang); Staatsanzeiger für Württemberg 1890, 72 f.; Litterar. Beilage des Staatsanz. f. Württemberg 1892, 269 ff. (v. G. Knapp); Ev. Kirchen- u. Schulblatt f. Württ. 1890, 27 f.; Allgem. ev.-luth. Kirchenztg. 1890, 149 ff. Gedächtnisreden: Schwäb. Kronik 1890, 2323 f. von J. Klaiber); 1898, 1495 f. (v. W. Frhr. v. Gemmingen).

Karl Gerok, geboren am 30. Januar 1815 in dem württembergischen Landstädtchen Vaihingen an der Enz, als Sohn des Diakonus Christof Friedr. Gerok, siedelte schon nach wenigen Lebenswochen in die Residenz Stuttgart über, in die sein Vater versetzt ward, und die ihm Zeit seines Lebens, kurze Unterbrechungen ausgenommen, Heimatstadt gewesen ist. Der Vater, ein ernster, kenntnisreicher und feinsinniger Mann, von einem für die damalige Zeit ungemein weiten und freien Horizont und einer für einen Sprößling der Rationalistenzeit hochachtbaren persönlichen Frömmigkeit, und die Mutter, eine Frau von warmem, teilnehmendem Gemüt und regem, aufgeschlossenem Geist, leiteten die Erziehung des Erstgebornen, dem ein zahlreicher Geschwisterkreis folgte, in echt liberalem, gut christlichem und edel humanem Sinn: eine Verschwisterung, durch die G.s Persönlichkeit vor allem anziehend und berühmt geworden ist. Sie wurden dabei unterstützt von der harmonisch und vielseitig angelegten Natur des Knaben, der, lernbegierig und pflichteifrig, insbesondere frühe Begabung für das Reich des Schönen in Dichtkunst und Malerei zeigte. Die Bestimmung zum Pfarramte, in dem der Vater und beide Großväter standen, galt ihm von Anfang an für selbstverständlich. So ist seine innere Entwickelung in der Jugendzeit eine ungestörte, friedliche. Nachdem er das Stuttgarter Gymnasium durchlaufen, bezog er 1832 die Hochschule in Tübingen als Zögling des theologischen „Stifts“. Hochsinn und idealer Schwung, aber stets am Zügel ruhiger Verständigkeit gehalten, fröhliche Lebenslust bei eifrigem Wissenstrieb, und dazu die liebenswürdige Anmut eines offenen, reinen Gemüts, das sind die wesentlichen Züge des Studenten. Mit ernstem Fleiß hat er sich in Hegels Philosophie und Schleiermachers Theologie eingearbeitet, durch manche Zweifel und Rätsel sich hindurch gerungen; insbesondere machte ihm das eben damals erscheinende „Leben Jesu“ von D. F. Strauß viel zu schaffen. Doch hat er sich in ehrlichem Kampf, alles prüfend, das Beste bewahrt, nämlich die Wertschätzung des echten Christenglaubens, der ihm vom Elternhaus her nicht als System von Formeln und Dogmen, sondern als lebendige Frömmigkeit ins Herz geprägt war. Neben dem Studium der Berufswissenschaft versenkte er sich eifrig in die Schöpfungen der großen Dichter Deutschlands und des Auslandes, die später seinem eigenen poetischen Schaffen treues Geleit gaben. — Nach glänzend bestandener Anstellungsprüfung trat G. im Frühjahr 1837 unter der wohlwollenden Aufsicht und Leitung des eigenen Vaters ins Predigtamt ein, und diese Zeit des Vikariats in Stuttgart (1837—40) diente ihm vor allem dazu, seine eigentümliche Predigtgabe heranzureifen, die Gabe, die Kraft des Evangeliums, die

allen Lebensverhältnissen und Lebensrätseln das rechte Licht giebt, in freundlich einladender Form der Gemeinde nahezubringen. Unterbrochen wurde diese Zeit durch eine Studienreise, die ihn zu allen Größen des damaligen Deutschlands führte, seinen Horizont erweiterte, sein Urteil klärte. Als Repetent am Tübinger Stift (1840—43) hatte er Gelegenheit zu neuer Vertiefung in die Wissenschaft und Sichtung und Bereicherung seines geistigen Lebens. Im Januar 1844 trat er als Diakonus in Böblingen (drei Stunden von Stuttgart) ins definitive Pfarramt, im gleichen Jahr noch in den Ehestand ein durch die Verbindung mit Sofie Kapff, seiner noch jetzt lebenden Witwe. Die fünfjährige relative Mußezeit dieses halbländlichen Pfarrlebens widmete er vor allem wissenschaftlichen Arbeiten. Seine Aufsätze über „die Versöhnung" im 19., und „unsern theologischen Nachwuchs" im 20. Band der „Studien der württembergischen Geistlichkeit" sind noch heute lesens- und beachtenswert. Einen Ruf als akademischer Lehrer nach Heidelberg, der an den jungen Diakonus erging, glaubte er ablehnen zu sollen. Als 1848 sein Vater vom Stadtdekanat Stuttgart auf die Generalsuperintendentenstelle in Ludwigsburg berufen ward, folgte ihm der Sohn zu einer ganz ähnlichen Laufbahn, wie sie der Vater dort durchmessen hatte, in die Hauptstadt, der er nun 41 Jahre angehörte: 1849—51 als Diakonus an der Hospitalkirche, 1851—52 als solcher an der Stiftskirche, 1852—62 als Archidiakonus an derselben und Dekan der Landdiöcese, 1862—68 als Stadtpfarrer an der Hospitalkirche und Dekan der Stadtdiöcese; von Herbst 1868 bis zu seinem Tode als Oberhofprediger und Mitglied des Konsistoriums mit dem Titel und Rang eines Prälaten. Mit den zunehmenden Jahren häufte sich nicht bloß Zahl und Last aller möglichen Nebenämter (Mitglied des K. Kollegiums für die Strafanstalten, Vorstand der K. Kommission für die Erziehungshäuser, Mitglied des Centralvorstandes der Gustav-Adolf-Stiftung, Vorstand des Stuttgarter Diakonissenhauses u. a. m.), sondern vor allem die Arbeit im eigentlichen Amt: die stets wachsende Zahl von Beichtkindern, die er mit aufopfernder Seelsorgertreue bediente, und in den letzten 21 Jahren sein Anteil an der Kirchenleitung, die nicht zum wenigsten in dem Personalreferat über die Besetzung sämtlicher Pfarrstellen des Landes bestand.

Harmonisch, wie wir seine Begabung und Jugendentwickelung gefunden, war und blieb auch stets das Wesen des Mannes. Sein Alter war wie seine Jugend; nirgends ein gewaltsamer Bruch mit der Vergangenheit, sondern eine stetige Entfaltung der Frucht aus der Blüte; nie ein Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, vollends zwischen eigener Überzeugung und kirchlicher Verkündigung, sondern die mannigfaltigen Neigungen und Bestrebungen gesammelt zu der Einheit einer geschlossenen, in Harmonie sich vollendenden Persönlichkeit eines christlichen Charakters. Der christliche Glaube ist ihm zum persönlichen Erlebnis geworden; in eigenen, schweren Lebenserfahrungen, wie in der Seelsorge, an Krankenbetten und Gräbern, erwies er sich ihm als unmittelbare, beseligende Gewißheit, und diese heiligte und läuterte seine ganze Persönlichkeit, daß etwas wie ein Hauch des Friedens von ihm ausging. Seiner harmonischen Natur entsprach die maßvolle Milde des Urteils über andere. Wohl konnte er gegen Lüge und Unrecht mit dem ganzen Ernst sittlicher Entrüstung auftreten, aber für gewöhnlich war es seine Art, alles zum Besten zu kehren, auch in der Verderbnis noch die schwachen Keime des Guten aufzuspüren, wohl auch je und je seine Mißbilligung in das Gewand gutmütig-schalkhafter Ironie zu kleiden. Vor allem aber war er ein Mann, in dem die Bildung der Zeit und die christliche Wahrheit in lebendige Verbindung mit einander getreten war. So hoch ihm sein Christentum stand, so freudig schaute er auf zu allem Menschlich-schönen und Erhabenen, das ihm mit zur Harmonie der göttlichen Weltordnung gehörte, als irdisches Abbild der himmlischen Vollendung, als der „buntgewirkte Saum am Kleid seines Gottes". Ein Gottesmann, bei dem Kopf und Herz, Lehre und Wandel harmonisch übereinstimmte, in dem die weltüberwindende Kraft des Christentums in edlem Bund erschien mit allem was menschlich erhebt und beglückt: so steht Geroks Charakter da in seinem persönlichen Wirken, so lebt sein Andenken fort in seinen Predigten und Gedichten.

Wenn in dem ihm ganz und gar zur Herzenssache gewordenen geistlichen Amt die seelsorgerliche Thätigkeit naturgemäß mehr im Verborgenen blieb, so trat seine Wirksamkeit als **Prediger** desto leuchtender hervor. Seine Predigten waren vor allem aufgebaut auf dem sittlichen Grund des Fleißes und der Treue. Sie sind von der ersten bis zur letzten aufs Gründlichste durchdacht und bis ins Einzelnste sorgfältig ausgearbeitet, wörtlich niedergeschrieben und memoriert; aber das wahrhaft Große an ihnen besteht darin, daß man ihnen gar keine Kunst ansieht und die Mühe nicht anmerkt, die darauf verwendet ist. Strenge logische Gliederung war ihm dabei eine Art Naturbedürfnis. Und doch wurde diese schöne Form niemals zur Künstelei: überall tritt edle Einfachheit und

Schlichtheit entgegen, die je länger je mehr auf allen rhetorischen Schmuck verzichtet, und
ist doch überall Leben und Farbe. — Der Inhalt seiner Predigten war nicht zusammen-
hängende Entwickelung der kirchlichen Lehre, aber die Grundwahrheiten des evangelischen
Glaubens bilden den stets durchblickenden Hintergrund der Predigt, deren beide Angel-
5 punkte einerseits das Schriftwort, andererseits das äußere und innere Menschenleben sind.
Meisterhaft weiß er die Schrift auszulegen und anzuwenden, ohne kleinliches Dozieren
und Moralisieren, und allem eine praktische Beziehung aufs Leben zu geben. Eben
dieses Hineingreifen ins volle Menschenleben, das anknüpft an das **testimonium animae
naturaliter christianae** und den ganzen Umkreis von Natur und Kunst, Dichtung und
10 Wissenschaft, Geschichte und Vaterland mit dem Lichte des Christentums beleuchtet, ist es,
was seine Predigten für den Gebildeten wie für die einfachste Dienstmagd so fesselnd
machte. Nehmen wir noch hinzu, daß die gereifte Form und der gediegene Inhalt der
Predigt noch unterstützt wurde durch einen weihevollen, wahrhaft erbaulichen, von edler
Aktion begleiteten Vortrag, überhaupt durch den ganzen heiligen Ernst der oft an einen
15 Propheten mahnenden Erscheinung, so wird es zu begreifen sein, daß G.s Predigten einer-
seits entschiedenen Christen für ihr geistliches Leben in hohem Maß förderlich wurden,
andererseits auch Weltleuten Hochachtung vor dem Christentum abnötigten oder solchen,
die noch im Vorhof standen, Handreichung thaten zum Eintritt ins Heiligtum. So wurde
G., ohne es zu wollen, einer der edelsten Apologeten des Christentums in unserer Zeit.
20 Wenn freilich seinen sonntäglichen Predigten der letzten 21 Jahre in der kleinen Schloß-
kapelle nur ein beschränkter Kreis von Hörern anwohnen konnte, so fehlte es doch nicht
an Gelegenheiten, wo er vor großen Scharen sein Zeugnis ablegen konnte. Auf wie
vielen kirchlichen Festen war er es, der das richtige Wort zur rechten Zeit zu sagen wußte!
Ob wir ihn treffen bei der Enthüllung des Wormser Lutherdenkmals 1868, oder beim
25 Stuttgarter Kirchentag 1869, bei der kirchlichen Oktoberversammlung in Berlin 1871, oder
bei Kongressen für innere Mission wie in Weimar 1875 und in Stuttgart 1879, bei
Kirchengesangfesten wie in Maulbronn 1874 und in Karlsruhe 1878, oder Gustav Adolf-
festen wie in Cannstatt 1856, in Ulm 1860, in Dresden 1865, in Speier 1872, in
Stuttgart 1874, in Frankfurt a. M. 1877, am Schwedenstein bei Lützen 1882, in Eisenach
30 1885, in Hall 1885: stets wußte er mit frommen Sinn die geschichtlichen Beziehungen
zu verwerten fürs Ewige und durch die Lehren der Geschichte die Gegenwart zu mahnen
und zu stärken. An einen noch weiteren Kreis richtete sich sein Wort, wenn er als Mit-
glied der Oberkirchenbehörde Ansprachen an die Gemeinden oder Gebete zum Verlesen in
den Kirchen abfaßte, die nie verfehlten, durch ihre Einfalt und evangelische Nüchternheit,
35 ihren biblischen Gehalt und ihre edle Sprache tiefen Eindruck zu machen. Und nicht allein
in der Kirche zeigte er sich als Meister der Reden, sondern auch wenn er je und je zur
Förderung eines wohlthätigen Zwecks einen öffentlichen Vortrag hielt wie z. B. den über
„Illusionen und Ideale" (Stuttgart 1886), sein christlich-ästhetisches Glaubensbekenntnis.
Für alle die, die ihn nicht hören konnten und nicht mehr hören können, hat er bis zu
40 einem gewissen Grad Ersatz gegeben durch seine gedruckten Predigtsammlungen. Seine
klare, wie gestochene Handschrift — auch ein äußeres Symbol seines harmonischen Wesens
— und die getreue Niederschrift jeder Predigt ermöglichten den Druck, und als von dank-
baren Hörern die Aufforderung dazu an ihn erging, entzog er sich nicht. Es sind folgende
Sammlungen: „Evangelienpredigten" (Stuttg. 1856), Epistelpredigten (das. 1858), „Pilger-
45 brot" (das. 1866), „Aus ernster Zeit" (das. 1873), „Hirtenstimmen", noch ein Jahrgang
Epistelpredigten (das. 1880), „Brosamen" (das. 1887); weiter „Von Jerusalem nach Rom",
Bibelstunden über die Apostelgeschichte (das. 1868); endlich, nach seinem Tode vom Sohn
herausgegeben: „Trost und Weihe", eine noch von ihm selbst vorbereitete Sammlung
Kasualreden (das. 1890); „Der Heimat zu", die Predigten der letzten Jahre (das. 1893);
50 „Die Psalmen in Bibelstunden", 3 Bände (das. 1891). Endlich gehört hierher noch die
äußerst wertvolle Bearbeitung der „homiletischen Andeutungen" zu G. V. Lechlers Aus-
legung der Apostelgeschichte in Langes Bibelwerk (Bielefeld 1861).

Das Bild des Predigers wird harmonisch ergänzt durch das des Dichters. Schon
als Knabe, noch mehr als Student, hat sich G. dem Zauber der Poesie hingegeben und
55 sich an Meistern wie die großen Klassiker, dann vor allem L. Uhland, Just. Kerner, Alb.
Knapp, Gust. Schwab, Em. Geibel, Ed. Mörike, herangebildet. Eigene poetische Leistungen
mannigfacher Art blieben verschwiegen im Pult verschlossen oder wanderten in den Ofen,
obwohl die wenigen Spuren, die er uns gelassen, auf hohe Formvollendung schon in der
Jugend schließen lassen. Erst in seinem 40. Jahre fand ohne sein Zuthun ein Gedicht
60 den Weg in die Öffentlichkeit. Zwei Jahre später erschien, auch jetzt nur mit dem ver-

schämten Autorzeichen „K. G.“, ein dünnes Bändchen: „Palmblätter“ (Stuttgart 1857), jetzt in über 100 Auflagen und vielen Hunderttausenden von Exemplaren verbreitet. Wie schwer er sich zur Veröffentlichung entschloß und wie sorgfältig an den Gedichten geglättet wurde, zeigt aufs interessanteste der Briefwechsel mit seinem Jugendfreund und litterarischen Berater Fr. Köstlin. G. hat sich in den Palmblättern nicht ausgesungen und erschöpft, wie die späteren Auflagen und die nachfolgenden Sammlungen beweisen; aber übertroffen und überboten hat er sich dem langsam gereiften Erstlingswerk gegenüber auch nicht: er wird der Nachwelt „der Sänger der Palmblätter“ bleiben. Dieser ersten Sammlung folgten nach 7 Jahren die „Pfingstrosen“, eine dichterische Behandlung der Apostelgeschichte (Gütersloh 1864); weiter „Blumen und Sterne“, eine Sammlung vermischter Gedichte (Stuttgart 1868); „Deutsche Ostern“, vaterländische Lieder (das. 1871); „Auf einsamen Gängen“, neue Folge der Palmblätter (das. 1878); „Der letzte Strauß“, neue Folge der „Blumen und Sterne“ (das. 1884); „Unter dem Abendstern“ (das. 1886); endlich „Christkind“, 13 Lieder zu den Bildern von Paul Mohn (das. 1887). G.s Dichtung hat ihre Wurzel im Bibelwort; aber er greift nicht äußerlich in den Schatz der heil. Schrift hinein, sondern versenkt sich mit begeisterter und begeisternder Frömmigkeit ebenso andächtig als gedankenvoll in die Tiefen des hier gesammelten Reichtums. Aber von diesem Grunde aus ist ihm „nichts Menschliches fremd“; je älter er wird, je mehr widmet seine Dichtung sich der Geschichte, dem Vaterlande, der Natur, aber alle diese Gebiete beleuchtend und verklärend mit dem Lichte christlicher Weltanschauung. Und so gehört auch seine Dichterthätigkeit im gewissen Sinne mit zu seinem geistlichen Wirken; wer vermag zu sagen, wie vielen Tausenden diese Lieder — und nicht bloß die geistlichen — mit ihrem freudigen Bekenntnis einer edlen christlichen Lebensanschauung Trost und Erhebung gebracht haben! Sie sind die Ergüsse eines reichen Gemüts, das in Gott seinen Frieden gefunden hat und nun mit sinnender Betrachtung in das wunderbare Walten des Herrn im Alten und Neuen Bunde, in der Natur und in der Geschichte, zumal der vaterländischen, wie im einzelnen Menschenleben sich versenkt, und dem alles Fragen und Sehnen, alle Gegensätze und Widersprüche sich auflösen im Preise seines Gottes. Und in welch reinem Wohllaut, in welch melodischem Fluß gleiten diese Lieder dahin! Welche Formvollendung, welch spielend leichte Handhabung des Technischen — und doch nie der Gehalt von der Form verdeckt. G. war Lyriker durch und durch und hielt selbst nicht dafür, daß ihm je einmal ein Kirchenlied im strengen Stil gelungen sei; indessen mag wohl in späteren Gemeindegesangbüchern dies und jenes seiner Lieder so gut eine Stelle finden wie manche subjektive Betrachtung aus älterer Zeit in unseren jetzigen; das Schweizer Gesangbuch von 1890 hat z. B. sein Konfirmationslied „Seid eingedenk“ aufgenommen.

Nach des Tages Last und Hitze war G. allmählich „unter den Abendstern“ getreten. Er hat ein selten schönes Alter durchleben dürfen: im Vollbesitz der körperlichen und geistigen Kräfte bis in die letzten Tage, beglückt in einem lieblichen Familienleben, getragen von dem Vertrauen seines Königs, hochgeehrt von einer dankbaren Gemeinde, die er nicht verlassen wollte, auch als zweimal ein ehrenvoller Ruf als Oberhofprediger nach Dresden an ihn erging, ja getragen von der Verehrung des ganzen evangelischen Deutschlands. Das Freie deutsche Hochstift in Frankfurt a. M. ernannte ihn 1875 zu seinem Ehrenmitglied und Meister; das Jubeljahr der Tübinger Hochschule 1877 brachte ihm die theologische Doktorwürde. Doch endlich kam der Feierabend. Die Influenza des Winters 1889/90 warf den fast 75jährigen aufs Lager, und nach nur fünftägigem Kranksein, nach einem ergreifenden, von dem Totkranken selbst im Bett gehaltenen Abschiedsgottesdienst, bei dem dem Dichter noch das letzte Segenswort ans jüngste Kind zu einem Vers wurde, ist er am 14. Januar 1890 verschieden. Auf Stuttgarts schönem Pragfriedhof, draußen auf der Höhe, ist seine Ruhestatt, nicht weit vom Haupteingang zu rechter Hand, bezeichnet durch ein Marmordenkmal mit seinem Medaillonbildnis und den Symbolen seiner Dichtung: Harfe und Palmblatt, Blume und Stern. Und am 13. Juli 1898 ist das Denkmal enthüllt worden, das ihm die Dankbarkeit seiner Verehrer gewidmet: in einer Nische aus schwarzem Granit der Genius der Poesie, mit der Linken Harfe und Palmzweig umfassend, das Auge emporgerichtet zu den Höhen, und darüber die Marmorbüste des Entschlafenen von Donndorfs Meisterhand; er hat seinen Standort sinnig unter den Fenstern des Chores der Schloßkapelle, deren Kanzel er über 21 Jahre zierte, und gegenüber der altehrwürdigen Stiftskirche, an der er einst 11 Jahre gewirkt. Sein schönstes Denkmal aber hat er in den Herzen Tausender, denen es bei dem Gedächtnis des edlen Menschen und des frommen Christen, des herrlichen Predigers und des liebenswürdigen Dichters ist, wie wenn ein Hauch des Friedens sie umwehte. **Hermann Mosapp.**

Gerrhener. — Stark, Gaza und die philistäische Küste, Jena 1852, S. 463; Ewald, Geschichte des Volkes Israel, IV³, S. 416; Grimm, Das zweite, dritte und vierte Buch der Makkabäer, Leipzig 1857.

Die Gerrhener werden 2 Mak 13, 24 als eine Völkerschaft oder als die Bewohner einer Landschaft im äußersten Süden Palästinas genannt. Es handelt sich dort um die Grenzen des südlichen Küstenlandes von Syrien; als Nordgrenze wird Ptolemais (= Acco) angegeben, als Südgrenze die Gerrhener. Dem entspricht die bei einer anderen Gelegenheit 1 Mak 11, 59 (vgl. Josephus Antiq. XIII, 5, 4) gegebene Abgrenzung: von der tyrischen Leiter oder Treppe (= Rās en-Naḳūra) bis zur ägyptischen Grenze. An die Militär- und Zollstätte Gerrhon oder Gerrha, 50 Stadien östlich von Pelusium, kann nicht gedacht werden, weil sie schon auf ägyptischem Gebiete lag, und weil der Ausdruck 2 Mak 13, 24 nicht auf eine Militärstation paßt. Er läßt an die Bewohner einer Landschaft im südlichen Palästina denken. Daher haben Stark und Ewald vermutet, daß die Bewohner des alten Gerar Gen 16, 19; 20, 1 f.; 26, 1; 2 Chr 14, 13 gemeint sind. Die regio geraritica ist im Onomasticon des Eusebius und Hieronymus (ed. de Lagarde 240. 124) wohl bekannt: jenseits von Daroma, 25 römische Meilen südlich von Eleutheropolis, das Grenzland Kanaans gegen Ägypten. Der heutige Name Wādi Dscherār oder Dscherūr in der Nähe von Kades erinnert an den alten Ort und dessen Umgebung. Diese Vermutung findet eine willkommene Stütze daran, daß nach Grimm a. a. O. Cod. 55 die Lesart *Γεραρηρῶν* (= *Γεραρηνῶν*) statt *Γεῤῥηνῶν* aufweist. Wahrscheinlich ist die gewöhnliche Lesart falsch. **Guthe.**

Gerson, Joh. Charlier, gest. 1429. — Ueber Quellen und Litteratur bis 1858 vgl. die bis jetzt beste Monographie über G. von J. B. Schwab („Johannes Gerson", Würzburg 1858. — Schwab hat hier nicht nur eine völlig neue Beurteilung G.s begründet, sondern auch eine vollständige und zur Zeit noch nicht überholte Geschichte seiner Zeit geliefert) und P. Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877. Die beste und vollständigste Ausgabe von G.s Werken ist die von L. E. Du Pin, Antwerpen 1706, 5 Bde Fol. Neues Material in Chartularium Universitatis Parisiensis edd. Denifle-Chatelain, III u. IV (vgl. auch den bereits angekündigten V. Bd), sowie Auctarium chartularii . . . t. I u. II. Völlig wertlos ist A. L. Masson, Jean Gerson. Sa vie, son temps, ses oeuvres, Lyon 1894. Einzelne Seiten behandeln: H. Jadart, Jean de Gerson (1363 – 1429). Recherches sur son origine, son village natal et sa famille, Reims 1881; Bourret, Essai hist. et crit. sur les sermons français de G., Paris 1858; E. Guillon, De Johanne Gersonio quatenus in arte politica valuerit. Thes. Paris. 1888; B. Beß, Zur Geschichte des Konstanzer Konzils, Marburg 1891 (insbesondere G.s Teilnahme an dem Prozeß des Jean Petit über die Lehre vom Tyrannenmord); Arm. Lambon, Jean Gerson. Sa réforme de l'enseignement théolog. et de l'éducation populaire, Thèse théol. de Paris 1892. Ueber G.s Stellung in der Geschichte der Scholastik und Mystik vgl. die Dogmengeschichten, besonders J. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg 1882 und Karl Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters, IV. Bd, Wien 1887. — Zur Frage nach dem Verfasser der drei Reformtraktate „De modis uniendi", „De difficultate reformationis" und „De necessitate reformationis" vgl. den A. „Dietrich von Nieheim" Bd IV S. 653, 19. Daß G. dabei nicht mehr in Frage kommt (entgegen der von C. Schmidt noch in dem A. „Gerson" der 2. Aufl. festgehaltenen Ansicht), hätte schon seit Schwabs stringenter Beweisführung auf allgemeine Zustimmung rechnen können.

Johannes Arnaudi de Gersonio — so lautet die früheste Eintragung in den Pariser Universitätsakten — wurde am 14. Dezember 1363 als ältester Sohn zweier Landleute, Arnulf le Charlier und Elisabeth la Chardenière (über einen noch erhaltenen Brief der Mutter an ihre beiden ältesten Söhne vgl. Schwab 54 und Jadart 119 f.) in dem unweit von Rhetel (Diöcese Reims) gelegenen, längst eingegangenen Dörfchen Gerson (Jarson) geboren. Die Unterstützung des Herzogs von Burgund ermöglichte dem Bauernsohn das Studium. In Reims vorgebildet, kam er 1377 nach Paris in das Kollegium von Navarra. Nachdem er 1381 das artistische Studium beendet hatte, ging er in demselben Jahre noch zur Theologie über. 1383 und 1384 war er Prokurator der Gallischen Nation; 1387 nahm er an der Gesandtschaft der Universität an Clemens VII. gegen den Dominikaner Johann von Montson, den Leugner der unbefleckten Empfängnis, teil; wurde 1392 Doktor der Theologie und 1395 Nachfolger seines Lehrers Peter von Ailli in der Kanzlerwürde. Dieses Amt, das er bis zum Ende seines Lebens bekleidet hat, gab ihm Gelegenheit, auf den akademischen Unterricht, nicht nur den theologischen, einen nachhaltigen Einfluß auszuüben; und die damit verbundene kirchliche Stellung beförderte seine Neigung, auch auf dem Gebiet der kirchlichen Praxis, in Predigt und Seelsorge sich zu bethätigen.

G. war aufgewachsen in der Schule der nominalistischen Scholastik, als deren damals scharfsinnigster Vertreter sein Lehrer Peter von Ailli galt. Allein wenn schon die im Schisma sich aufdringende Not selbst die unfruchtbarsten Schuldistinktionen zu praktischer Zuspitzung führte, so lebte in G. von vornherein ein durch nichts ablenkbarer entschiedener Sinn für die Bedürfnisse des Volkes, und er begann seine Lehrthätigkeit mit einer bewußten Reform des theologischen Studiums nach dieser Richtung hin. Über das geistige Leben der Seele handelte seine erste Vorlesung, die dann auch als Traktat veröffentlicht wurde. Eine weitere Vorlesung über das Markusevangelium gab ihm Gelegenheit die verschiedenartigsten Fragen der kirchlichen Praxis zu behandeln, und diesem Charakter entspricht es, daß sie nur in einer Reihe selbstständiger kleiner Abhandlungen auf uns gekommen ist. Eine mehrjährige Muße benutzte G. dann, um sein Reformprogramm teils in einem längeren Sendschreiben an Ailli (De reformatione theologiae Op. I, 1 S. 120), teils in zwei Briefen an die Schüler des Kollegs von Navarra (ib. S. 106) niederzulegen. Er warnt vor eiteler Wißbegierde und der Sucht nach neuen glänzenden Formulierungen. Nicht nur inhaltlich, sondern auch formell soll der spekulative Dogmatiker an das Herkommen sich binden. Ja als Ideal schwebt G. eine einheitliche Terminologie vor, und er empfiehlt zu diesem Zweck die Konzentration des theologischen Studiums in einer Fakultät, wenigstens für je ein Land. Erst aus dem Ende seines Lebens besitzen wir einige Traktate, in denen er sich mit logisch-metaphysischen Problemen ex professo beschäftigt. Auch er war Nominalist, und abgesehen von seinen politischen Reden und den Schriften ausschließlich praktischen Inhalts schreitet auch seine Argumentation, sei es nun in den mystischen und moralistischen Traktaten, sei es in den dogmatisierenden Predigten, von Distinktion zu Distinktion. Aber selbst in seinem Nominalismus verleugnet er nicht die praktische Grundrichtung. Er bekämpft den Realismus nur, weil er „die Einheit des göttlichen Wesens, wie die Freiheit des göttlichen Wollens und Wirkens gefährdet". Aber obgleich er von einer scharfen Unterscheidung der Dinge und der Vorstellungen von den Dingen ausgeht, so vermeidet er doch die Skepsis, indem er ausführt, daß unsere Vorstellungen von den Dingen in dem Begriff Gottes ihre Notwendigkeit erhalten und hier Sein und Denken zusammenfallen. Diese Vermittelung zwischen Nominalismus und Realismus setzt sich fort in der Behauptung, daß auch die Philosophie eine Offenbarung Gottes sei und nur der Ergänzung durch die biblische bedürfe. Die Ergänzung des Wissens durch den Glauben erfolgt in der Theologie. Wie aber die Wurzel des Glaubens im Unterschied vom Wissen der Wille ist, so ist auch die Aufgabe der Theologie eine praktische, nämlich die „Buße und Glaube" zu wecken. Die wahre Theologie ist deshalb für G. die Mystik. Ihr galt von Anfang an der Zug seines Herzens; die Pflege und Verbreitung einer innerhalb der kirchlichen Ordnung sich bewegenden Mystik hat er selbst als sein Lebenswerk angesehen. Den Gegensatz von Scholastik und Mystik hat er geschildert als den Gegensatz eines toten und eines lebendigen Glaubens, aber er wollte doch beide vereinen. Die Scholastik sollte die Form abgeben für die Behandlung der Mystik, und nur in einer solchen, d. h. wissenschaftlichen Behandlung sei einerseits der kirchliche Charakter dieser durchzuführen, andererseits die zu intensiver Wirkung notwendige Klarheit und Kraft zu gewinnen. G. ist auch als Mystiker nicht Original. Wohl war er in seinem Lande damals der Einzige, der die Mystik so nachdrücklich und in der Volkssprache pflegte (vgl. den seinen Schwestern gewidmeten, wie die meisten anderen seiner an ein größeres Publikum sich wendenden Schriften, ursprünglich französisch geschriebenen Traktat „de monte contemplationis"). Aber abgesehen davon beruht seine Bedeutung nur darauf, daß er, was die großen doktrinellen Mystiker des Mittelalters gelehrt hatten, zusammentrug und in einem leicht faßbaren System vervollständigte. Mit der deutschen spekulativen Mystik fehlt ihm jede Berührung; er hat sie wohl nicht gekannt. Für die spekulative Kraft eines Eckhart würde ihm auch das Verständnis abgegangen sein, denn er war nichts weniger als spekulativ veranlagt. Vor der radikalen Mystik des damaligen Konventikeltums, wie er es namentlich in Flandern kennen zu lernen Gelegenheit hatte, hat er eindringlich gewarnt. Schon die Mystik Ruysbroeks, dessen Schriften er aber nur in lateinischer Übersetzung kennen lernte, schien ihm so gefährlich, daß er gegen ihn und seinen Schüler Johann von Schönhofen zweimal die Feder ergriffen hat. Seine Meister waren die beiden Victoriner, Hugo und Richard, und Bonaventura; gelegentlich greift er auf Bernhard, Augustin und den großen Dionysius zurück. Aber auch von diesem sauber filtrierten Trank war — und das ist für den Ursprung aller Mystik bezeichnend — das antikirchliche Gift nicht ganz fernzuhalten. — G.s mystische Hauptschriften (Bd III der opera ed. Du Pin) gehören merkwürdigerweise der Periode seiner kirchenpolitischen Wirk-

samkeit an: die considerationes de theologia mystica sind aus Vorlesungen erwachsen, und ihr zweiter praktischer Teil ist nachweislich im Herbst 1407 während einer Gesandtschaftsreise in Genua niedergeschrieben worden. Eigentümlich ist G. diese Teilung. Der theoretische Teil enthält das System einer mystischen Psychologie, deren einzelne Kategorien zwar den alten Meistern entlehnt sind, das aber an Vollständigkeit und Klarheit ihnen überlegen ist. Von vornherein betont G., daß seine Distinktionen nur nominalistischen, nicht realistischen Wert haben, und indem er alle geistigen Anlagen auf zwei an sich verschiedene Grundkräfte, die vis cognitiva und die vis affectiva, zurückführt, erinnert er nachdrücklich daran, daß diese beiden Grundkräfte niemals für sich allein, sondern in jeder geistigen Äußerung zusammen wirksam sind. Jede dieser beiden Grundkräfte läßt sich in drei stufenartig aneinander schließende Fähigkeiten teilen, denen ebensolche Formen ihrer Wirksamkeit entsprechen. Folgendes Schema, in dem aber Gersons Anordnung entgegen die unteren Stufen vorangestellt sind, möge dies erläutern:

Vis cognitiva		vis affectiva	
V. cogn. sensualis	— cogitatio	appetitus sensualis	— libido
ratio	— meditatio	appetitus rationalis	— devotio
intelligentia simplex	— contemplatio	synderesis	— dilectio ecstatica

Wie die vis affectiva ihrer Potenz nach der vis cognitiva übergeordnet ist, so überwiegt auch in der Mystik über die Spekulation das Gefühl. In der Liebe gipfelt der mystische Prozeß, der zwar nicht zu einer „wesentlichen" Einigung mit Gott führt, aber doch, weil in der Liebe das dem Göttlichen kongeniale Wesen des Menschen zur Vollendung kommt, zu der denkbar innigsten moralischen. Von der Liebe aber geht eigentlich auch der mystische Prozeß schon aus, insofern sie die dem Menschen angeborene Grundrichtung ist, und es nur darauf ankommt, den von der Sünde gestörten Einklang der Seelenkräfte durch ihre Zusammenfassung in der Liebe wiederherzustellen. Kraft dieser ihrer natürlichen Bestimmung ist die auf der höchsten Stufe des mystischen Prozesses wieder voll dominierende Liebe zugleich höchste Erkenntnis. Das Prestige des Theologen litt es nun aber nicht, daß G. aus dieser Erkenntnis die richtige Konsequenz zog: er redet doch wieder von einer vollkommenen Erkenntnis ohne Liebe und von einer Liebe ohne vollkommene Einsicht. Die Mystik des Laien erreicht ihre Vollendung erst in der Mystik des Theologen. — Der zweite praktische Teil seiner mystischen Hauptschrift enthält Ratschläge zur Beförderung mystischer Erbauung, in denen jenes System keine Rolle mehr spielt. Je nach seinen Vorbildern ist er hier bald Quietist, bald Intellektualist, derselbe nur in seiner pedantischen Nüchternheit, in der er vor jeglicher Extravaganz warnt und da, wo es sich um ein Entweder-oder handelt, die Nächstenpflicht über die Kontemplation stellt. Enthusiasten und Poeten waren ihm von vornherein verdächtig, weil innerlich fremd. Zwar hat er selbst gedichtet, und nicht zu wenig, und von der Vision hat er rhetorisch, namentlich in Predigten und Reden, einen sehr ausgiebigen Gebrauch gemacht. Aber den Visionen der Begharden und auch den Offenbarungen der heiligen Birgitte von Schweden stand er sehr skeptisch gegenüber (vgl. s. Schriften „de distinctione verarum visionum a falsis" und „de probatione spirituum", Op. I). Auch dem Aberglauben seiner Zeit, der Magie, namentlich ihrem Gebrauch zu Heilzwecken, und der Astrologie ist er mit seiner philisterhaften Verständigkeit zu Leibe gegangen. — Nichts wäre verkehrter als ihn wegen dieser und mancher anderen vorurteilsfreien Äußerung zu den Bahnbrechern einer neuen Zeit zu rechnen: er war ein Restaurator. Aber auch dies ohne irgend einen großen Zug. Er war ein Mann der Ordnung bis zu dem Grad, daß er eine Art von Inquisitoren wollte angestellt wissen, welche das tägliche, besonders das gesellschaftliche Leben der weltlichen Stände zu überwachen hätten. Bibelübersetzungen verwarf er, weil sie dem Laien eine Quelle von Irrtümern sein könnten. Auszulegen hat die Schrift nur, wer von der Kirche dazu berufen ist, und auch hierfür wäre die Aufstellung einheitlicher Normen notwendig. Zwar verteidigt er den sensus literalis als den vom Geist gewollten, aber er ist ihm doch nur der allegorische (vgl. „Propositiones de sensu literali sacrae scripturae et de causis errantium" Op. I). Immerhin hat er sich bemüht die Studenten mehr in die Schrift hinein zu führen, als dies bis dahin üblich war. — Den Geistlichen hat er vor allem die Pflicht häufiger Predigt vorgehalten, besonders dadurch, daß er selbst sie regelmäßig ausübte. Diese fast durchweg ursprünglich französisch gehaltenen Predigten entbehren nicht des rhetorischen Schwunges, aber das Packende des Volksredners fehlt ihnen; es redet hier immer nur der elegante Hofprediger und Gelehrte, der mit zahlreichen Citaten aus den

alten Klassikern zu glänzen weiß und dem um seinen Ruf bange ist, wenn er einmal nicht die nötige Vorbereitungszeit gehabt hat. Höher sind seine politischen Reden (Bd IV der Opera ed. Du Pin) zu veranschlagen, mit denen er entschiedene Triumphe gefeiert hat. In ihnen sucht die Idee von dem spezifisch göttlichen Recht des französischen Königstums, wie sie von Pariser Theologen damals ausgespielt wurde, einen Ausgleich mit der aus Aristoteles geschöpften Lehre vom Volkskönigtum, dem Gemeingut der Gebildeten jener Zeiten. — Mit der Predigt gehört in G.s Reform eng zusammen die Beichte. Auf beiden Gebieten ist er Casuist und hat hierin seiner geistigen Veranlagung entsprechend eine Virtuosität erreicht. Um der offenbar weit verbreiteten Unzucht unter der männlichen Jugend zu steuern, lag er selbst der Beichte so oft ob, daß er sich Vorwürfe wegen Vernachlässigung seines Amtes zuzog. Er rechtfertigt sich in der (aus den Jahren 1409—1412, nicht aus der Lyoner Zeit stammenden) Schrift „de parvulis ad Christum trahendis". Einen Beichtunterricht, der nicht nur den Geistlichen als Leitfaden dienen, sondern auch auf Tafeln geschrieben in Schulen und Kirchen aufgehängt werden sollte, hatte er kurz vorher verfaßt („Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi" Op. I, 425—450). Man kann ihn wohl als ersten Katechismus bezeichnen. — Diese vielseitige, gleichmäßig in Wort und That sich bewegende Reform findet ihre einheitliche Zusammenfassung in dem Plan einer erhöhten und wesentlich theologischen Ausbildung des Klerus, wie er ihn namentlich in einer Rede auf der Provinzialsynode zu Reims 1408 (Op. II, 171 ff.) entwickelt hat. Es kommt vor allem darauf an, das Übergewicht des juristischen Elementes wieder herabzusetzen zu Gunsten des in erster Linie zur Kirchenleitung berufenen theologischen. Der Theologe allein ist im stande das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden und das Zuviel von Gesetzen, an dem die Kirche krankt, zurückzuschrauben. Der Theologe allein hat die richtigen Prinzipien, die aus dem Wirrsal der kirchlichen Not herausführen, während das kanonische Recht versagt. Der Theologe hat auch die Maßstäbe zu einer besonnenen Beurteilung der politischen Zustände, zu einer Scheidung von Gut und Bös in dem Leben des Einzelnen, wie dem des Volkes. Kurz gesagt: der Theologe ist das oraculum mundi.

Dieses hochgeschraubte Standesbewußtsein des Pariser Theologieprofessors war ein Produkt der Zeit. Die übermächtige Entwickelung des päpstlichen Regimentes in der Kirche hatte das Recht vor die Theologie geschoben, die Fakultät der Dekretisten vor die der Theologen. Und nun drohte das Schisma vollends den altehrwürdigen Nimbus der Pariser Gottesgelahrtheit zu zerstören: mit einem partikularen französischen Papsttum würde auch sie, die sich schmeichelte den Päpsten der ganzen Kirche ihre Sprüche diktiert zu haben, herabsinken auf das Niveau von Theologenschulen wie die von Avignon und Toulouse. — Mit diesem Ehrgeiz aber verbindet sich nun ein anderer gleichmächtiger Faktor, der Patriotismus — auch er aus der Zeit herausgeboren, aus der politischen Not des damaligen Frankreichs, die glühendste Schwärmerei für die Idee des französischen Königtums, für dasselbe Königtum, dessen nationale Erstarkung gerade dem Weltruf der Universität den Todesstoß geben sollte. Der Theologe sucht die Verbindung des Heterogenen in einem Dogma: Frankreich das neue Jerusalem, und sein Königtum seit der Taufe Chlodwigs geheiligt zu einem universal-kirchlichen Beruf! — Es gewährt einen eigenen Reiz die Verschmelzung dieser beiden Strömungen bei einem Manne wie G. zu verfolgen. In ihr prägt sich der weltgeschichtliche Charakter dieses Mannes erst aus, denn sie beherrscht seine kirchenpolitische Thätigkeit, die ihn unter die Ersten der Zeit gestellt hat.

Im Gefolge seines Lehrers Ailli ist G. in die Kirchenpolitik eingetreten. Damit war auch schon ein schwerer Konflikt für ihn gegeben. Denn er war dem burgundischen Hause zur Gefolgschaft verpflichtet, Ailli aber hatte dem jungen Orleans sich angeschlossen, und der politische Gegensatz der beiden Häuser trat seit Benedikts Pontifikat gerade auf kirchlichem Gebiet immer schärfer heraus. Erschwerend kam hinzu, daß die theologischen und die landsmannschaftlichen Interessen dem an der Universität unter Burgunds Protektorat aufschießenden Radikalismus sich entgegensetzen mußten. G. benutzte die Pflichten eines ihm übertragenen Dekanats in Brügge, um sich dieser heiklen Situation zu entziehen (1396/97); ja er ging damit um sich ganz von Paris zu lösen und das Kanzleramt niederzulegen. Eine Weisung Philipps von Burgund genügte, um ihn umzustimmen. Aber eine Krankheit hielt ihn noch zurück bis zum Jahre 1401. Die Lage, die er bei seiner Rückkehr nach Paris vorfand, war keine einfache. Das papstlose Kirchenregiment hatte auf die einstigen Substraktionisten sehr ernüchternd gewirkt. In beiden Lagern verlangte man jetzt nach einem Konzil der Obedienz. G. ließ es sich angelegen sein, wie früher schon von Brügge aus, versöhnend auf die erhitzten Gemüter einzuwirken, namentlich

in seinem formvollendeten „Dialogus in materia schismatis". Dem Vorschlag, der französischen Diplomatie die Lösung der Krise zu überlassen, drang jedoch nicht durch. Unter dem Einfluß des damals dominierenden Herzogs von Orleans kam 1403 die Restitution zu stande. Mit der zeitlichen Taktik mußte G. sich aussöhnen, aber er benutzte die Gelegenheiten, die ihm seine am Hofe gewonnene Stellung über den Parteien bot, um nicht nur dem Papst (1404), sondern auch dem „Tyrannen" Orleans (in der großen Staatsrede 1405) mit bewundernswürdigem Freimut den Text zu lesen. Als 1406 das ganz zweideutige Verhalten Benedikts den Ruf nach Obedienzentziehung erneute, da trat G. in der Sorge für die Privilegien seiner Fakultät zwar wieder den Radikalen entgegen, welche jetzt nur einer Anklage auf Häresie zutreiben wollten, aber er war nicht gegen eine Entziehung der „temporalia". Und als Benedikt es wagte, das königliche Haus mit dem Bann zu bedrohen (1408), ließ G., dem inzwischen eine Gesandtschaft an seine Kurie die Augen geschärft hatte, jede Rücksicht fallen und stellte sich mit seiner schriftstellerischen Kraft ganz in den Dienst des nahenden allgemeinen Konzils. Er hat diesem, dem zu Pisa, nicht selbst beigewohnt, aber in seinen Schriften („De unitate ecclesiastica" und „De auferibilitate papae ab ecclesia", dazu der in Konstanz 1417 verfaßte Traktat „De potestate ecclesiastica") hat es die glänzendste Legitimation erhalten; nächst den Konzilsbeschlüssen selbst sind sie bis heute die bedeutendsten Urkunden des Konziliarismus. G. ist auch hier nicht Original, sondern im wesentlichen abhängig von Heinrich von Langenstein. Allein in der Form, wie er dessen kritische Prinzipien einerseits vervollständigt und andererseits vor der Gefahr einer antihierarchischen Negation umgebogen hat, sind sie erst populär geworden. Denn G. ist so wenig ein „Liberaler", daß er Papsttum und Hierarchie für das von Gott unabänderlich festgestellte Wesen der Kirche in erster Linie geltend macht. Aber zwischen dem Amt an sich (formaliter) und dem Amt in seiner jeweiligen persönlichen Vertretung (materialiter) ist zu unterscheiden, und wie jedes Gesetz seine höchste Direktive aus dem Zweck des Gesetzes empfängt (Epieia = lex evangelica), so die Hierarchie aus dem umfassenderen Begriff der allgemeinen Kirche. Diese aber ist nicht eine bloße Idee, sondern sie hat ihre sichtbare Vertretung in dem allgemeinen und wenigstens potentiell unfehlbaren Konzil. Es wird zwar nur gebildet von den hierarchischen Instanzen, aber zu Worte muß in ihm jeder Gläubige kommen können. Dem Konzil ist der einzelne Papst unterworfen, und es kann im Notfall ohne ihn sich versammeln. So sehr aber überwiegt für G. der Zweckgedanke über den Wortlaut des Gesetzes, daß er den Fall setzt, es könne ein rechtmäßig gewählter Papst getötet werden, wenn das Wohl der Kirche es verlange, und es ihm genügt, wenn Theologen und Kanonisten eine solche That sanktionieren. — In Konstanz erlebte G. die Freude, diese seine Lehre zu einem Glaubensartikel erhoben zu sehen, und er hat an der Spitze der Pariser Universitätsgesandtschaft in den kritischen Tagen nach der Flucht Johanns XXIII. eine führende Rolle gehabt. Aber von da an verblaßt sein Ruhm rapide. In dem Prozeß gegen Hus hat er als Ankläger fungiert. Dann wird von einigen Gutachten und Prunkreden abgesehen sein Name in den Protokollen nicht mehr genannt. Das Konzil in seinen bewegenden Kräften ist über ihn dahin gegangen. Denn der Kanzler der ersten Universität der Welt, dem wie wenigen ein Einfluß auf jene vielbewegte Versammlung bestimmt gewesen wäre, er hatte sich verrannt. Er hatte sich darauf kapriziert, das Konzil zur Entscheidung in einer Frage zu bringen, die nur notdürftig des französischen Lokalkolorits entkleidet und zu einem theologisch-moralischen Problem erhoben worden war. — Am 23. November 1407 hatte eine durch Johann von Burgund, den Sohn und Erben Philipps, gedungene Mörderhand den Bruder Karls VI., den Herzog Ludwig von Orleans, dahingerafft, und im Jahr darauf rechtfertigte der Pariser Professor der Theologie Jean Petit diesen Mord als den an einem Tyrannen und Hochverräter. Gerson war so sehr dem burgundischen Interesse ergeben, daß er schwieg und auch weiterhin die Politik des Mörders unterstützte. Aber diese führte bald in Paris zu der Herrschaft des Pöbels, und auf die Revolution folgte die Reaktion. Den Patrioten wurden die Augen geöffnet, und sie wurden dauernd dem Burgunder entfremdet. G. insbesondere aber glaubte nun alles Elend des Vaterlandes von jener schreienden Verletzung des Rechtes und der Moral herleiten zu müssen, und er setzte von da an alle seine Kraft ein, um die Genugthuung zu schaffen, ohne die ein wahrer Friede unmöglich wäre. Aber dabei geriet er naturgemäß in den Dienst der Gegenpartei, welche ausschlaggebend wurde für die Beschickung des Konzils und — einige Schwankungen abgerechnet — es blieb während seiner ganzen Dauer. Der Bischof von Paris hatte am 23. Februar 1414 die „Lehre" Petits verdammen müssen; das Konzil sollte dies Urteil bestätigen. An dieses Ziel setzte G. eine Ausdauer, die weit

erhaben über Parteileidenschaft einen reinen Idealismus kündet. Er ist sein schönster Ruhm, aber er ist auch die Tragik seines Lebens. Denn im Verlauf der sehr erregten Verhandlungen dieses Prozesses, welche sich über die Jahre 1415 bis 1417 erstrecken, hatte er sich fast isoliert. Von dem Konzil, dem er so hoffnungsfreudig entgegengegangen, schied er mit dem bittersten Protest (vgl. „Dialogus apologeticus" und „Tractatus quomodo et an liceat in causis fidei a summo pontifice appellare seu ejus judicium declinare"). Und statt in sein geliebtes Vaterland mußte er aus Furcht vor seinem einstigen Gönner, dem burgundischen Herzog, ins Exil wandern. Durch Albrecht von Baiern fand er eine Zuflucht zuerst in Rattenberg am Inn, später in Neuburg. Im Herbst 1418 siedelte er auf österreichisches Gebiet über, wahrscheinlich nach Mölk, und Herzog Friedrich von Österreich bot ihm sogar eine Wiener Professur an. Aber er zog den unscheinbarsten Posten in seinem Vaterlande vor. Nachdem am 10. Sept. 1419 auch Johann von Burgund durch Mörderhand gefallen war, konnte G. wenigstens in die Stille des Kanonikats von St. Paul in Lyon überziehen. Die Muße in Deutschland, noch mehr die zu Lyon benutzte er zu schriftstellerischen Arbeiten. Unter der Fülle von teils erbaulichen, teils dogmatischen und moralischen Schriften, die wir dieser letzten Periode verdanken, seien nur erwähnt der „Trost der Theologie", das längere Gedicht „Josephina" zu Ehren des hl. Joseph, die Evangelienharmonie „Monotessaron", der „Dialogus sophiae et naturae super caelibatu", der Traktat „de concordia metaphysicae cum logica", das „Collectorium super Magnificat" und der „Tractatus super cantica canticorum". An die Öffentlichkeit ist er nur noch mit einer Rede auf einer Provinzialsynode zu Lyon (1421) getreten; daß er Kinder unterrichtet habe, ist wahrscheinlich eine Legende. Die letzten Worte des Traktats über das Hohelied „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes" waren die letzten, die er schrieb. Am 12. Juli 1429 ist er gestorben und erhielt in der Kirche des hl. Laurentius ein feierliches Grabmal. Die Bevölkerung verehrte ihn als Seligen, und es trugen sich Wunder an seinem Grabe zu. Aber der fortschreitenden Zeit hielt dies Andenken nicht Stand; und der großen Revolution fiel auch die Kirche zum Opfer. Nur sein Name als eines „Doctor christianissimus" blieb in der gelehrten Welt im Zusammenhang mit seinen immer von neuem gedruckten Werken lebendig. **B. Beß.**

Gerste s. Bd I S. 131, 31—57.

Gertrud (Geretrud), Äbtissin von Nivelles, gest. 659. — Vita S. Gertrudis abbatissae auctore coaevo clerico, bei Surius, De prob. ss. histt. II (Colon. Agr. 1578), p. 302—306; desgl. in ASB t. II, Mart., p. 594—600. Neuere krit. Ausg. (auf Grund einer Hdſ. von Montpellier aus dem 8. Jahrh. und eines cod. Paris. n. 5593 aus dem 9. Jahrh.) von Bruno Krusch in MG SS rer. Meroving. t. II, 1888, p. 453 ff. Vgl. H. E. Bonnell, Die Biographen der hl. Gertrud in s. Werke „Die Anfänge des karoling. Hauses", Berl. 1866, S. 149—153; J. Friedrich, KG Deutschlands, II (1869), S. 341. 667—670; Hauck, KG Deutschl. I, [2] 1898, S. 295. (Mehr Litt. bei Potthast[2] II, 1340.)

Diese älteste der in der römisch-kirchlichen Überlieferung als heilig bezw. selig bezeichneten Trägerinnen des Namens Gertrud wurde als Tochter Pippins von Landen geboren um 625 und durch ihre Mutter Itta (Iduberga) zu gottseligem Wandel erzogen. Nachdem die letztere auf Zureden des Bischofs Amandus, gegen Mitte des 7. Jahrhunderts das Kloster Nivialla (jetzt Nivelles, unweit Brüssel) gestiftet hatte, trat auch Gertrud — die schon früher sich als Himmelsbraut dem Heiland verlobt und sogar die Hand eines Königs (Dagoberts?) ausgeschlagen hatte — in dasselbe ein und folgte ihrer 652 verstorbenen Mutter als Leiterin desselben. Ungewöhnliche Schriftkenntnis, umfassende Ausübung von Barmherzigkeitswerken an Armen, Kranken &c., sowie strenge Selbstkasteiungen gehören zu dem, was ihr Biograph an ihr rühmt. Als ihr Todestag gilt der 17. März 659 (nach anderer, minder guter Überlieferung 664). Ihr Heiligen-Attribut ist die Lilie, das Sinnbild der Jungfräulichkeit. Abgebildet wird sie auch öfters als umgeben von Scharen von Mäusen, weil die Vertreibung solcher von den Feldern zu den angeblich von ihr ausgeübten Wundern gehört hatte. **Zöckler.**

Gertrud, genannt die große (oder die heilige schlechtweg), gest. 1302. — Insinuationum divinae pietatis s. Gertrudis ll. V ed. Joh. de Lansperg, C. Carthus. Köln 1536. Dasselbe Werk dann in verschiedenen französ., span., vlämischen u. deutschen Übersſ., besonders seit 1677 (wo die Urheberin kanonisiert wurde). Vgl. als neueste lat. Hauptausgabe: Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae, op. Solesmensium O. S. B. monachorum, Poitiers

und Paris 1875—77 (und dazu W. Möller in ZKG III, S. 121 ff.). Ferner Weißbrodt, Der hl. Gertrud der Großen „Gesandter der göttl. Liebe“. Aus dem Latein. 2 Bde (Freiburg 1876). Auch Sintzel, Gertrudis der hl. Jungfrau und Aebtissin vom Orden des hl. Benedikt, Leben und Offenbarungen, 2. Aufl. 2 Bde, Regensburg 1876. — Für die Feststellung ihrer
5 persönlichen Verhältnisse (insbes. ihre Unterscheidung von ihrer gleichnamigen Ordensschwester und Vorgesetzten Gertrud von Hackeborn, mit der sie vielfach verwechselt worden), sowie für die Würdigung vom Geist und Gehalt ihres Revelationswerks bes. wichtig: W. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter, I (1875), S. 126 ff. Doch vgl. dazu die kritischen Bemerkungen von S. Denifle in d. Hist.-polit. Bll. 1875, I, 695 ff. (sowie andererseits Möller,
10 ZKG a. a. O); auch Kaulen, A. „Gertrud“ im KKL² V, 473 ff.

Geboren am 6. Januar 1256 und schon fünfjährig dem Benediktinerinnenkloster Helpede (oder Helfta) bei Eisleben übergeben, wurde sie hier von Gertrud von Hackeborn, zweiter Aebtissin dieses Konvents (s. u.), mit größter Sorgfalt erzogen und zum Studium auch lateinischer Werke herangebildet. Ihr starker Wissensdrang suchte längere Zeit Befriedigung
15 auch in weltlicher Lektüre und im Studium der freien Künste, bis der Fünfundzwanzigjährigen am 27. Januar 1281 eine Erscheinung des Heilands zu teil wurde, die sie für immer aus dieser Richtung herausriß und zu ausschließlicher Beschäftigung mit der heil. Schrift und den Vätern der Kirche trieb. Mit ihrem Heiland durch mystische Vereinigung aufs engste verbunden, ließ sie sich fortan nur von ihm leiten und erleuchten. Seinem
20 Rufe: „Ich will dich selig und frei machen mit dem Strom meiner göttlichen Freude“ giebt sie sich ganz und gar hin, im festen Vertrauen auf seine allein rettende Gnade, aber doch auch nicht ohne mit Ausübung ihrer Bußwerke, mit fleißiger Anrufung der allerseligsten Jungfrau, mit Gebeten für die die armen Seelen im Fegfeuer ꝛc. fortzufahren und allerlei mystische Überschwenglichkeiten einzumischen. Wie sehr sie ihren Mitschwestern
25 als ein vollendetes Vorbild für die Nachfolge Jesu galt, zeigt u. a. was die ihr geistesverwandte Mechtild (jener Äbtissin Gertrud leibliche Schwester) erzählte: der Heiland habe ihre Frage, wo er zu finden sei, dahin beantwortet: „man möge ihn entweder im Tabernakel oder im Herzen Gertruds suchen“. — Mit Aufzeichnung der ihr gewordenen Offenbarungen begann sie im Februar 1290. Binnen drei Monaten schrieb sie den Be-
30 richt über jene grundlegende Vision (vom Jahre 1281) und das zunächst auf diese Gefolgte in deutscher Sprache nieder. Sowohl diese ihre eigenhändige deutsche Urschrift, wie die später 1302 von ihr diktierten Fortsetzungen dazu — erstere das 2. Buch ihres Revelationswerks bildend, letztere als Buch 3—5 sich darein reihend — sind im deutschen Original nicht mehr vorhanden, sondern nur in lateinischer Übertragung, wovon 1536 die erste voll-
35 ständige Druckausgabe erschien. Statt des ungenauen Titels „Insinuationes etc.“ (s. o.) und der volkstümlichen deutschen Bezeichnung „Das Gertrudenbuch“ ist erst neuerdings „*Legatus* div. pietatis“ als die ursprüngliche Überschrift erkannt worden (vgl. Weißbrodts oben angeführte Verdeutschung: „Gesandter“ ꝛc.). Die als Buch I dem Werke vorgesetzte Schilderung von Gertruds Tugendleben scheint einige Zeit nach deren Tode (der wohl
40 schon 1302 erfolgt ist, nach Preger freilich erst gegen 1311) durch eine ihrer jüngeren Helpeder Klosterschwestern beigefügt zu sein.

Von den übrigen teils als heilig teils als selig verehrten Gertruden (im Stadlerschen Heiligenlexikon im ganzen 13 an der Zahl) seien hier noch hervorgehoben:

1. Gertrud von Hackeborn, Mechtilds Schwester, geboren unweit Halberstadt 1232,
45 seit 1251 Äbtissin des Benediktinerinnenklosters Rodersdorf, welches sie 1258 nach dem benachbarten Helpede verlegte und daselbst noch gegen 30 Jahre verwaltete (zuletzt vom Schlage gerührt und schwer leidend; gest. 1292). Vgl. den von ihrer Schwester Mechtild ihr gewidmeten Nachruf zu Anfang von Abschn. VI ihres Liber specialis gratiae, sowie von neueren Darstellungen: Preger, a. a. O. (wo die Sonderung der auf sie bezüg-
50 lichen Nachrichten von den die „große Gertrud“ betreffenden zuerst gründlich vollzogen ist) und Kaulen, KKL² V, 477 ff.

2. Gertrud, halb sagenhafte Schwester Karls des Großen, angeblich Gründerin des bei Karlstadt in Franken gelegenen Klosters Karlsburg (oder Saalburg) am Main; vgl. J. B. Adf. Kraus, Karlsburg und: Die hl. Gertrudis; Histor. Abhandlg., Würzburg 1858.

55 3. Gertrud, Tochter des thüringischen Landgrafen Ludwigs VI. und der hl. Elisabeth, geb. ca. 1226, Äbtissin des Prämonstratenser-Frauenklosters Altenburg a. d. Lahn; gest. 1297; vgl. ASB 13. Aug. (III, p. 142—143) und Kaulen, KKL V, 476.

4. Gertrud van Oosten, fromme Begine zu Delft in Holland, seit 1340 angeblich stigmatisiert, gest. 1358; vgl. ASB t. I Jan. p. 349—353; Görres, Die christl. Mystik,
60 II, S. 437; Kessel im KKL² V, 480—482. Zöckler.

Gesang bei den Hebräern s. Musik bei den Hebräern.

Gesangbücher s. Kirchenlied.

Geschichte, biblische, Unterricht darin. Zezschwitz, Katechetik, 2. Auflage, II, 2, Kap. II—IV; Holtsch, Studien über den bibl. Geschichtsunterricht, Breslau 1870.

I. Geschichtliches. Die apostolischen Schriften setzen bei den Heidenchristen so gut, wie bei den Judenchristen Kenntnis alttestamentlicher Personen, Einrichtungen, Geschichten voraus. Timotheus erhält 2 Ti 3, 15 das Zeugnis, daß er von Kind auf die heiligen Schriften kennt. Man hat sich seine Mutter als die unterweisende Persönlichkeit zu denken. Die Kirche selbst übte ihren Beruf, in der hl. Schrift und damit in der biblischen Geschichte zu unterrichten, durch die Lektion aus (1 Ti 4, 13). In den späteren Zeiten ist das Haus die Stätte geblieben, wo fromme Eltern, wie Leonides der Vater des Origenes, (Euf. H. E. VI c. 2), ihre Kinder mit der biblischen Geschichte bekannt machten. Chrysostomus rechnet es zu Eph 6, 4 zur christlichen Erziehung, den Kindern darin voranzugehen, daß sie vom frühesten Alter an dem Lesen der Schrift obliegen. Die Kirche selbst fuhr fort, die Kenntnis der bibl. Geschichte durch Lektion und Predigt zu verbreiten. Den Katechumenen wurde die Privatlektüre anbefohlen, Cyr. Catech. IV § 35; biblische Geschichten stehen Const. Apost. VII c. 39 unter den Stoffen, in welchen die Katechumenen vor der Taufe unterrichtet werden sollen. Cyrill setzt in der That in seinen Katechesen eine gute Kenntnis der bibl. Geschichte voraus. Augustin operiert in den sogen. Musterkatechesen (De cat. rud. c. 21—35; c. 38—39) ebenfalls mit biblischer Geschichte. Dieses Lehrverfahren war möglich, so lange die gottesdienstlichen Lektionen in einer dem zuhörenden Volke verständlichen Sprache stattfanden, und die hl. Schrift, ebenfalls in verständlicher Sprache, leicht in die Hände der Lernenden gelangen und von ihnen gelesen werden konnte. Im Mittelalter fand die Lektion in der Kirchensprache statt; das Bibelexemplar war in den Händen weniger, und hätte auch von den Massen nicht zum Selbstunterricht in der biblischen Geschichte benutzt werden können, da diese sowohl der lateinischen Sprache als der Kunst des Lesens unkundig waren. Die Prediger halfen nach, so gut sie konnten: sie übersetzten die lateinisch vorgelesene Geschichte in die Landessprache oder gaben den Inhalt mittelst Reproduktion wieder. Infolgedessen blieben wenigstens einige biblische Geschichten, namentlich aus den Evangelien, in den Gemeinden erhalten. Vermutlich haben auch die geistlichen Schauspiele zu dieser Unterweisung beigetragen. Den gebildeten, d. h. des Lateinischen kundigen Laien beiderlei Geschlechts, die in den Klosterschulen aufgezogen worden waren, mögen Bücher wie die disputatio puerorum nützlich gewesen sein, darin sich eine Inhaltsangabe der biblischen Bücher befand. Auch die Bemühungen der Hieronymiten, durch Unterricht und Predigt größere Bibelkenntnis zu verbreiten, mögen hier erwähnt werden, sowie endlich die bildlichen Darstellungen biblischer Geschichten.

In der Erwägung, daß die Kinder und Einfältigen durch Bildnis und Gleichnis besser bewegt werden, die göttlichen Geschichten zu behalten, denn durch bloße Worte und Lehre, gab Luther 1555 das Passionalbüchlein heraus. Luther hat also gewollt, daß die Kenntnis der biblischen Geschichte Gemeingut der Christen werde, wie er auch in den Festpredigten die Notwendigkeit, die Historie zu wissen, betont hat. Aber der Vater des Unterrichts in der bibl. Geschichte ist er nicht. Vielmehr blieb dieser Unterricht in dem unentwickelten Zustand: Predigt, Hauslektüre, Wochengottesdienste sollten das Nötige bieten. Eine vereinzelte Erscheinung scheint im 16. Jahrhundert der M. Hartmann Beyer zu Frankfurt a. M. gewesen zu sein, der eine biblische Geschichte herausgab, auf welche sich sowohl Just. Gesenius, als auch der Autor des Buches: Nützlicher Auszug — der fürnembsten Biblischen Historien, Gotha 1664, beziehen. Der planmäßige, allgemeine Unterricht in der biblischen Geschichte verlangte einen festen Boden, nämlich die christliche Volksschule. Als diese mehr und mehr aufkam, wurde der Unterricht in der biblischen Geschichte schärfer ins Auge gefaßt. Die Schulreform, welche Ernst der Fromme im Gothaischen vornahm, rief die Katechismusschule hervor, welche unter anderem kurze biblische Historien enthielt. Diese Katechismusschule sollte gleich dem Evangelienbuch in den Händen der Schüler sein. Sigismund Evenius verfaßte eine christlich gottselige Bilderschule, welche in der Art behandelt werden sollte, daß zuerst die Bilder kurz erklärt, dann die Geschichten cursorie vorgelesen oder vielmehr auswendig erzählt, und nachher der Katechismus auf alle Bilder und Geschichten bezogen wurde (Schmid, Gesch. der Erzieh. IV, 1 p. 21ff.). 1656 gab Justus Gesenius die biblischen Historien A und NTs heraus, zunächst für christliche Hausväter und Hausmütter zum Vorlesen am Sonntage im häuslichen Kreise bestimmt, dann aber

auch mit der Bestimmung, als Übungsbuch im Lesen in den Schulen zu dienen. Die A. H. Franckesche Ordnung und Lehrart 1702 setzte fest, daß in der ersten Frühstunde ein Kapitel aus dem neuen Testamente gelesen werde, worauf der praeceptor den einen und anderen usum practicum kürzlich einzuschärfen hatte. Der Hamburger M. Joh. Hübner
5 ließ 1714 seine zweimal 52 Biblischen Historien erscheinen. Auch dieses Buch war in erster Reihe für die Hand der Eltern bestimmt; allein Hübner nimmt den Fall an, daß die Eltern keine Geschicklichkeit oder auch nicht genugsame Zeit dazu haben und darum jemand anders ihr Lehramt versehen muß. Sein Buch soll darum zugleich ein kurzgefaßtes Schulbuch sein. Hübners biblische Geschichte ist wirklich ein vielgebrauchtes Schulbuch ge-
10 worden. Im achtzehnten Jahrhundert wurde die Volksschule allgemein, und damit wurde der Boden für den allgemeinen Schulunterricht in der biblischen Geschichte bereitet. Auch die katholische Kirche nahm diesen Gegenstand in ihre Schulen auf. Aus ihrem Bereiche seien genannt der Renegat Wicel, der seinem Catechismus ecclesiae 1535 (Probst, Geschichte d. kathol. Katechese p. 133) biblische Geschichten einverleibte; Fleury, der Verfasser
15 des historischen Katechismus, Chr. von Schmid, der Verfasser einer vielgebrauchten biblischen Geschichte. Nachdem die biblische Geschichte in den Volksschulen aller Konfessionen zum obligatorischen Unterrichtsgegenstand geworden war, wurde das eröffnete Feld so eifrig angebaut, daß es unmöglich ist, die Verfasser der Lehrbücher zu nennen. Wir müssen uns im Folgenden darauf beschränken, einzelne Vertreter besonderer Richtungen auf diesem Unter-
20 richtsgebiete zu nennen, ohne daß damit den Verdiensten anderer zu nahe getreten werden soll.

II. Theoretisches und Didaktisches. Das Eigentümliche der biblischen Geschichte ist, daß sie sich als Geschichte giebt, die sich zwischen Gott und Menschen zugetragen hat. Sie setzt die Möglichkeit und Wirklichkeit einer göttlichen Einwirkung auf die sicht-
25 bare Welt voraus; selbst da besteht diese Voraussetzung, wo die biblische Erzählung gar nicht wunderbar ist. Wer diese Einwirkung leugnet, kann natürlich die biblische Geschichte nur mit Mißtrauen und Widerwillen als Unterrichtsgegenstand verwendet sehen. Dieser innerliche Widerspruch gegen die biblische Geschichte, natürlich schon seit länger vorhanden, wurde laut ausgesprochen, als das sogen. Stiehlsche preußische Schulregulativ (1855) die
30 bibl. Geschichte als das Feld erklärte, auf dem die evangelische Elementarschule ihre Aufgabe, das christliche Leben der ihr anvertrauten Jugend zu begründen und zu entwickeln, hauptsächlich zu lösen hat. Diesterweg (Die drei preuß. Regul. II p. 100f.) sprach sich im Gegensatz zu dieser Hochschätzung dahin aus: Der biblische Geschichtsunterricht, wie er gang und gäbe ist, veranlaßt mit Notwendigkeit die Meinung, daß in alten Zeiten alles
35 nach ganz anderen Gesetzen als in der Neuzeit, wo nicht ganz gesetzlos, vorgegangen sei. Durch die Mitteilung jener Geschichten und Vorstellungen, als enthielten sie geschichtliche Thatsachen, wird ein Attentat ausgeübt gegen den Wahrheitssinn der Kinder, und nachdem historisch-gründliche Untersuchungen über die Geschichte u. s. w. vorliegen, möchte es wohl an der Zeit sein, diese Ergebnisse wissenschaftlicher Forschungen auch der Volksschule zu
40 gute kommen zu lassen. Die weitere Forderung Diesterwegs, die biblische Geschichte solle behandelt werden, wie die Geschichte überhaupt, führt natürlich nur zur vollständigen Beseitigung der biblischen Geschichte. Daß die Sätze Diesterwegs, wenn sie als richtig anerkannt und in der Schule verwirklicht werden, die Geschichten des NTs genau so unerbittlich zu Fall bringen müssen, wie die des Alten, braucht nur einfach bemerkt zu werden.
45 Ebenso, daß ein Teil der Lehrerwelt heute noch auf Diesterwegs Seite steht. Aber auch auf der anderen, der offenbarungsgläubigen, Seite sind einige prinzipielle Fragen ausgesprochen worden. Die erste dieser Fragen, ob überhaupt neben der Bibel ein Historienbuch notwendig sei, ist durch die Entwickelung des Volksschulwesens, durch die Erwägung der Beschaffenheit und des Umfanges der Gesamtbibel als erledigt zu betrachten. Die
50 zweite Frage: Zu welchem Zweck wird überhaupt in der biblischen Geschichte ein gesonderter Unterricht erteilt? bestimmt sich genauer dahin: Soll dieser gesonderte Unterricht lediglich dem Katechismus dienen, oder hat er ein besonderes Ziel, die Kenntnis und das Verständnis der Heilsgeschichte? Die Vergangenheit hat sich im ersteren Sinne ausgesprochen, sie hat den Unterricht in der bibl. Geschichte, sei es nun die Erzählung oder die bildliche
55 Darstellung, in den Dienst des Katechismus gestellt. Und in der That läßt sich der Katechismus, wobei man nicht an den speziellen Konfessionskatechismus, sondern einfach an die überlieferten, unentbehrlichen Katechismusstücke denken wolle, ohne die biblische Geschichte gar nicht lehren. Man denke zunächst an das Symbolum; aber auch der Dekalog, das Vaterunser und die Sakramente können ohne die geschichtliche Grundlage gar nicht
60 behandelt werden. Dieser enge Zusammenhang hat aber in der Gegenwart zu der Meinung

verleitet, daß der Katechismus nur eine Art von Anhang oder Beigabe zum Unterricht in der biblischen Geschichte sei. Dieser Umschwung hängt mit der großen Beliebtheit zusammen, deren sich die die didaktischen Bestrebungen einiger Pädagogen aus der Herbartschen Schule, z. B. Zillers, erfreuen, und mit der Neigung zur Konzentration des Unterrichtes. Dieser Umschwung hat entschieden sehr Brauchbares zur fruchtbaren Behandlung 5 der bibl. Geschichte an den Tag gefördert. Es sei beispielsweise auf die Präparationen zur bibl. Geschichte aufmerksam gemacht, welche Thrändorff in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Pädagogik veröffentlicht hat. Aber andererseits läßt sich nicht leugnen, daß diese einseitige Bevorzugung des Geschichtlichen den Katechismus in unzulässiger Weise zurücksetzt. Man vergleiche z. B. Zuck, Einheitliches Religionsbuch, 1. und 2. Aufl. Die Kate- 10 chismusstücke kommen nur gelegentlich und nicht einmal in der im Katechismus eingehaltenen Reihenfolge zur Behandlung. Auf diese Weise wird der Katechismus in Trümmer zerschlagen, und seine Trümmer geben auch dann noch kein Ganzes, wenn sie sich innerhalb des Lehrbuches vollständig vorfinden. Jedenfalls muß eine zusammenhängende Behandlung des Katechismus ihre Stelle behalten. Dazu kommt, daß die biblische Geschichte ohne 15 stete Berücksichtigung des Katechismus gar nicht gegeben werden kann. Man denke doch an die Patriarchengeschichte, welche bei der Neigung der Kinder, Historien für Musterbeispiele anzusehen, zu großen Bedenken Anlaß giebt, wenn nicht die christliche Sittenlehre, also der Dekalog, im evangelischen Sinn ausgelegt, die Führung übernimmt. Es wird nach dieser Seite hin bei dem Ausspruch Luthers sein Verbleiben haben (Ausl. der 10 Ge- 20 bote 1528), daß Moses über dem Gesetz auch schreibt schöne Exempel, beide des Glaubens und des Unglaubens, der Strafe der Bösen und der Gottlosen. Nur gilt dies nicht bloß von Moses, sondern von den biblischen Historien überhaupt. Aber die biblische Geschichte, im Unterschied von einzelnen biblischen Geschichten, ist mehr als ein bloßes Exempelbuch; sie ist allerdings, trotz des Widerspruchs der Modernen, die Heilsgeschichte, und darum 25 sind auch diejenigen im Rechte, welche den heilsgeschichtlichen Inhalt der biblischen Geschichte als die Hauptsache ansehen, um derentwillen der Unterricht darin erteilt wird. Nur darf man nicht vergessen, daß die Hauptsumme aller Heilsgeschichte ebenfalls im Katechismus steht, die historia historiarum, darinnen uns die unermeßlichen Wunderwerk der göttlichen Majestät von Anfang bis in Ewigkeit fürgetragen werden (Luth. Tischr. Nr. 795). 30 Hiermit dürfte auch nach dieser Seite hin erwiesen sein, daß der Unterricht in der biblischen Geschichte immer auf den Katechismus abzielt; er giebt sowohl die nötigen Exempel, als auch die geschichtliche Grundlage für die Behandlung des Symbolums, des Gebetes und der Sakramente.

Zwei der verdientesten Bearbeiter der biblischen Geschichte für die Volksschule, Bear- 35 beiter, die zugleich durch ihre größeren, für den Lehrer bestimmten Werke sich auch um die Hebung des Unterrichtes sehr verdient gemacht haben, und die das größte Gewicht auf den geschichtlichen Fortgang legen, haben in ihrer Weise bestätigt, daß der Unterricht in der bibl. Geschichte auf den Katechismus abzielt: Franz Ludwig Zahn, dessen erste Bearbeitung der biblischen Geschichte 1832 schon auf dem Titel das Nötige angiebt: Biblische 40 Historien, nach dem Kirchenjahr geordnet, mit Lehren, Liederversen und Schulliturgien versehen, mit Angabe des mit den Historien gleichlaufend zu erteilenden Katechismusunterrichtes, und Karl v. Buchrucker, dessen letzte, in Baiern obligatorisch gewordene Bearbeitung der bibl. Geschichte ebenfalls Sprüche, Lieder und Katechismusstücke anschließt. Der Unterricht in der biblischen Geschichte weist über sich hinaus und strebt dem Katechis- 45 mus zu.

Entsprechend dieser Thatsache sind die Erzählungen auszuwählen. Sie sind entweder Exempel, oder sie führen die Geschichte des Reiches Gottes fort. Vielleicht wäre noch zu berücksichtigen, daß diejenigen alttestamentlichen Geschichten und Einrichtungen, auf welche das NT Bezug nimmt, aufgenommen werden, wenn sie nicht schon aus andern Gründen 50 Aufnahme gefunden haben. Weiter folgt, daß die Ordnung der Erzählungen dem Gang der Geschichte entsprechen muß, daß also mit dem alten Testamente angefangen werden muß, wenn der ordentliche Unterricht in der biblischen Geschichte beginnt. Für kleinere Kinder, die ja doch Christenkinder sind, eignen sich wohl einzelne Erzählungen aus dem Leben Jesu als Anfangsgeschichten am besten. Die Sprache muß die Sprache der Ge- 55 meindebibel, also für uns die Sprache der Lutherbibel sein. Eine biblische Geschichte muß mit biblischen Worten erzählt werden. Schon der alte Hübner hat diesen Grundsatz zu befolgen gesucht. Die Bearbeitungen aus der rationalistischen Zeit werden heutzutage verworfen. Doch gebührt dem volkstümlichen J. P. Hebel auf diesem Gebiet ein freundlicheres Andenken. Seine biblische Geschichte enthält manches Brauchbare; der methodische Fehler 60

ist der, daß Erklärung und Anwendung in den Text hineingearbeitet wird. Die neueren Bearbeitungen, aus denen die von F. L. Zahn als die bahnbrechenden zu nennen sind, bedeuten einen großen Fortschritt. Hinsichtlich der Unterrichtsmethode dürfte im allgemeinen anerkannt sein, daß Geschichten erzählt werden müssen, und nicht vom Lehrer vorgelesen oder von den Kindern gelesen werden sollen. Da unsere Lehrbücher sich möglichst an den Wortlaut der hl. Schrift anschließen, so würde der Lehrer nur Verwirrung anrichten, wenn er in seinem mündlichen Vortrag zu weit davon abwiche und durch Einschaltungen und Ausmalungen den ursprünglichen Charakter zerstörte. Daß er bei wichtigen direkten Reden den Wortlaut beibehält, empfiehlt sich von selbst. Von den Kindern verlangt man heutzutage die wörtliche Wiedergabe nicht mehr; doch darf man nicht übersehen, daß für Kinder eine annähernd wörtliche Wiedergabe leichter ist, als eine freie Wiedergabe, und an sich nicht so schwierig, als es scheint; vorausgesetzt, daß die Geschichte vorher ausdrucksvoll erzählt und der betreffende Abschnitt des Lehrbuchs nach der sprachlichen Seite gründlich durchgenommen worden ist. Natürlich wird kein vernünftiger Lehrer auf dieser wörtlichen Wiedergabe bestehen, sondern lieber durch zweckmäßige Fragen sich erkundigen, ob die Kinder die Geschichte sich angeeignet haben. Hinsichtlich der Zuhilfenahme von Abbildungen sei nur bemerkt, daß in unserer Zeit Abbildungen viel weniger nötig sind, als zu Luthers Zeit, wo die Kinder keine Lehrbücher hatten. **Caspari.**

Geschlossene Zeit s. Tempus clausum.

Geschuriter s. d. A. Kanaaniter.

Gesellenvereine s. Jünglings-, Gesellen- und Arbeitervereine.

Gesellschaft d. hl. Herzens Jesu s. Herz-Jesu-Kult.

Gesenius, Justus, gest. 1673. — Litteratur: Phil. Jul. Rehtmeier, Braunschweigische KG, 4. Tl., Braunschweig 1715, 4°, S. 458 ff.; Busse im Hannoverschen Magazin 1823, Stück 26 f.; Dan. Eberh. Baring, Beschreibung der Saala im Amte Lauenstein, Lemgo 1744, 4°, S. 237—241; Aug. Jak. Rambach, Anthologie christlicher Gesänge, 2. Tl., Altona u. Leipzig 1817, S. 410 f.; H. W. Rotermund, Das gelehrte Hannover, 2. Tl., Bremen 1823, S. 113; Johann Karl Fürchtegott Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den hannoverschen Staaten, 2. Bd, Hannover 1829, an den im Register S. 724 genannten Stellen, und 3. Bd, Hannover 1832, an vielen Stellen bis zu S. 257; Friedr. Ehrenfeuchter, Zur Geschichte des Katechismus, Göttingen 1857, S. 79—82 und im Anhange S. 62—69; Daniel in der Allg. Encyklopädie von Ersch u. Gruber, erste Sektion, 64. Teil, Leipzig 1857, S. 1—3; Eduard Emil Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. Kirchengesangs, 3. Aufl., 3. Bd, Stuttg. 1867, S. 230—237; Heppe in der AdB IX, 1879, S. 87 f.; Eduard Bratke, Justus Gesenius, sein Leben und sein Einfluß auf die hannoversche Landeskirche, Göttingen 1883; Wilh. Bode, Quellennachweis über die Lieder des hann. und des läneb. Gesangbuches, Hannover 1881; v. Zezschwitz, System der Katechetik, 2. Bd, 2. Abt., 1. Hälfte: 2. Aufl. Leipzig 1874, S. 93 ff. (über die von Gesenius herausgegebenen bibl. Historien).

Justus Gesenius, lutherischer Theologe des 17. Jahrhunderts, bekannt wegen seiner Katechismen, wurde geboren am 6. Juli 1601 zu Esbeck im Fürstentum Kalenberg, woselbst sein Vater, Joachim G., Prediger war. Der Großvater, Heinr. G., war Bürger zu Gronau bei Hildesheim gewesen. Der Familienname hat ursprünglich Gese oder Gesen gelautet. Sein Vater, der in kleinen Verhältnissen lebte, aber während 54 Jahre im Amte gestanden hat, zuletzt in Oldendorf (vgl. Joh. Matth. Groß, Historisches Lexikon evangelischer Jubelpriester, Nürnberg 1727, S. 126), unterrichtete ihn zuerst selbst und gab ihn dann auf das Andreanum in Hildesheim, wo der Rektor Bernhard Resen sich seiner besonders annahm. Wohl vorgebildet kam er in seinem 18. Jahre nach Helmstedt, wo besonders Georg Calixt und Conrad Hornejus seine Lehrer wurden; mit Calixt stand er noch später in freundschaftlichem Briefwechsel. Im Jahre 1626 ging er als Begleiter der Söhne des Kanzlers Stisser nach Jena, wo er im Jahre 1628 mit einer Dissertation de conceptu universalissimo et primo, qui vocatur ens, Magister der Philosophie wurde. Kaum in die Heimat zurückgekehrt, erhielt er im Jahre 1629 einen Ruf als Prediger zu St. Magni in Braunschweig, wo er sich im folgenden Jahre mit einer Tochter des Koadjutor Joh. Kaufmann (später Superintendent in Schweinfurt) verheiratete; seine Frau überlebte ihn; von den zwei Söhnen und vier Töchtern, die sie ihm gebar, starb ein Sohn frühzeitig. Nach siebenjähriger gesegneter Wirksamkeit hier erging im

Herbst 1636 an ihn der Ruf zum Hof- und Domprediger nach Hildesheim, wo damals der Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg residierte; er wurde zugleich als Assessor Mitglied des Konsistoriums. Nach dem am 2. April 1641 erfolgten Tode des Herzogs Georg und dem Regierungsantritt des Herzogs Christian Ludwig ward das Konsistorium nach Hannover, der neuen Residenz, verlegt; dorthin mußte nun auch Gesenius übersiedeln; 5 hier hielt er am 10. Juli 1642 die erste Predigt in der neuerrichteten Schloßkirche und ward sodann als Nachfolger des D. Paul Müller auch Oberhofprediger und Generalissimus des Fürstentums Kalenberg. Am 8. März 1643 ward er zu Helmstedt unter dem Vorsitz von Calixt durch Verteidigung einer Dissertation de igne purgatorio Doktor der Theologie. Nachdem schon im Jahre 1648, als Herzog Georg Wilhelm Kalenberg 10 und Göttingen erhielt, in seinem Wirkungskreise eine Veränderung eingetreten war, erweiterte sich derselbe noch unter Herzog Johann Friedrich, der im Jahre 1665 zu den Kalenberg-Göttingischen Landen auch das Fürstentum Grubenhagen erhielt. Dieser Herzog, der katholisch geworden war, regelte durch ein Reskript vom 12. Januar 1666 die Zusammensetzung und Thätigkeit des Konsistoriums und ernannte Gesenius nun auch 15 zum Generalissimus von Grubenhagen. Auf einer Reise nach Braunschweig erkrankte G.; nach Hannover zurückgekehrt, starb er nach wenigen Tagen am 18. September 1673 (nicht am 2. September, nicht 1671) im 73. Lebensjahre; mit ihm hörte in Hannover der Titel Generalissimus auf. Sein Kollege, der Hofprediger Jordan, hielt ihm die Leichenrede, der im Druck eine Übersicht über seinen Lebenslauf beigefügt ist. — Gesenius 20 hat unter schwierigen Verhältnissen in seinen hohen Ämtern eine reiche und gesegnete Thätigkeit entwickelt; das oben genannte Werk von J. K. F. Schlegel, dessen Verfasser die hannöverische Konsistorialakten benutzen konnte, läßt das deutlich erkennen; insbesondere waren seine Kirchenvisitationen von segensreicher Bedeutung. Auch auf der Kanzel zeichnete er sich aus, wie zahlreiche Predigtsammlungen, die von ihm in Druck erschienen, beweisen; 25 vgl. das Verzeichnis derselben bei Ersch und Gruber a. a. O. S. 1 f. Ausführlicher ist hier noch seiner Verdienste um die Herstellung guter Gesangbücher und Katechismen zu gedenken. Mit seinem Freunde David Denicke (geb. 1603, gest. 1680 als juristischer Konsistorialrat in Hannover) gab er zunächst ein nur zum Privatgebrauch bestimmtes Gesangbuch heraus, Hannover 1646, 12°, das 222 Lieder enthielt, dann aber in späteren 30 Auflagen (1647, 1648, 1652) etwas erweitert wurde und in der Ausgabe von 1657 schon geradezu zum Kirchengebrauch bestimmt ist (über diese Gesangbücher vgl. Bode a. a. O. S. 11 ff., wo auch die genauen Titel angegeben sind). Veranlassung zur Ausarbeitung dieses Gesangbuches gab nach der Vorrede der Wunsch mancher, auch die Heermannschen Lieder, die man wegen der Kriegszeiten in jenen Gegenden nicht immer haben konnte, mit 35 den sonst gebräuchlichen Liedern in eine Sammlung gebracht zu erhalten; Gesenius und Denicke aber sammelten und ordneten nicht nur die Lieder, sondern veränderten auch ältere Lieder, und nach Koberstein (Geschichte der deutschen Nationallitteratur, 5. Aufl. 2. Band, Leipzig 1872, S. 219) sind sie die ersten, die sich erlaubt haben, mit fremden Liedern eigenmächtige Veränderungen vorzunehmen. Sie waren beide Mitglieder der „fruchtbringenden 40 Gesellschaft" (ebend. S. 27 ff.), und haben als solche nach Opitzschen Grundsätzen diese Umarbeitungen vorgenommen. Allgemein wird angenommen, daß sie auch selbst Lieder gedichtet (was freilich Bratke a. a. O. S. 119 für nicht nachweisbar hält) und ihrem Gesangbuch einverleibt haben; jedenfalls wäre bei manchen Liedern eine so völlige Umdichtung anzunehmen, daß diese Behandlung einer Neudichtung gleich käme; aber welche dieser neuen Lieder Denicke 45 und welche G. zum Verfasser haben, ist oftmals nicht mehr zu entscheiden, da sie völlig in demselben Geist und nach denselben Regeln arbeiteten; doch ist G. wohl sicher Verfasser des Liedes: „Wenn meine Sünd'n mich kränken" (vgl. Wetzel, Hymnopoegraphia I, S. 324, ferner Rambach a. a. O. S. 411 und Koch a. a. O. S. 236); außerdem werden ihm mit großer Wahrscheinlichkeit zugeschrieben die Lieder: „Willt du dir, meine Seel', 50 Gedanken davon machen" und „Was Lobes soll man dir, o Vater, singen", sowie einige andere. Um der eingerissenen Unwissenheit in christlichen Dingen durch einen einfachen, aber methodischen Unterricht abzuhelfen, gab G. schon während seines Braunschweiger Aufenthalts zuerst im Jahre 1631 anonym, sodann im Jahre 1635 mit Nennung seines Namens und mit einer Vorrede von D. Joh. Schmidt in Straßburg seine „Kleine Cate- 55 chismus-Schule, d. i.: kurzer Unterricht, wie die Catechismuslehre bei der Jugend und den Einfältigen zu treiben", heraus, zuerst in Braunschweig, dann seit 1635 in Lüneburg erschienen, ebenda 1638 (bei den Sternen, 12°), sodann oft wieder gedruckt und nachgedruckt, u. a. Hamburg 1678, 12°, Hannover 1706, 8° (mit dem Bilde des Verfassers). Aus diesem Werke verfertigte er später im Auftrage des Herzogs Georg und des Kon- 60

sistoriums einen Auszug unter dem Titel: „Kleine (in späteren Drucken hierfür: kurze) Catechismusfragen über den kleinen Catechismum Lutheri", der zuerst im Jahre 1639 erschienen (? Lüneburg 12°) und hernach unzähligemale wieder abgedruckt ist, u. a. Lüneburg bei Lamprecht 1652, 12°, Hamburg 1684, 12°; in den Ausgaben von Kaspar Calvör, Goslar 1716, 1719 u. s. f. mit Sprüchen und biblischen Exempeln vermehrt; neuerdings in: F. W. Bodemann, Katechetische Denkmale der evang.-lutherischen Kirche, Harburg 1861. Diese „Katechismusfragen" sind der berühmte Geseniussche Katechismus, der durch Beschluß des Konsistoriums vom 29. August 1639 in allen Kirchen und Schulen des Fürstentums Calenberg eingeführt ward und in vielen Gegenden Niedersachsens, wie Schlegel a. a. O. II, 524, sich ausdrückt, fast das Ansehen eines symbolischen Buches erlangte. Trotz des großen Beifalles aber, den er fand, und ungeachtet seiner unleugbaren Vorzüge, wurde sein Verfasser heftig wegen desselben angegriffen, namentlich von Statius Buscher, Pastor zu St. Aegidien in Hannover, in dem „Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis", Hamb. 1638, 4°, einer zunächst gegen Calixt und Hornejus gerichteten Schrift. Gesenius verteidigte sich in einem in zwei Teilen zu Lüneburg 1641 erschienenen Werke: „Gründliche Widerlegung des unwahrhaften Gedichtes vom Crypto-Papismo". Aber wenn auch in der Untersuchung, die der Herzog durch unverdächtige Theologen veranstalten ließ, die Unschuld der Professoren Calixt und Hornejus und ebenso die des Gesenius festgestellt ward und Buscher schon vorher vorgezogen hatte, sich freiwillig aus Hannover fortzubegeben (der Streit dauerte trotzdem fort und führte zu einer Fehde zwischen Helmstedt und Wittenberg), so wird man doch nicht leugnen können, daß Gesenius im Eifer für einen lebendigen Glauben und im Dringen auf richtige Erkenntnis von der eigentlichen lutherischen Lehre abgewichen war, ohne damit den Angriff auf ihn nach Form oder Inhalt zu billigen. Gegen den Vorwurf, heimlicher Papist zu sein, reinigt er sich noch durch seine letzte größere Schrift, die durch den Übertritt des Herzogs Johann Friedrich zur katholischen Kirche veranlaßt war und welche er um dieses Verhältnisses willen unter dem Pseudonym Timotheus Friedlieb herausgab: „Warum willst du nicht römisch-katholisch werden, wie deine Vorfahren waren?" Hannover 1669—1672, 4 Teile 4°. Der Streit wegen seiner Katechismusfragen erneuerte sich im vorigen Jahrhundert; als am 19. November 1723 der König Georg I. eine Verordnung erließ, daß Justi Gesenii Katechismus solle in den Herzogtümern Bremen und Verden eingeführt und alle andern bisher gebrauchten Katechismi (nämlich von Sötefleisch, von Höfer u. s. f.) in Kirchen und Schulen sollten abgeschafft werden, erhob sich in zahlreichen Schriften ein leidenschaftlicher Widerspruch dagegen und die Regierung mußte durch eine Verordnung vom 22. Februar 1724 die frühere wieder zurücknehmen und gebot nun, alle schon verbreiteten Exemplare wieder einzuziehen und zu vernichten; hierüber vgl. Unschuldige Nachrichten vom Jahre 1724 und Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang.-luth. Kirche, III, S. 249—258. Zu den Verdiensten, die sich Gesenius um den Religionsunterricht erwarb, ist auch noch zu rechnen, daß er im Jahre 1656 „Biblische Historien alten und neuen Testaments" herausgab, zweimal je 54 Lektionen; in einer Einleitung gab er eine Anweisung, wie der Unterricht in der biblischen Geschichte erteilt werden müsse. Gesenius ist in dieser Arbeit ein Vorläufer von Johann Hübner, dessen biblische Historien im Jahre 1714 erschienen und gewöhnlich für die ältesten gelten. **Carl Bertheau.**

Gesenius, Heinrich Friedrich Wilhelm, gest. 1842. — Ausführliche Netrologe in dem Intelligenzblatte der ALZ November 1842; dem Hallischen Patriot. Wochenblatte vom 5. Nov. 1842; der Leipziger AZ vom 1. Nov. 1842, — diese drei zusammengestellt in dem nicht im Buchhandel erschienenen Schriftchen „Wilhelm Gesenius. Ein Erinnerungsblatt an den hundertjährigen Geburtstag 2c. von Hermann Gesenius," Halle 1886. Eine ausgezeichnete Charakteristik bietet das anonym erschienene, feinsinnige Lebensbild „Gesenius. Eine Erinnerung für seine Freunde, von R. H. S." (Robert Haym??), Berlin R. Gärtner 1842. Vgl. ferner Redslob in AdB IX, p. 89 ff.; Germann, Zur Geschichte der theol. Professuren in Halle, in ZkWL 1888, und besonders Cheyne, Founders of Old Testament Criticism, 1893, p. 53 ff.

W. Gesenius, der durch seine allbekannten und geschätzten Hand- und Hilfsbücher auf dem Gebiete der hebräischen Sprachwissenschaft noch heute populärste und weit über die Grenzen seines engeren Vaterlandes hinaus berühmte und gefeierte Theologe, ward zu Nordhausen am 3. Februar 1786 geboren. Nachdem er das Gymnasium seiner Vaterstadt, in der sich sein Vater, Dr. Wilhelm Gesenius, als Arzt eines weitverbreiteten Rufes und großer Beliebtheit erfreute, absolviert hatte, bezog er zu Michaelis des Jahres 1803 die Universität Helmstedt und widmete sich dem Studium der Theologie, trieb aber da-

neben auch eifrig klassische und semitische Sprachen. Bleibenden Einfluß auf seine spätere theologische Richtung wie seine gesamte Lebensanschauung gewann der berühmte Helmstädter Rationalist H. Henke, zu dessen Füßen er zusammen mit seinem späteren Hallischen Kollegen und Freunde Wegscheider saß, und durch den er auch zum Betreten der akademischen Laufbahn angeregt ward. Nachdem er einige Zeit als Lehrer an dem Pädagogium 5 zu Helmstedt gewirkt hatte, siedelte er Ostern 1806 nach Göttingen über, um hier als Nachfolger von Wegscheider theologischer Repetent zu werden. Am 19. August erwarb er sich auf Grund einer Inauguraldissertation, betitelt **Symbolae observationum in Ovidii fastos, novae Fastorum editionis specimen** (128 S.), seiner Erstlingsschrift, den philosophischen Doktorgrad und zu Michaelis desselben Jahres begann er seine akademische 10 Thätigkeit, die in den ersten Jahren (bis 1808) außer den vorgeschriebenen Repetentenkollegien und Vorlesungen über alttestamentliche Gegenstände auch solche über Homer, Hesiod, Juvenal u. ä. umfaßte. Einer seiner ersten Schüler in einem **hebraicum** war, wie er gern erzählte, der spätere Berliner Professor Neander. Da sich ihm keine Aussichten auf eine baldige Beförderung eröffneten, nahm er 1809 notgedrungen eine Lehrerstelle an dem 15 katholischen Gymnasium zu Heiligenstadt an, erhielt jedoch schon im folgenden Jahre eine außerordentliche Professur für Theologie in Halle angeboten, die er annahm. Bis zu seinem Lebensende ist er dieser Universität treu geblieben, an der er bereits 1811, nachdem er einen vorteilhaften Ruf nach Breslau abgelehnt hatte, zum ordentlichen Professor ernannt wurde. Zweimal noch trat die Möglichkeit an ihn heran, Halle zu verlassen: 20 1827, als ihm der Lehrstuhl seines Lehrers Eichhorn in Göttingen angeboten ward, und 1832, als Oxford sich bemühte, ihn durch ein glänzendes Angebot für sich zu gewinnen, aber beidemale lehnte er ab, es vorziehend, in seiner Hallischen Wirksamkeit zu bleiben. Halle erlebte damals die höchste Blüte seiner theologischen Fakultät, deren Frequenz in den zwanziger Jahren bis auf 900 Studierende anwuchs, von denen die meisten bei Gesenius 25 hörten, sodaß dieser semesterlang in seinen beiden Privatvorlesungen zusammen über 1000 Zuhörer hatte. Er las über Exegese des ATs, Einleitung, biblische Archäologie, semitische Sprachen, Paläographie, und lange Zeit auch Kirchengeschichte in einjährigem Kursus. 1820 unternahm er während des Sommersemesters — es war das einzige Mal, daß er seine öffentliche Thätigkeit auf längere Zeit unterbrach — mit seinem Freunde Thilo eine wissenschaftliche 30 Reise nach Frankreich und England, auf der er den Stoff zu seinen **Carmina Samarit.** sammelte; 1835 entschloß er sich zum zweiten Male zu einer solchen Reise, die ihn nach England und Holland führte. Von beiden Reisen brachte er reiche Ausbeute, zumal für seine semitischen und paläographischen Studien, mit nach Hause. Bald nach seiner Rückkehr von der zweiten Reise (1836) stellte sich bei ihm ein hartnäckiges Magenleiden ein, 35 das in längeren oder kürzeren Zwischenräumen wiederkehrte und mit heftigen Schmerzen verbunden war. Es steigerte sich von Jahr zu Jahr und führte schließlich seinen frühzeitigen Tod herbei. Er erlag einem besonders andauernden und qualvollen Anfalle dieses Leidens am 23. Oktober 1842.

Gesenius war der Bahnbrecher einer neuen Ära der hebräischen Sprachforschung, — 40 darin besteht sein unvergängliches Verdienst. Auf den Schultern der großen holländischen Orientalisten des 18. Jahrhunderts stehend hat er die hebräische Sprachwissenschaft aus den Banden einer dogmatisierenden Theologie erlöst und auf den Boden der profanen Sprachkunde gestellt durch gründliche und systematische Heranziehung der verwandten Sprachen und eine durchaus rationale Behandlung des Stoffes. Zu statten kam ihm dabei seine 45 in der Schule von Eichhorn und Tychsen erworbene ausgedehnte Kenntnis der semitischen Sprachen, die er, bis auf die späteren Ausläufer des Hebräischen, gründlich beherrschte. Lexikographie und Grammatik waren seine Hauptarbeitsgebiete, aber auch auf den Ausbau der Paläographie verwendete er viel Fleiß; in seinen späteren Jahren wandte er sich vor allem dem Studium des Samaritanischen und Phönizischen zu, überall hier den Grund- 50 stein legend und die Forschung aufs fruchtbarste anregend. Aber kaum weniger wie durch seine Schriften hat er durch sein Wort zu wirken verstanden. Er war geboren zum akademischen Lehrer und besaß die seltene Kunst, auch den sprödesten Stoff fesselnd zu gegestalten und für Begabte wie Schwache gleich lehrreich und anregend vorzutragen, sodaß er allein schon durch seine ganz außergewöhnlich erfolgreiche akademische Thätigkeit An- 55 spruch auf einen Ehrenplatz in den Annalen der theologischen Wissenschaft hätte. Er las gern und eifrig und hat seine Kollegien gehalten, bis seine Kräfte versagten; besondere Sorgfalt widmete er seinen Seminaren, deren hohen praktischen Wert für die Studierenden er richtig würdigte. Streng exakte Methode, wie sie sonst vor allem auf naturwissenschaftlichem Gebiete zu beobachten ist, liebevollstes Sichversenken in das Detail, Nüchternheit 60

und Ruhe im Urteil, große Klarheit und Faßlichkeit in der Darstellung, ein durchaus aufs Praktische gerichteter Sinn, — das sind die Hauptzüge im Wesen des großen Hebraisten. Er war in allem Rationalist, in seiner Disziplin, in seiner theologischen Richtung wie in der Gesamtauffassung des Lebens, ein echter Jünger der Helmstedter Schule. In dieser Einseitigkeit beruht seine Größe, — aber auch seine Schwäche. Trotz seiner Zugehörigkeit zur theologischen Fakultät war er weit mehr Philolog als Theolog, was besonders in seinem Jesajakommentare, dem einzigen rein theologischen Werke, das er schrieb, deutlich in einem auffälligen Mangel an Verständnis für biblisch-theologisch wichtige Fragen hervortritt. Sein Blick haftete überhaupt mehr am Einzelnen, sodaß man bei ihm große Überblicke und Gesichtspunkte vergeblich sucht. Auch in der Behandlung der Grammatik zeigt er sich völlig als Empirist und sprachphilosophischen Erörterungen feind. Kein Wunder, wenn ihn darum eine so anders geartete Natur wie Heinrich Ewald nicht zu würdigen vermochte, sondern aufs heftigste befehdete. Die gehässigen Angriffe Ewalds, an recht unpassender Stelle veröffentlicht (in seiner „Hebräischen Sprachlehre für Anfänger" 1842), haben wohl die letzten Wochen von Gesenius getrübt, aber seinem Ruhme keinen Eintrag gethan. Die Antwort von Ges. darauf (in der Hall. Allg. Ltz., Dez.) war würdig und vornehm, seinem Wahlspruche ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ gemäß, den er in seinem ganzen Handeln, auch seinen Gegnern gegenüber, bethätigte. Noch einen zweiten Angriff hatte er wegen seiner rationalistischen Richtung zu erdulden. 1830 erschien in der Evang. Kirchenzeitung, hsg. von Hengstenberg, ein von pietistischer Seite ausgehender heftiger Artikel „Der Rationalismus auf der Universität Halle", der sich vornehmlich gegen Ges. und Wegscheider richtete und diese bei der Regierung anzuschwärzen suchte. Dieser Angriff rief auch bei solchen, die Ges. ferner standen, lebhafte Entrüstung hervor wegen der dabei angewandten unwürdigen Kampfesmittel (Benutzung von Kollegheften und akademischen Anekdoten statt Berufung auf seine Werke). Die vom preußischen Kultusminister Altenstein auf diese Verketzerung hin notgedrungenermaßen eingeleitete Untersuchung endigte mit dem Bescheide, „daß kein Grund vorhanden sei, gegen die denunciirten Professoren einzuschreiten, und daß der König, ohne auf die Verschiedenheit dogmatischer Systeme in der Theologie einwirken zu wollen, von allen Lehrern derselben auch ferner eine würdige Behandlung des Gegenstandes 2c. erwarte". So war der Angriff an dem redlichen Sinne des edlen Königs gescheitert. — Von äußeren Auszeichnungen ist Ges. nur eine zu teil geworden: der Titel eines Konsistorialrats, den er erhielt, als er 1827 den glänzenden Ruf nach Göttingen ablehnte. Aber zahlreiche gelehrte Körperschaften europäischer und außereuropäischer Länder haben ihn mit akademischen Ehren und Würden belehnt. Der höchste Lohn seines rastlosen Strebens jedoch war ihm die Anerkennung einer in Verehrung und Liebe zu ihrem Lehrer aufblickenden Schar treuer Schüler, unter denen Namen wie v. Bohlen, Hupfeld, Rödiger, Tuch, Vatke besonders hervorragen. — —

Den ersten Platz unter seinen Werken nehmen unstreitig seine lexikographischen Arbeiten ein, die darum hier bei der Aufzählung seiner Schriften voranstehen mögen. Sein Wörterbuch, das in erster Auflage den Titel „Hebr.-Deutsches Handwörterbuch über die Schriften des ATs mit Einschluß der geogr. Namen und der chald. Wörter beym Daniel und Ezra" trug, begann bereits 1810, also in des Verfassers 24. Jahre, zu erscheinen und war mit dem 2. Teile 1812 vollendet; es ward, wie die meisten seiner Schriften, bei F. C. W. Vogel in Leipzig verlegt. 1815 erschien eine kürzere Bearbeitung davon, „ein Auszug für Schulen aus dem größeren Werke" (Vorw.), unter dem Titel „Neues hebr.-deutsches Handwörterbuch über die Schriften des ATs". An die 2. Ausgabe desselben, die 1823 als „Hebr. und chald. Handwörterbuch über das AT, 2. Aufl." erschien, schloß sich eine Reihe weiterer Auflagen an, nach deren dritter (1828) Gesenius „für das Ausland und für den Handgebrauch der Gelehrten" eine durch zahlreiche Zusätze vermehrte lateinische Ausgabe mit dem Wahlspruche Dies diem docet, dem das Werk bis zum heutigen Tage treu geblieben ist, bearbeitete, das Lexicon manuale Hebr. et Chald. in VT libros 1833, dessen 2. Aufl. als editio altera emendatior von A. Th. Hoffmann herausgegeben, 1847 erschien. Jene kürzere Ausgabe, die aber bald kaum noch die kürzere war, hat die ältere allmählich verdrängt und ist auch nach des Verfassers Tode noch oft in neuem Gewande erschienen, in 5. bis 7. Aufl. (1868) von Fr. E. Chr. Dietrich, in 8. bis 11. (1890) von F. Mühlau und W. Volck, und in 12. und 13. Aufl. (1895 und 1899) von Fr. Buhl unter Mitwirkung von H. Zimmern und A. Socin bearbeitet. — Die reifste und schönste Frucht seiner sich immer weiter ausdehnenden lexikographischen Studien und das Werk, in welchem er die Summe seiner umfassenden linguistischen, historischen und geographischen Kenntnisse in lexikalischer Form niedergelegt hat, ist

der Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Vet. Test., vom Verfasser bescheiden genug als editio altera des größeren, 1819 bereits vergriffenen Lexikons angekündigt. Er umfaßt nach seinem Abschlusse 3 tomi von 7 fascic. (4°, 1522 + 116 S.) und begann 1829 zu erscheinen, ward aber erst nach des Verfassers Tode von seinem Freunde und Schüler Emil Rödiger, der das Werk in Gesenius' Sinne weiterführte, vollendet (1858). Es ist das standard-work der hebräischen Lexikographie.

Unter seinen grammatischen Arbeiten steht obenan die 1813 zum erstenmale als ein schmächtiges Büchlein von 202 S. erschienene Hebräische Grammatik, die sich aber dank ihrer praktischen Anlage und geschickten Darstellung sehr bald der weitesten Verbreitung zu erfreuen hatte und von Auflage zu Auflage wie an Umfang und Vollständigkeit, so auch an innerer Vollendung zunahm. Zu Lebzeiten des Verfassers nicht weniger als 13 mal neu aufgelegt — die letzte, von Gesenius selbst besorgte Auflage erschien 1842 —, ist sie in 14. bis 21. Aufl. (bis 1872) von E. Rödiger, in 22. bis 26. (bis 1896) von E. Kautzsch herausgegeben worden, dabei des öfteren tiefeingreifende Umarbeitungen erfahrend. Die neueste hat einen Umfang von 558 S.; seit der 25. ist auch die bis dahin ziemlich stiefmütterlich behandelte Syntax sorgfältig berücksichtigt. Von allen Werken Gesenius' ist dieses das weitaus populärste, das auch in fast sämtliche europäische Sprachen, wie Franz., Engl., Dän., Poln., Ung. u a. übersetzt worden ist. In Verbindung mit der Grammatik erschien 1814 ein für Anfänger berechnetes, stark rationalistisch gefärbtes „Hebr. Lesebuch", das gleichfalls eine Reihe von Auflagen erlebt hat (6 zu Ges. Lebzeiten, die späteren von de Wette und Heiligstedt herausgegeben). Grammatik und Lesebuch wurden auch zusammengefaßt unter dem Titel „Hebr. Elementarbuch, Theil I und II". — Von sonstigen grammatischen Arbeiten sind noch zu nennen: „Geschichte der hebr. Sprache und Schrift" 1815, ursprünglich als Einleitung zur ausführlicheren Grammatik bestimmt, dann aber, da zu umfangreich ausgefallen, gesondert veröffentlicht, und „Ausführliches grammat.-krit. Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit Vergleichung der verwandten Dialecte" 1817. Eine spätere Umarbeitung der beiden Werke war vom Verf. geplant, ist aber nicht mehr zu stande gekommen.

Das einzige exegetische Werk von Gesenius ist seine Übersetzung des Jesaja nebst Kommentar, betitelt „Der Prophet Jesaia. Übersetzt und mit einem vollständigen philol.-krit. und hist. Commentar begleitet. 3 Teile", 1820/21 erschienen und noch heute als eine Fundgrube von sprachlichen, geschichtlichen und patristischen Notizen von Wert. Es ist einer der letzten Ausläufer der bis dahin unumschränkt herrschenden rationalistischen Schriftauslegung, aber eines der besten Erzeugnisse dieser Richtung.

Seine übrigen Werke sind chronologisch geordnet: „Versuch über die maltesische Sprache" 1810, worin er dieselbe richtig als einen verdorbenen arabischen Dialekt erwies; „De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philol.-crit." 1815; „Andenken an P. J. Bruns, dessen Leben und Verdienste" im Krit. Journal der neuesten theol. Litt. III, 2, 1815; „De Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis commentatio" 1822; „Erläuterungen und Parallelen zum NT aus morgenl. Schriftstellern" in Rosenmüllers bibl.-exeg. Repertorium I, 1822; Anmerkungen zur deutschen Übersetzung von Burckhardts Reisen in Syrien, Palästina &c. 1823/24; „Carmina Samaritana e codicibus Lond. et Goth. ed." als fascic. I der Anecdota orientalia 1824 erschienen; „De inscriptione phoenicio-graeca in Cyrenaïca nuper reperta" 1825; „De Bar Alio et Bar Bahlulo, lexicographis syro-arabicis ineditis, commentatio" 1834, als fascic. II der Anecd. orient. unter dem Titel „De lexicographis Syris ineditis" 1839 erschienen; „Paläographische Studien über phöniz. und punische Schrift" hrsg. von Gesenius 1835, worin außer einem von Gesenius mit Anmerkungen versehenen Aufs. von P. Bayer ein solcher von Gesenius „Über die punisch-numidische Schrift" enthalten ist; „Disputatio de inscriptione Punica-Libyca" 1836; „Scripturae linguaeque Phoeniciae Monumenta quotquot supersunt etc." 3 Teile 1837, die Frucht seiner zweiten wissenschaftlichen Reise, — ein Werk, das eine neue Epoche für die Kenntnis des Phönizischen einleitete; „The Himyaritic Alphabeth" veröffentlicht im Journ. of the Royal Geogr. Society of London Vol. XI 1841. Dazu kommen noch zahlreiche Artikel in der Hallischen Allg. Litteraturzeitung, der er seit 1810 als Mitarbeiter, seit 1828 als Mitredakteur angehörte, sowie in Ersch und Grubers Encyklopädie, und eine Abhandlung „Von den Quellen der hebräischen Wortforschung nebst einigen Regeln und Beobachtungen über den Gebrauch derselben", die seit der 2. Auflage des Handwörterbuchs diesem als Einleitung voraufgedruckt ward.

(Ed. Reuß †) R. Kraetzschmar.

Gesetz, natürliches. — E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1, 3. Aufl. Lpz. 1880; Fr. Jodl, Geschichte der Ethik, Stuttg. 1889; K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I 1860; Mor. Voigt, Die Lehre vom jus naturale etc. I 1859; E. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhard und Melanchthon, Göttingen 5 1891; Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens I, Leipzig 1894. Von theologischer Seite wendet der Frage besondere Aufmerksamkeit zu H. Weiß, Einleitung in die christliche Ethik 1890.

Unter dem natürlichen Sittengesetz versteht man absolute und allgemein giltige Imperative, die der Vernunft jedes Einzelnen von Hause aus so eingepflanzt sind, daß sie 10 sich mit der Entwickelung des Geistes notwendig zum Bewußtsein bringen. Die Stoa ist es, die diesen Gedanken geschaffen hat. In einem doppelten praktischen Interesse. In der Linie des platonischen Gegensatzes gegen den sophistischen Relativismus wollte sie damit den spezifischen Charakter des Guten ausdrücken, daß es nicht *θέσει*, sondern *φύσει* gut sei, daß es nicht vermöge willkürlicher Menschensatzung, sondern vermöge innerer Not- 15 wendigkeit des menschlichen Wesens binde. Sodann wollte sie mit ihm im Gegensatz gegen den Partikularismus der durch Volksangehörigkeit, Vollbürgertum, Staatsgesetz und Sitte bedingten Sittlichkeit eine humane Sittlichkeit begründen, die um alle Menschen ein Band schlingt und für die jede Einzelpersönlichkeit sittlich gleichwertig und selbstständig ist. Möglich wurde dieser Gedanke, weil unter den im Weltreich verbundenen Völkern thatsächlich 20 eine weitreichende Übereinstimmung des sittlichen Urteils herrschte, die ihr Verkehr im Weltreich nur an den Tag gebracht zu haben schien, während er sie freilich großenteils erst erzeugt hatte. Auch war die allgemeine Geltung der gleichen sittlichen Normen so gewiß mehr Postulat als Wirklichkeit, als gerade die philosophischen Lebensideale bei aller Berührung im einzelnen doch hinsichtlich ihres Gesamtcharakters in starkem Gegensatze standen. 25 Seine Durchführung fand der Gedanke eines natürlichen Sittengesetzes mittelst der Metaphysik und der entsprechenden Psychologie der Begriffsphilosophie, auf die schon Plato die unbedingte Geltung des Guten begründet hatte. Die Stoa hatte, indem sie Platos jenseitige, urbildliche Ideen in immanente, wirksame Logoi umwandelte, sie in einem Logos zusammenfaßte und diesen mit der Gottheit der Religion gleichsetzte, den Gedanken einer 30 Weltvernunft gewonnen, die für die vernünftigen Wesen zugleich imperativisches Weltgesetz ist. Die Vernunft des Menschen ist ein Teil von ihr; darum sind die Triebe seiner Vernunft ein gebietendes und verbietendes Gesetz der Gottheit, dem er die unvernünftigen Triebe zu unterwerfen hat. Zur Erkenntnis kommt ihm dies Gesetz seines wahren Wesens nach der Stoa nicht erst wie bei Plato auf dem nur wenigen zugänglichen Wege der Wissenschaft, 35 sondern vermöge einer instinktiven und daher bei allen eintretenden Erkenntnis, die sich in den unmittelbar evidenten *προλήψεις* oder *κοιναὶ ἔννοιαι* niederschlägt. Wenn diese *φυσικαί* oder *ἔμφυτοι* heißen, so soll das für den stoischen Empirismus und Sensualismus nur ihren vorwissenschaftlichen Charakter ausdrücken.

Erst Cicero versteht das als angeboren. Gerade in der Gestalt, die er bei ihm em- 40 pfangen, ist der stoische Gedanke in die Jurisprudenz und die christliche Theologie übergegangen. Auch ihm hat das Sittliche sein Fundament in der unwandelbaren sittlichen Weltordnung, in der mit der lex divina, coelestis identischen lex naturae, naturalis. Indem er diese platonisierend durchaus persönlich faßt, ist ihm lex ratio summa insita in natura quae jubet quae facienda sint prohibetque contraria, Legg. I 6. 45 Das Bewußtsein hiervon ist uns nicht nur im Keim, sondern auch in allgemeinen Umrissen eingeboren: natura homini ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum, Fin. V 21 sq., Tusc. III 1, 2, sofern nicht nur in den animalischen Trieben der Fortpflanzung und Fürsorge für die Brut die Keime sittlicher Gesetze liegen, sondern im Sinne für Wahrheitserkenntnis, gesellige Ordnung, Größe und Unabhängigkeit, 50 Schicklichkeit und Harmonie die vier Tugenden der Weisheit, Gerechtigkeit bezw. Wohlthätigkeit, magnanimitas, Mäßigung präformiert sind, de off. I 4 11—15. Der Wissenschaft bedarf es deshalb zur Tugend nur, weil üble Gewohnheit und falsche Lehre die Ausgestaltung jener Keime hindert: tantam esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi exstinguantur a natura dati Leg. I 13, 33.

55 Die römische Jurisprudenz der Kaiserzeit, in der die römische Gesellschaft ihren national-römischen Charakter mit einem kosmopolitischen vertauschte, eignete sich diesen für sie zweckmäßigen Gedanken eines allgemein-menschlichen oder natürlichen Sittengesetzes an. Vorgearbeitet war schon dadurch, daß neben dem streng formellen und positiven jus civile sich für die Nichtbürger das freiere jus gentium entwickelt hatte. Jetzt kam es zur Auf- 60 stellung eines jus naturale, das im Vergleich mit dem auf Menschenautorität ruhenden,

örtlich verschiedenen, zeitlich wechselnden nicht immer vollkommenen, durch Rücksicht auf Zweckmäßigkeit bestimmten Recht, das innerlich oder göttlich sanktionierte, allgemein giltige oder unwandelbare, materiell vollkommene Recht, den obersten Maßstab alles positiven Rechtes bedeutet. Id quod semper aequum ac bonum est jus dicitur, ut est jus naturale, dig. lib. I. tit. I fr. 11. Mit dem römischen Recht ging dieser Gedanke 5 eines Naturrechts auf das Mittelalter und die Neuzeit über.

Auch für die christliche Theologie ist es von Anfang an einer ihrer grundlegenden Sätze geworden, daß die Erkenntnis des Guten, welches die positive Willensoffenbarung Gottes fordert, auch ein ursprünglicher Besitz der Vernunft sei, obwohl der mit dem neuen religiösen Verhältnis gegebene Besitz der Christenheit nicht nur die Kraft 10 war, ein schon vorhandenes Ideal zu erfüllen, sondern auch ein neuer Gesamtcharakter des Ideals (Verähnlichung mit Christus und dem Vater im Himmel), der über alle Vorbereitung in Juden- und Griechentum hinausgriff. Vorbereitet war dies durch Rö 2, 14. 15, wenn auch dort, und nicht nur hypothetisch, von einer zur Seligkeit zureichenden Gesetzerfüllung der Heiden die Rede ist, und deshalb mit Michelsen und Klostermann an Heiden- 15 christen, an denen der hl. Geist Jer 31, 31 zur Erfüllung gebracht, zu denken sein dürfte. Die Apologeten haben dann die von der altkatholischen Theologie rezipierte Formel gebildet, daß das ewige, allgemeine natürliche Sittengesetz (τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλά, Just. dial. 45; naturalia praecepta quae ab initio infixa dedit (Deus) hominibus, Jren. adv. haer. IV 15), weil es infolge der Sünde verdunkelt war, durch 20 Moses öffentlich promulgiert und von Christus unter Aufhebung der nur für die Juden bestimmten ceremoniellen und politischen Zusätze bestätigt sei. Diese Formel hatte einen doppelten Zweck. Einmal sollte so das Christentum, dessen Offenbarung die besten religiös-sittlichen Erkenntnisse, die man besaß, erst deutlich und vollständig darbot und sicher begründete, und dessen Gemeinleben sie aus der Theorie und Stimmung in die That über- 25 führte, als allgemein giltige Wahrheit bewiesen werden. Sodann sollte sie der Kirche, die das AT beibehielt, eine Abgrenzung gegen das Judentum gewähren.

War es zuerst die ganze sittliche Forderung des Christentums, die mit Hilfe des Satzes von der Verdunkelung der Vernunfterkenntnis als ursprüngliche Ausstattung der Vernunft verstanden wurde, so wurde doch bald die positive Offenbarung wieder zur selbstständigen 30 Quelle von sittlichen Erkenntnissen, indem sich einerseits eine kirchliche Ordnung, andererseits eine höhere Sittlichkeit entwickelte, die beide ihre Sanktionierung in der Offenbarung suchten. Die Scholastik giebt dann eine systematische Darstellung des Lehrstückes vom Gesetz. Nach Thomas (summa theol. I 2 qu. 90 ff.) haben alle berechtigten Gesetze des menschlichen Handelns ihren Grund in der lex aeterna d. h. in der ratio gubernativa 35 des Weltalls, die im Geiste Gottes existiert. Sie wird dem Menschen kund durch die lex naturalis, das dem menschlichen Geist eingedrückte Naturgesetz, humana, das von Menschen zur Sicherung des zeitlichen Friedens gegebene Staatsgesetz, divina das geoffenbarte Gesetz mit seinen zwei Stufen des A und NTs. Ursprüngliche Mitgift der praktischen Vernunft ist das natürliche Gesetz aber nur hinsichtlich der allgemeinen Prinzipien, 40 die ebenso unauslöschlich sind, wie sie unwandelbar gelten, während die Erkenntnis der besonderen Vorschriften durch Schluß abgeleitet sein will und nun ebenso durch Jrrtum und Sünde gehindert werden, wie durch neue positive Vorschriften ergänzt werden kann. Jene Prinzipien sind das Bewußtsein, das bonum sei zu erstreben, das malum zu verabscheuen. Das bonum aber bemißt sich danach, daß die Vernunft mit allen Wesen das 45 Streben nach Selbsterhaltung, mit den beseelten das nach Geschlechtsverkehr und Kindererziehung teilt, und daß ihr spezifischer Trieb auf Erkenntnis der Wahrheit über Gott und ein geselliges Leben geht. Das Staatsgesetz ist gerecht nur, wenn es sich nach dem natürlichen richtet. Des geoffenbarten Gesetzes bedarf der Mensch schon abgesehen von der Sünde, weil er einen übernatürlichen Lebenszweck hat, infolge der Sünde aber auch zur 50 Sicherung der Erkenntnis des Naturgesetzes; damit ist die Handhabe gegeben, die Kirche zur Richterin über das Staatsgesetz zu machen. Das alttestamentliche Gesetz deckt sich in seinen moralischen Vorschriften, die sich auf den Dekalog zurückführen lassen, mit dem Naturgesetz. Das neue aber geht über beide darin hinaus, daß es nicht nur die That, sondern die Gesinnung in Anspruch nimmt, neue positive Vorschriften über kirchliche 55 Handlungen giebt, die für die Gnade disponieren und in ihrem Besitz üben, endlich die evangelischen Ratschläge erteilt.

Die Reformation hatte anfangs nur das Interesse, gegenüber der herrschenden schlaffen sittlichen Auffassung, die sie auf Nachgiebigkeit gegen Vernunft und Philosophie zurückführte, den tieferen Sinn des geoffenbarten Gesetzes, insbesondere seine religiösen For- 60

derungen der Gottesfurcht, Demut und Zuversicht zu betonen, bestritt aber dabei das überlieferte Lehrgefüge nicht; Melanchthons loci von 1521 versuchen sogar eine systematische Ableitung der Forderungen der lex naturalis aus der sozialen Natur des Menschen. Aber noch ehe Melanchthon Ende der zwanziger Jahre von seinem von Luther übernommenen Haß gegen Vernunft und Philosophie zurückgekommen die philosophische Ethik zu pflegen begann und sich dabei an Ciceros Formeln über das angeborne Gesetz anschloß, führte der Kampf mit der gesetzlichen Neigung der Schwärmer dazu, von dem Gedanken des Naturgesetzes Gebrauch zu machen, um das Allgemeingiltige und das nur für die Juden Verbindliche im mosaischen Gesetz gegeneinander abzugrenzen. Dies gilt für Christen nur, soweit es Illustration und Bestätigung des Naturgesetzes ist (Luther EA Opp. nar. arg. VII 97. 101 ff.). In dem gleichen Zusammenhange betont Luther sofort noch eine andere Bedeutung, die der Gedanke eines Gesetzes für ihn hat, das der menschlichen Natur ursprünglich eingepflanzt ist, wenn es auch durch die Sünde verdunkelt ist und darum der Erleuchtung durch die Offenbarung bedarf: er ist ein Ausdruck für die Überzeugung, die das Korrelat seines spezifischen Begriffes vom Worte Gottes als einer den Menschen durch seinen Inhalt innerlich beschließenden Macht ist, daß nämlich das Gesetz, auf welches das Evangelium seinerseits bezogen ist, dem Menschen die Bestimmung vorhält, für die er geschaffen ist, die seinem Wesen entspricht: „Sonst, wo es nicht natürlich im Herzen geschrieben stünde, müßte man lange Gesetze lehren und predigen, ehe sichs das Gewissen annähme; es muß auch bei sich selbst also finden und fühlen; es würde sonst niemand kein Gewissen machen" 92, 156 „Die Seele ist danach gebildet und geschaffen, daß solches darein falle" 36, 56. Beidemal ist der Gedanke des natürlichen Sittengesetzes der Reformation ein Mittel, ihre Tendenz auf eine Sittlichkeit durchzuführen, die bei aller Unterwerfung unter Gottes geoffenbarten Willen doch über alle Heteronomie erhaben ist. Damit fiel aber die scholastische Abstufung zwischen dem Inhalt der lex naturalis und der divina nova. Es ist das immutabile decretum voluntatis Dei v. a. VII 103, an dessen Erfüllung die Seligkeit hängt, das Gott der Seele ursprünglich eingeprägt, d. h. das christliche Ideal in seiner ganzen Höhe, wie es nicht nur über die That hinaus die Gesinnung fordert, sondern auch das ehrfurchtsvolle und demütige Gottvertrauen. Bei dieser Steigerung seines ursprünglichen Inhaltes mußte freilich eine Ableitung desselben aus den empirischen Anlagen fortfallen; es war lediglich ein Reflex des Gefühls der Verpflichtung, welche der Inhalt des geoffenbarten christlichen Gesetzes sich erwirkte, wenn man behauptete, daß er der Seele ursprünglich eingeprägt sei. — Schließlich hat das natürliche Gesetz für Luther noch die Bedeutung, die Selbstständigkeit der weltlichen Obrigkeit gegenüber der Kirche zu begründen. Was sie aufrecht zu erhalten hat, die äußere Erfüllung der zweiten Tafel, das weiß die Vernunft auch jetzt noch von selbst.

Die weitere Geschichte der Lehre vom natürlichen Gesetz in Jurisprudenz und Ethik ist zunächst durch den Gegensatz gegen die Fortherrschaft katholischer oder katholisierender Begriffe von Autorität und Staat bedingt. Auch auf protestantischem Boden hatte sich die Idee des Staates wieder ins Theokratische verschoben: er galt als custos utriusque tabulae legis und hatte somit für wahre Gottesverehrung und die Seligkeit der Unterthanen zu sorgen. Eine neue Staatsidee, die diesen als eine menschliche Ordnung zum Zweck zeitlichen Friedens versteht, ringt sich empor durch den Ausbau der überkommenen Elemente eines Naturrechts. Auch auf dem Gebiet der Welt- und Lebensanschauung aber ist die überlieferte Lehre von der angeborenen oder natürlichen Erkenntnis Gottes und des Guten das Mittel zu einer Emanzipation von der Autorität der übernatürlichen oder geschichtlichen Offenbarung, die statt als Kraft der Erhebung des Geistes auf die Stufe einer freien Persönlichkeit als ein knechtendes, von einem fremden Willen auferlegtes Gesetz mißverstanden und empfunden wurde. Der englische Deismus und die deutsche Aufklärung sind es, in denen diese Tendenz sich durchsetzt. Unter der gemeinsamen Voraussetzung der Freiheit von der Autorität positiver Offenbarung stehen sich dann der Rationalismus und der Empirismus gegenüber. Der Rationalismus (erkenntnistheoretisch verstanden) denkt sich entweder ein Sittengesetz oder eine Mehrheit sittlicher Ideen, die mit einem bestimmten Inhalt ausgestattet sind, als ursprüngliche, wenn auch anfangs latente und erst durch den Verkehr mit den Menschen aktualisierte Mitgift der Vernunft. In England ist die Anschauung, daß die sittlichen Grundideen sich mit derselben Evidenz wie die mathematischen und logischen Axiome zum Bewußtsein bringen, unter dem Titel Intuitionismus ausgebildet. In Deutschland sind es Herbart und Lotze, die eine solche Begründung einer Mehrheit sittlicher Ideen in der Natur der Seele vertreten. Oder aber der Rationalismus sucht — so in Kant, Fichte, Schleiermacher — das Sittengesetz aus der Vernunft als der formalen

Kraft, das Unbedingte zu erstreben oder Einheit zu stiften, abzuleiten, freilich in künstlicher Weise. Im Gegensatz hierzu hat der Empirismus, den die englische Philosophie ausgebildet hat, das Sittengesetz als die Summe von Regeln zu verstehen gesucht, durch deren Befolgung einem vorsittlichen Naturtrieb, entweder dem selbstischen nach eignem Glück oder dem der Sympathie oder beiden zusammen Befriedigung zu Teil wird, sei es nun in 5 abstrakt hedonistischer Fassung, nach der die Lust als solche der letzte Zweck ist, sei es in energetischer Fassung, die den Trieb nicht auf die Lust in abstracto, sondern auf die einzelnen Thätigkeiten des Erkennens, Bildens u. s. w. gehen läßt. Die Erkenntnis des Sittengesetzes soll durch Erfahrung erst allmählich erworben sein. Sein imperativischer Charakter wird daraus erklärt, daß die durch Erfahrung erkannten Regeln individueller oder sozialer 10 Beglückung der nachwachsenden Generation durch die Autoritäten des Staates, der öffentlichen Meinung, der Religion eingeprägt werden. — Durch die Thatsache, daß die sittlichen Normen bei den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeiten einen sehr verschiedenen Inhalt haben, hat sich dann die Erkenntnis aufgedrängt, daß das sittliche Bewußtsein das Ergebnis einer Geschichte ist, in der ein Neues aufkommt und allmählich 15 höhere Stufen erstiegen werden. Sie hat zum entwickelungsgeschichtlichen Standpunkt geführt. Auf ihm kehrt der frühere Gegensatz wieder. Der Rationalismus vertieft sich zum entwickelungsgeschichtlichen Idealismus, wie er von Schelling und Hegel, gegenwärtig von Eucken und Claß vertreten wird: nach ihm ist es „der Geist", welcher in der Geschichte sich emporarbeitet, indem er aus den in seiner eigenen ursprünglichen Substanz 20 gelegenen Motiven und Kräften und dabei über alle äußeren Anlässe und Bedingungen übergreifend sich entfaltet und sein eigenes Wesen verwirklicht. Der Empirismus vertieft sich zu dem am Vorbild der Naturwissenschaft orientierten realistischen Evolutionismus, dessen typische Vertreter Darwin, Spencer, Wundt sind. Ihm sind es nur empirische oder reale Faktoren, die die Höherentwickelung zu stande bringen, bei Darwin die sozialen Instinkte, 25 die natürliche Zuchtwahl, die öffentliche Meinung, bei Spencer die Anpassung an die Zwecke der Erhaltung des eignen Selbst und der Art und der Ausbildung eines möglichst harmonischen Gesellschaftszustandes. Wundt führt sie auf das Gesetz der Heterogeneität der Zwecke zurück. Er meint damit die Thatsache, daß der Erfolg der Handlung oft über den Zweck übergreift. Unter Voraussetzung ursprünglicher Neigungs- und Ehrfurchts- 30 gefühle soll sie es begreiflich machen, daß das von Hause aus selbstische und individualistische Handeln zum altruistischen und universalen wird. Bei Spencer kehrt der alte Gedanke des angebornen Sittengesetzes insofern wieder, als er den Erwerb der Entwickelung des Geschlechts dem Einzelnen auf physische Weise, nicht erst durch Erziehung vererbt werden läßt (Nativismus). 35

Bei diesen Bestrebungen der neueren Philosophie hat der evangelische Glaube das Recht der Absicht anzuerkennen, das Sittliche als etwas zu verstehen, das unabhängig von der Autorität eines fremden Willens seinen Wert letztlich in sich selbst trägt. Der Rationalismus oder besser der Idealismus, da den Thatsachen gegenüber dieser allein in Betracht kommen kann, hat darin Recht, daß er es als die Verwirklichung der Idee des 40 Geistes als der weltüberlegenen freien Persönlichkeit ansieht und so einen Grund für jene Notwendigkeit anzugeben weiß sowie ein absolutes sittliches Ziel aufstellt, während der realistische Evolutionismus die Ergebnisse der sittlichen Entwickelung als ein Faktum hinnimmt, ohne nach ihrem inneren Recht und ihrer Notwendigkeit zu fragen, und im Relativismus stecken bleibt d. h. aber prinzipiell ein konstitutives Moment des sittlichen Bewußt- 45 seins verneint, den absoluten Selbstwert einer bestimmten Gestalt des Lebens, die über die Ziele der natürlichen Triebe hinausliegt. Beide Anschauungen aber werden der Thatsache nicht gerecht, daß der Hauptfaktor des Fortschritts des sittlichen Bewußtseins in originalen Persönlichkeiten liegt, in denen, so vorbereitet und zweckmäßig auch ihr Erscheinen ist, doch ein wirklich Neues kraftvoll in die Geschichte eintritt. Der Evolutionismus nivelliert ihre Be- 50 deutung nach seinem Grundsatz, daß die allmählichen kleinen Veränderungen des Milieu das Ausschlaggebende sind. Der Rationalismus beginnt zwar mit einem Glaubensurteil der praktischen Vernunft, wenn er als zu erklärende Thatsache die „Vernunft" in der Geschichte des sittlichen Bewußtseins ansieht, sucht diese aber nach einer der Naturwissenschaft nachgebildeten regulativen Maxime zu erklären, wenn er für sie eine immanente oder 55 natürliche Ursache in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes finden will, mengt aber dann wieder die praktische Vernunft ein, indem er diese Ursache als eine nicht gegebene, sondern nur postulierte Beschaffenheit ansetzt, eine „Vernunft" als Substanz des menschlichen Geistes, die die „Anlage" im Sinne eines Keims für die höchste Stufe des sittlichen Bewußtseins enthält. Was als Anlage des Sittlichen im Vollsinn gegeben ist, das ist 60

kein reales Vermögen oder ein Keim, sondern lediglich die Möglichkeit, etwas, das empor-
gebildet werden kann: altruistische Gefühle oder Triebe neben selbstischen, die Ehrfurchts-
gefühle, die Befriedigung, die die geistigen Thätigkeiten unmittelbar begleitet, der Sinn
für Harmonie, der Einheitstrieb des Bewußtseins. Daß der menschliche Geist auf das
5 höchste sittliche Ideal, das so einen Anknüpfungspunkt in ihm findet, angelegt ist, ist ein
Urteil des religiösen Glaubens, nicht des Wissens. Und dieser wird den Thatsachen mehr
gerecht als Rationalismus und Evolutionismus, wenn er in den originalen Persönlichkeiten,
die die bloße Möglichkeit in Wirklichkeit überführen, das Eingreifen der Schöpferthätigkeit
Gottes in den Gang der Geschichte erblickt. Nun meint der Rationalismus und mit ihm
10 vielfach die theologische Ethik, die absolute Giltigkeit des Sittengesetzes stehe und falle mit
der Annahme jener ursprünglichen sittlichen Ausstattung der Vernunft. Das ist ein Hysteron-
proteron. Die Gewißheit der unbedingten Giltigkeit des Sittengesetzes ruht auf dem,
was es durch seinen Inhalt leistet, wenn es in der Geschichte auftritt, darauf, daß es in
dem Maße, als es erfüllt wird, den Menschen auf die Stufe einer freien, weltüberlegenen
15 Persönlichkeit hinaushebt. Der Glaube an sein Angeborensein ist lediglich der Reflex dieser
selbstständigen Überzeugung. **J. Gottschick.**

Gesetz und Evangelium. — Vgl. die Werke über biblische Theologie und Dogmen-
geschichte. Ueber Luthers betreffende Lehre außer J. Köstlin, L.s Theologie, Stuttgart 1863
besonders C. F. G. Held, de opere Jesu Christi salutari quid Lutherus senserit, Göttingen
20 1860 p. 221—303; Th. Harnack, L.s Theologie I, Erlangen 1862, S. 475—580; Frank, Die
Theologie der Concordienformel, Erlangen 1861, II, S. 243 ff. S. Lommatzsch, L.s Lehre vom
ethisch-rel. Standpunkte aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetz,
Berlin 1879; E. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon,
Göttingen 1891, S. 127—143.

25 Aus dem Judentum übernommen haben diese beiden Begriffe in ihrer Aufeinander-
beziehung im Christentum den Wert eines Ausdruckes für die christliche Gesamtanschauung
erlangt. Auch nachdem die Auseinandersetzung mit dem Judentum, für die Paulus beide
einander entgegengesetzt und auf einander bezogen, längst abgeschlossen und deshalb beim
Gesetz nicht mehr an das mosaische zu denken war, beim Evangelium die Beziehung auf
30 die prophetische Heilsverheißung — als Kunde von deren Erfüllung war es ursprünglich
gemeint Jes 40, 9; 52, 7; 61, 1 — keine praktische Bedeutung mehr hatte, haben sie
diesem Zweck gedient. Und sie sind für ihn geeignet, weil ihnen die beiden Kategorien zu
Grunde liegen, die für jede sittliche Religion und vollends für die Religion der sittlichen
Erlösung, die das Christentum ist, zuoberst maßgebend sind, die des verpflichtenden Ideals,
35 das durch menschliche Selbstthätigkeit erfüllt werden soll, und die des beseligenden Gutes,
das eine Gabe Gottes an die Menschen ist. Die Geschichte der Wandlungen ihrer Auf-
fassung ist deshalb die Geschichte der Wandlungen der Grundauffassung des Christentums.

Im Judentum hat der Zusammenhang zwischen ihnen den Sinn, daß an dem
für die Endzeit verheißenen Heil der wunderbaren Gottesherrschaft, deren Anbruch Gott
40 im Evangelium verkündigen lassen wird, Anteil nur hat, wer das Gesetz Mosis erfüllt
hat und deshalb erwarten darf im Endgericht von Gott für gerecht erklärt zu werden.
Je konsequenter dieser Standpunkt durchgeführt wird, um so deutlicher enthüllt er sich als
eine Verkümmerung der Religion in Partikularismus, Heteronomie oder Satzungswesen
und juristisch-hedonistischem Geist. Die Unterwerfung unter das Gesetz eines besonderen
45 Volkslebens wird zur Bedingung für den Anteil am Heil. Der fordernde Wille Gottes
tritt dem menschlichen Willen in Gestalt einer Vielheit von Geboten und Verboten ent-
gegen, die eben infolge ihrer Vielheit und der Disparatheit ihres Inhaltes — neben Sitt-
lichem steht Indifferentes — ihn nicht durch ihren Inhalt, sondern nur durch ihren Ur-
sprung aus dem willkürlichen Willen des Allmächtigen verpflichten können. Das Verhält-
50 nis zwischen Gott und Mensch wird in irreligiöser Verselbstständigung des Menschen nach
Analogie des Privatrechts als eins von menschlicher Leistung und göttlicher Gegenleistung
gedacht. Furcht vor Übeln und Hoffnung auf Güter, die Übel und Güter für das natür-
liche Begehren sind, sind die Motive der Gesetzeserfüllung.

Wenn nun Paulus Gesetz und Evangelium entgegensetzt und aufeinander bezieht, so
55 hat er das geschichtliche Mosegesetz vor Augen, dessen Last er den Heidenchristen nicht auf-
legen lassen will; aber was er zu dessen Charakteristik sagt, rechnet doch schon darauf, daß
es seine Analogie bei den Heiden findet; und es findet sie thatsächlich überall, nicht nur,
wo die Beobachtung ritueller Gesetze als heilsnotwendig behauptet wird, sondern auch
wo der Moralismus die Religion verkehrt.

Gesetz und Evangelium haben ihm gemein, daß sie beide Kundgebungen Gottes über den Weg zum ewigen Leben, dem Leben im künftigen Gottesreich sind. Dies ist pneumatischer Natur. Gleichviel wie weit Paulus sich dies in den hergebrachten sinnlich-übersinnlichen Vorstellungsformen des Judentums gedacht hat, obenan steht ihm unter seinen Gütern, daß es ein Leben der vollkommenen Gerechtigkeit, Liebe, Heiligkeit ist Rö 14, 17. 18; 5 Ga 5, 5; 1 Ko 13, 13. Der fleischliche Hedonismus der jüdischen Hoffnung liegt hinter ihm.

Das Gesetz führt aber nicht wirklich zum Leben. Und zwar nicht nur, sofern es durch eine Reihe seiner Satzungen unter die Elemente der Welt knechtet Ga 4, 9. 10, sondern auch sofern es heilig, gut, gerecht, kurz pneumatisch ist oder nichts als die Liebe fordert, die das Element des pneumatischen Lebens ist. Weil es nicht mehr kann als for- 10 dern, daß der Mensch dies pneumatische Leben als seine Leistung zu stande bringe, ist es trotz des Gefallens des inneren Menschen an ihm unvermögend, das Thun des Menschen zu bestimmen Rö 7, 14 ff. Der Grund hierfür liegt im Fleisch, das als Feindschaft wider Gott sich dem Gesetz Gottes nicht unterwerfen kann Rö 8, 3. 7. Ja das Gesetz steigert die Sünde, indem es durch seine Verbote die böse Begierde reizt Rö 7, 6 ff. Indem ferner 15 erst durch seinen Eintritt in das Bewußtsein schuldhafte Übertretungen zu stande kommen Rö 5, 13, macht es den Menschen zu einem dem Zorn Gottes verfallenen Rö 4, 15, bewirkt es, daß wer unter dem Gesetze steht, so lange er nicht alle Gebote erfüllt hat, unter dem Fluche steht Ga 3, 10, ist es eine *διακονία κατακρίσεως* 2 Ko 3, 9. Daran, daß es nicht Leben geben kann Ga 3, 21, ist nicht nur des Menschen zufälliger Fleisches- 20 charakter schuld, sondern auch sein eigener Charakter, sofern es darauf ausgeht, den Menschen seine eigene Gerechtigkeit als einen Rechtsanspruch bei Gott auf Lohn erstreben zu lassen Rö 10, 3; 4, 2. Damit wird Gott die Ehre entzogen, die ihm gebührt 1 Ko 1, 29; Rö 11, 35. So kann es nicht die ursprüngliche und definitive Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch sein, sondern es ist eine transitorische, die den Mißerfolg, den 25 ihm das Fleisch bereitete, haben sollte: es sollte durch Steigerung der Sünde Sündenerkenntnis bewirken, um der wahren Gottesordnung den Weg zu bereiten, die in Abraham schon wirksam gewesen, deren Eintritt für die Zeit des Messias verheißen war und die als in Jesus dem Christ verwirklicht durch das Evangelium verkündigt wird Rö 3, 20; Ga 5, 20. 21. 30

Das Evangelium ist ein Gesetz oder eine Ordnung des Glaubens, d. i. eine solche, in der die Gnade herrscht, die umsonst gewährt und beim Menschen nur auf den Glauben rechnet, welcher als demütiger Verzicht auf Geltendmachung eigner Leistungen und als zuversichtliches Vertrauen auf Gottes Gnade und Allmacht Gott die Ehre giebt Rö 3, 27. 24; ep. 4. Was diese Ordnung bedeutet, wird am anschaulichsten vom Standpunkt des 35 Glaubens aus. Der Gläubige weiß sich durch Gottes Gnadengabe schon jetzt der Güter der künftigen Welt dem Anfang nach teilhaftig und ist darum, wenn auch nur in der Hoffnung, schon selig Rö 8, 23—25. Auf Grund der Verbürgung der Gnadengesinnung Gottes mittelst Tod und Auferstehung Christi weiß er sich von Gott gerechtgesprochen und adoptiert oder mit ihm versöhnt und hat darin die Sicherheit, nicht nur, daß er dem Ge- 40 richtszorn entgehen, das ewige Leben erben und von Gott mit der hierzu erforderlichen Vollkommenheit ausgerüstet werden wird, sondern auch daß Gottes allmächtige Liebe es ist, die sein ganzes Leben gestaltet, kennt endlich diese seine triumphierende Zuversicht zu Gott als Wirkung Gottes selbst Rö 5, 1—11. 8, 28 ff. Aber nicht nur in der religiösen Lebensstimmung weiß er sich durch Gott gewandelt, sondern auch in sittlicher Hinsicht 45 weiß er sich von der überweltlichen Macht des Geistes oder von der Liebe Christi mit neuen naturartigen Affekten der Heiligkeit und Liebe erfüllt (Früchte des Geistes Ga 5, 22), vermöge deren er den spontanen Drang fühlt und die Kraft besitzt das Gesetz zu erfüllen Rö 8, 2 ff.; 2 Ko 5, 14. Kommt so, was das Gesetz fordert und wegen der Art des ewigen Lebens fordern muß, gerade durch das Evangelium zur Erfüllung, so ist doch seine spezi- 50 fische Form, vermöge deren es den Menschen in ein Rechtsverhältnis zu Gott stellt und ihn so zum Knecht macht, mit der Verwirklichung der Gotteskindschaft aufgehoben, wie sie von vornherein nur als Mittel zum Zweck der Verwirklichung der Gnadenordnung gemeint war Rö 5, 20. 21.

Ist dies erst das Endergebnis der paulinischen Gedanken, so ist es nicht ausgeschlossen, 55 daß vorher die später als transitorisch erkannte Rechtsform des Gesetzes so viel Einfluß auf seine christliche Gedankenentwickelung gehabt hat, um ihn neben anderen Deutungen des Todes Christi auch die Vorstellung bilden zu lassen, daß der Eintritt der Gnadenordnung nur durch voraufgehende Befriedigung der Ansprüche der Rechtsordnung möglich geworden Ga 3, 13. 60

Was das Leben des neuen Menschen anlangt, so führt Paulus das Bewußtsein von Gott begnadigt und getrieben zu werden, auf das andere hinaus, daß es gilt den Willen zu selbstthätigem Kampf gegen die Reize des Bösen, die für den im Fleisch und in der Welt Lebenden noch da sind, und zu absichtlichem Streben nach der Erfüllung der objektiven Norm des Willens Gottes und der sittlichen Bedingungen, an die das Bestehen im Gericht geknüpft ist, anzuspornen Rö 6, 12 ff. 8, 12 ff. Auch hält er ihn vielfacher sittlicher Belehrung für bedürftig und erwartet den Takt, der überall instinktiv das Richtige trifft, erst als Erfolg der Arbeit an sich selbst Rö 12, 2; Phi 1, 9. 10. Vom Gesetzesstandpunkt ist diese Unterstellung unter sittliche Imperative unterschieden, sofern die der Belehrung beigegebene Begründung der einzelnen Lebensregeln die Heteronomie satzungsartiger Normen und sofern die Art der geltend gemachten Motive, sei es der Appell an das Bewußtsein, von Gott treibende und verpflichtende Gnadengaben empfangen zu haben, sei es der an das eigene Verlangen nach dem (sittlich gearteten) ewigen Leben und an die Sorge, im Gericht nicht verwerflich zu erscheinen, die Heteronomie hedonistischer Motive ausschließt, beidemal also die überweltliche Freiheit des Christen gewahrt wird.

Diese paulinische Lehre von Gesetz und Evangelium sticht erheblich von der synoptischen Verkündigung Jesu ab. Nicht nur terminologisch, sofern Evangelium für ihn die Botschaft ist, daß der Anbruch des Gottesreiches im Sinne der Palingenesie der Welt nahe bevorsteht, und sofern er seine Jünger gerade unter das Gesetz stellt, das er nicht auflöst, sondern auf seinen Vollsinn hinausführt. Sondern auch sachlich, sofern er, statt wie Paulus zuerst die Erfahrung der Erlösung von Schuld und Macht der Sünde als Voraussetzung der Erneuerung zu bezeichnen, vielmehr mittelst Furcht und Hoffnung an den selbstthätigen Willen appelliert, damit Bekehrung und sittliche Gerechtigkeit zu stande komme, und sofern er, statt wie Paulus alles Heil von seiner eigenen Person und seinem Wirken herzuleiten, beides vielmehr hinter dem zurücktreten läßt, was die Menschen thun sollen und was Gott thun wird, um gar nicht von der spezifisch theologischen Ausprägung zu reden, die diese beiden Merkmale des Evangeliums, daß es Evangelium von Christus und von einer schon gegenwärtigen Erlösung ist, bei Paulus gefunden haben. Diese Verschiedenheit ist der Anlaß, daß, seit Lessing die Religion Jesu dem Glauben an ihn entgegengesetzt hat, immer wieder die Ansicht auftritt, durch Paulus in erster Linie sei aus dem Christentum etwas anderes geworden als es von Hause aus gewesen. Aber im Kern der Sache besteht dennoch Übereinstimmung und der Unterschied erklärt sich daraus, daß Jesu Verkündigung ein Mittel der erziehenden und so schon erlösenden Thätigkeit des Offenbarungsträgers ist, während Paulus aus dem Bewußtsein der Erlösten heraus redet. Jesus erfüllt das jüdische Schema Gesetzerfüllung und Lohn des ewigen Lebens, dem er sich formell anschließt, mit einem vom jüdischen Geist verschiedenen Inhalt, mit demselben, für den Paulus eintritt. Unabhängig von der m. E. zu bejahenden Frage, ob ihm nicht das Gottesreich in seiner Wirksamkeit schon eine Gegenwart gewonnen, ergiebt sich das aus seinem eigensten Gedanken, dem der Gotteskindschaft. Indem er das Gesetz als Rechts- und Kultusordnung bestehen läßt, macht er doch als das vor Gott Wertvolle nur die Bethätigung der Gesinnung geltend und führt hier Gottes Forderung auf die der kindlichen Gesinnung demütiger Zuversicht und der Nachahmung des Sinnes des Vaters im Himmel in Liebe zu den Menschen hinaus. Und was die Wertung der so verstandenen Gesetzeserfüllung anlangt, so zeigt die Forderung anspruchslosen Kindersinns und die Kennzeichnung des Lohnes als überschwänglichen Gnadenlohnes seinen Gegensatz gegen eine rechtliche Auffassung des Verhältnisses zu Gott. Aber die Gotteskindschaft ist ihm nicht bloß verpflichtendes Ideal. Für ihn selbst ist sein Leben und Wirken der Reflex innerlich erfahrener Liebe des Vaters und, so sehr er im einzelnen von pflichtmäßiger Unterordnung unter Gottes Willen weiß, doch im ganzen unmittelbar Freude und Seligkeit, wie das auch in der Natur des kindlichen Vertrauens und der echten Liebe liegt. Indem er aber seine Erkenntnis Gottes als des Vaters seinen Jüngern aufschließt, sie der Vergebung Gottes und seiner Fürsorge versichert, und indem der Eindruck von seiner Gotteinheit seinem Werke Nachdruck giebt, wird seine Mahnung, dem Vater zu vertrauen und ihm ähnlich zu werden, zu der Kraft, die sie in das Leben der Gotteskindschaft hinaufhebt, welches in der Palingenesie zur Vollendung gelangt. Darum tritt im Bewußtsein derer, bei welchen seine Mahnung Erfolg gehabt, an die erste Stelle das Bewußtsein, eine erlösende Wirkung Gottes erlebt zu haben und zwar durch seine Vermittelung. Die beiden paulinischen Merkmale des Evangeliums sind nur der angemessene Ausdruck für die Wirkungen, die die Synopse als die von Jesus ausgegangene verständlich macht.

Sie stehen darum auch in den johanneischen Schriften im Vordergrunde des christlichen Bewußtseins, sofern es die gegenwärtige Erfahrung der Geburt von oben, der passiven Versetzung in ein höheres Leben der Gotteinheit, in das selige, ewige Leben des Friedens und der Freudigkeit wie der sittlichen Kraft ist, was dort als mit dem Glauben an Christus als den, in welchem der Vater zu schauen ist, gegeben, aber auch an diesen gebunden erscheint und was die Voraussetzung für alle sittliche Selbstthätigkeit, für die Reinigung, Gerechtigkeit und Bruderliebe ist, die vom Christen erwartet wird. Aber diese wird nun hier in Analogie und Gegensatz zum mosaischen Gesetz unter den Gesichtspunkt eines neuen Gebotes gestellt Jo 13, 34; 1 Jo 2, 7. 8, dessen Erfüllung die Bedingung für den Fortbestand und die Vollendung des empfangenen Lebens ist. Dennoch bedeutet dies keine Wiederkehr eines gesetzlichen, wenn auch nicht ritualistischen, so doch moralistischen Geistes und seines Correlates, des Hedonismus. Denn es ist nicht eine Summe von Geboten, wie sie Knechte empfangen, sondern eine Erschließung des ganzen Willens Gottes, wie sie Freunden zu Teil wird Jo 15, 15. Ferner wird die Erfüllung des Gebotes als unmittelbarer Genuß des seligen Lebens verstanden Jo 4, 34; 12, 50 und kann bei der Gleichartigkeit zwischen Gott, dem Leben in ihm und dem Gebot, die unter dem Zeichen der überweltlichen Liebe stehen, auch so verstanden werden. Weiter ist die persönliche Erfahrung der Liebe Gottes das Motiv der sittlichen Gegenbewegung 1 Jo 4, 7—12. 19. Endlich ist das Bewußtsein der Verpflichtung gegen Gottes Gebot mit dem übergreifenden Bewußtsein der Abhängigkeit von dem bewahrenden, reinigenden, vollendenden Thun Gottes durchdrungen 17, 11—17; 15, 2; 17, 23.

Mit der Entwickelung der altkatholischen Kirche wird dagegen über der Auffassung des Christentums als des neuen d. h. von statutarischem Stoffe freien, vernünftigen Gesetzes, durch dessen wesentlich selbstthätige Erfüllung der ewige Lohn zu erwerben sei, das Verständnis dafür, daß es vor allem das Evangelium von schon gegenwärtigen, von Gott geschenkten Heilsgütern ist, zurückgedrängt. Die letzteren schrumpfen ein auf die mit der Taufe verliehene Vergebung der vergangenen Sünden und die wahre Gotteserkenntnis, wenn auch zunächst das Bewußtsein noch lebendig ist, daß das neue Gesetz ein geschenktes Heil umfasse, sofern es *νόμος ἄνευ ζυγῆς ἀνάγκης* (Barn.) sei. Die Apologeten gingen vollends in moralistischen Bahnen; war ihnen Christus doch wesentlich der göttliche Lehrer einer religiösen Moral für willensfreie Personen. Diese gesetzliche Grundauffassung des Christentums blieb auch bestehen, als einerseits durch Irenäus die Bedeutung Christi als eines wirklichen Erlösers sich wieder erschloß und andererseits durch das Bußinstitut die Vergebung für eine Reihe schwerer Sünden auf die Zeit nach der Taufe erstreckt wurde. Denn die Erlösung ward nur als Mitteilung verborgener Naturkräfte der Unsterblichkeit verstanden; und die kirchliche Vergebung bezog sich nur auf einzelne Sünden, garantierte die göttliche Gnade nicht sicher und vermochte vor allem dem Einzelnen das Vertrauen nicht einzuflößen, daß Gottes Huld seine Person umfasse. Durch die Abendländer, voran Tertullian, wurde unter dem Einfluß des römischen Geistes die gesetzliche Auffassung des Verhältnisses zu Gott noch verschärft, indem dies jetzt mit Bewußtsein nach der Analogie des Privatrechts vorgestellt und darauf hinausgeführt wurde, daß der Mensch sich Gottes Belohnung zu verdienen und für seine Sünden durch freiwillige Entsagungen und Leistungen genug zu thun habe. Im Vergleich hiermit bedeutet es eine Erneuerung des Evangeliums, wenn Clemens v. A., ob auch unter noch so starker Tingierung der Anschauungen des NTs durch die griechische Philosophie, wenigstens für den höheren Standpunkt des Gnostikers das Christentum als in sich selbst gewisse Erkenntnis der Liebe Gottes und als Liebe zu Gott d. i. dem Guten um seiner selbst willen, nicht aus Furcht und Hoffnung, darstellt. Hier ist die Heteronomie des Autoritätsglaubens und der gesetzlichen Sittlichkeit, insbesondere auch der Hedonismus ausgestoßen, sind doch das Ideal und die künftige Seligkeit als Vergöttlichung, also als völlig gleichartig verstanden, und ist auch der Moralismus vermieden, sofern neben dem freien, freudigen sittlichen Streben die religiöse Stimmung der Erhebung über die Welt in der Gewißheit der Liebe Gottes steht, die im Logos sich als persönliche darstellt, und sofern das sehr starke Bewußtsein der Verantwortlichkeit und sittlichen Selbstständigkeit doch durch das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gottes Leitung durchwaltet wird. Freilich die Einwirkung des Fleisch gewordenen Logos auf das Bewußtsein, durch die sich die letztere vermittelt, vermag er nur in den unzulänglichen gerade die Stärke und Stetigkeit des Abhängigkeitsgefühls nicht sichernden Kategorien der Belehrung und des Vorbildes zu erfassen.

Auf dem hier eingeschlagenen Wege erneuert Augustin in vollerem Maße die paulinische Lehre von Gesetz und Evangelium oder, wie er sagt, lex operum, factorum

und lex fidei. Beide haben ihm gemein, daß sie auf die Verwirklichung der Liebe zu Gott gehen, die selbst das höchste Gut ist. Sie sind entgegengesetzt, sofern diese beim ersteren bloße Forderung bleibt, beim zweiten als beseligende Gabe Gottes erlebt wird (lege operum dicit Deus Fac quod jubeo; lege fidei dicitur Deo Da quod
5 jubes de sp. et l. 22). Sie sind in diesem Gegensatze auf einander bezogen, sofern das erstere durch Erregung der bösen Begierde zum Bewußtsein bringt, wie auch bei äußerer Thaterfüllung doch die Gesinnung als timor poenae und amor commodi statt amor justitiae verkehrt ist und sofern es so zum Glauben treibt, dessen Wesen es ist, in Hoffnung und Bitte seine Zuflucht zu Gottes Barmherzigkeit zu nehmen. Er ist selbst eine
10 Wirkung Gottes, die dieser teils extrinsecus, durchs Gesetz und die evangelischen Ermahnungen, teils intrinsecus durch unmittelbare Erweckung hervorbringt. Er ist der Beginn des Heils, sofern Gott ihm den hl. Geist giebt und ihm damit die bona voluntas, die Liebe zur Gerechtigkeit oder die die Lust am Verbotenen überbietende Lust am höchsten Gute einflößt, vermöge deren nun der geheilte Wille non constituta sub lege nec in-
15 digens legem das Gesetz erfüllt, keinen anderen Lohn begehrt, als den täglichen Fortschritt und die schließliche Vollendung in der Erneuerung zum Bilde Gottes in Liebe und Schauung, in der Gesetzerfüllung aber das Bewußtsein hat, sie der Gnade Gottes zu verdanken.

Ist es eine vertiefende Fortbildung der paulinischen Lehre, daß Augustin die Über-
20 führung durch das Gesetz auf die unlautere Gesinnung erstreckt, hierzu dadurch befähigt, daß ihm sofort der Inhalt der Gesetzesforderung in der Höhe entgegentrat, die Paulus erst als Strebeziel des Christen aufgegangen war, so bleibt er hinter Paulus zurück, wenn ihm im Evangelium ausfällt, daß schon in dem auf die Verbürgung von Gottes Gnade in Jesus gestützten Glauben und Vertrauen ein gewisses Friedensverhältnis gewonnen wird,
25 das über den Druck von Schuld, Welt, Leiden, Tod hinaushebt, und wenn er auch den Ansatz, die Inspiration des Triebes und der Kraft zum Guten psychologisch verständlich und damit dem nach ihr Verlangenden praktisch zugänglich zu machen, der bei Paulus 2 Ko 5, 3; Ga 2, 20 im Hinweis auf den Eindruck der Liebe des Christus liegt, fallen läßt und nur auf die unfaßbare Inspiration des guten Willens verweist. Zudem hat
30 er der vulgären Schätzung der menschlichen Leistungen als Verdienste, trotz der Cautele, daß Gott in ihnen seine eigenen munera kröne, doch wieder einen Spielraum eingeräumt.

Infolge von dem allen ist im abendländischen Katholicismus trotz theoretischer Anerkennung der gratia infusa als der beherrschenden Kraft des christlichen Lebens und trotz
35 des Glaubens an eine Fülle von sakramentalen Gnaden die Grundauffassung doch die gesetzliche mit ihren verderblichen Konsequenzen geblieben. Das zeigt sich darin, daß das neue Gesetz, obwohl es principaliter ipsa gratia est spiritus sancti in corde fidelium scripta (Thomas S. th. I, 2 qu. 106, 1), doch nicht nur zugleich secundario als eine lex scripta mit statutarischen Geboten gilt, sondern auch auf die praktische Anwei-
40 sung hinausgeführt wird, alle persönliche Gewißheit gegenwärtiger und alle Hoffnung künftiger Gnade Gottes aus dem Vorhandensein eigener Leistungen abzuleiten und sich dabei auf eine ungewisse Vermutung zu beschränken. Die praktische Folge hiervon ist, daß das Ideal soweit heruntergeschraubt wird, um Hoffnung aufkommen zu lassen, und daß der Gedanke des höchsten Gutes sich wieder hedonistisch verschiebt.

45 Gegenüber dieser Vermengung von Gesetz und Evangelium stellt Luther beide wieder in den schärfsten Gegensatz. Sie richtig zu unterscheiden ist ihm die wichtigste und schwerste Kunst, denn tam longe distant, quam coelum et terra; sunt quidem proxima, quia in uno homine conjuncta, tamen in affectu et officio longissime sejuncta, Ga II, 50. Das Gesetz fordert, das Evangelium verheißt und giebt, jenes schreckt, dieses
50 tröstet. Aber in diesem ihrem Gegensatz sind beide „Predigten" durchweg aufeinander bezogen und gehören so unlöslich zusammen, daß der rechte oder schlechte Betrieb der einen sofort das Gleiche auch auf der anderen Seite bewirkt, 14, 178. In diesem Doppelverhältnis erschöpfen sie die Summa totius doctrinae christianae, Ga I, 174. Ja, die ganze Schrift zerfällt in Gesetz und Evangelium, Opp. var. arg. IV, 224. Von An-
55 fang an bewegt sich Luthers Gesamtanschauung in diesem Schema, wie die Reproduktion von Augustins de spiritu et littera im Galaterkommentar von 1519 und die für den katechetischen Volksunterricht schon 1520 aufgestellte 22, 3 und dann hierfür stets beibehaltene Formel zeigt, daß der „Glaube" d. i. das Evangelium die Kraft giebt, um die Forderung des Dekalog zu erfüllen, daß es die Arzenei darbietet, die den gesund macht,
60 welcher durchs Gesetz seine Krankheit erkannt hat, 22, 4; 21, 94.

Zum richtigen Verständnis dieser Aufeinanderbeziehung muß am Gesetz sein Inhalt und seine Form unterschieden werden. Sein Inhalt ist der unwandelbare Wille Gottes, die unverbrüchliche Regel des Lebens, in welchem die Bestimmung des Menschen besteht, „die Lehre, die da offenbart, was der Mensch gewest ist und was er wieder werden soll"; daß man davon disputieren wollt, als möcht man ohn' das selig werden, da wird nichts 5 aus; es muß erfüllet werden, so rein und vollkommen, als die Engel im Himmel erfüllen" 14, 179. Aber das ist nicht im Sinne der Erfüllung einer bloßen Bedingung für den Empfang einer irgendwie anders gearteten Seligkeit gemeint, wie es sich in der von Melanchthon inaugurierten Dogmatik darstellt, sondern die Meinung ist, daß die Seligkeit oder das ewige Leben, die Teilnahme am Himmelreich oder an Gottes Natur, die 10 Vergottung mit der freudigen und völligen Hingabe an den im Gesetz ausgedrückten Willen Gottes identisch ist. Aus Ps 1 entnimmt L. 1519 unicam beatitudinis omnibus ignotam diffinitionem beatum esse qui legem Dei diligit XIV, 15, (vgl. amans delectatio in lege 25 voluntatem, in qua sola sua beatitudo est, non . . in ullo bono quod excepta hac voluntate legis intus et extra hominem nominari 15 possit 28). Geht er, in dieser von ihm der „genießsüchtigen" Frömmigkeit als sehr wichtig entgegengestellten Anschauung nicht über Augustin und die Mystik hinaus, so doch in dem Verständnis des Inhalts des Gesetzes und in der Betonung dessen, daß in seiner Erfüllung hier auf Erden das ewige Leben schon anfängt, sofern bei diesen die Gottesliebe weltflüchtiger und die Hoffnung das weit überwiegende ist („daß nu Gottes Gebot 20 in des Menschen Herzen anfähet zu leben . . und also hie das ewige Leben anfähet 9, 241). Er führt die 1. Tafel auf das demütige und zuversichtliche Gottvertrauen hinaus, das in der Gewißheit der zuvorkommenden göttlichen stets freien Huld sich über Glück und Unglück erhebt und in ihr dazu fähig ist, das Gute von selbst und umsonst ohne Gedanken an Lohn fröhlich zu thun. Diese weltbezogene innere Thätigkeit ist ihm die Vorstufe des 25 Gottschauens. Qui credit quod Deum habet propitium et parentem, annon is . . exsultet, quin etiam per . . omnis generis adversitates animo impavido et invicto penetret ac fluere omnia molle lacte et vino statuat . . iam non mortalis amplius, sed sempiternam vitam vivens XI, 227. Ebenso sind wir „Götter durch die Liebe, die uns gegen unseren Nächsten wohlthätig macht, denn göttliche Natur 30 ist nichts anderes denn eitel Wohlthätigkeit" 7, 168, besonders die Liebe, die dem Nächsten Undank u. s. w. zugut hält („Gott selbs ist in ihm und tut solch Ding, das kein Mensch noch Creatur tun mag" 18, 136). Weil solch' Dienst am Nächsten Gottesdienst ist, ist man mit ihm schon im Himmel 6, 85 (vgl. Gottschick, Katechetische Lutherstudien I der Dekalog und die Seligkeit, ZThK II, 171 ff. 438 ff.). Wenn er anderswo sagt, daß wir durch 35 die Liebe vielmehr Knechte und bloße Menschen seien 11, 54 Ga I, 150 v. a. IV, 220, so ist das nur ein scheinbarer Gegensatz; er reflektiert da nur auf die Dienstbarkeit und Nachgiebigkeit, nicht auf die zu Grunde liegende Freiheit und Kraft der Liebe. Wenn er dagegen mehrfach auch den Inhalt des Gesetzes im Gegensatz zum Evangelium auf die Erde und das zeitliche Leben bezieht, so hat er dabei die 2. Tafel und speziell die 40 äußeren Werke, insbesondere die des Berufes vor Augen, die durch Bedürfnisse dieses Erdenlebens ihre besondere Gestalt bekommen v. a. IV, 241; 6, 86—88; Ga I 23, 172. 174.

Für die Form des Gesetzes ist es L. charakteristisch, daß es einem seinem Inhalt widersprechenden Willen („Gott ist ja kein Narr, daß er das heißt thun, das schon gethan 45 wird" 51, 303) mit seinen Forderungen, mit dem Anspruch, daß derselbe es mit eigenen Kräften als Bedingung seiner Seligkeit erfüllen solle, und mit der Androhung der Strafe ewiger Verdammnis gegenübertritt. Während das Evangelium uns vor den „Gnadenstuhl" ruft, bringt das Gesetz uns vor den „Rechtstuhl" 18, 292. Diese Form des Gesetzes ist die Gestalt, die Gottes unwandelbarer Wille für den sündigen Willen gewinnt; sie ist das 50 Gesetz, das Gott „auf den Menschen schlägt". Sie ist darum etwas ebenso Vorübergehendes, wie sein Inhalt etwas Ewiges. Aber sie ist auch der Wille Gottes, wie er vom Sünder mißverstanden wird. Hier besteht ein Unterschied zwischen L. auf der einen und Melanchthon auf der anderen Seite. Während letzterem das Gesetz, sofern es dieser seiner Form nach den Menschen vor den Rechtstuhl stellt, oder als Regel gerechter Vergeltung das Ver- 55 hältnis zwischen Gott und Mensch als eins des Rechtes erscheinen läßt, eine Vernunfterkenntnis im guten Sinne ist, ist es für L. eine solche im schlechten Sinne. Nicht nur, daß Gott damit nur von außen angesehen, nicht in seinem inneren Sinne erkannt wird, es also unzulänglich ist, 46, 35 ff. 82 ff., das sagt auch jener, sondern der Gedanke, daß der Mensch durch seine Leistung sich Gottes Huld erst verdienen müßte, scheitert für 60

L. nicht nur an der thatsächlichen ererbten Sündhaftigkeit des Menschen, er ist auch an sich ein Widersinn, ja der Grund alles Götzendienstes. Denn ein Gott, wie er da vorausgesetzt wird, ist ein Idol unseres Herzens, nicht der wirkliche Gott. Gottes Natur ist, alles umsonst zu geben aus freier Gnade, sich zu erbarmen u. s. w. Was er fordert, ist der Glaube, der ihm diese seine Ehre giebt. Schon der Versuch dagegen, „seiner Gnade zuvorzukommen", raubt ihm seine Ehre, ja seine Gottheit, und macht ihn zum „Trödler", ist ein „Traum, der an sich selbst falsch ist und also beide, Gott und alles, so sie darnach richten, durch ein gemalt Glas ansehen". In diesem Zusammenhang stellt L. das Gesetz Mosis mit dem des Papstes, den Mönchsregeln, dem Alkoran auf die gleiche Stufe Ga I 327. 28; II 193 ff. 16, 132. 134; 18, 297. In der That ist ja der Inhalt des Gesetzes, wie ihn L. als Vertrauen zu Gottes freier Gnade und als Lust am Guten selbst versteht und wie er die Regel eines in Gott selbst seligen Lebens ist, mit der Gesetzesform als einer Regel der Vergeltung in Widerspruch. Aber dennoch ist die letztere für L. ein Mittel, welches Gott anwendet, um seine Zwecke durchzusetzen, eine, wenn auch vorübergehende göttliche Ordnung. Der Widerspruch, in den sich L. so verwickelt, erklärt sich aus dem Umstand, daß er seine eigene Führung durch die nova lex des Katholicismus mit der paulinischen Lehre auffaßte und dabei seine spätere Erkenntnis des christlichen Lebensideals in das Gesetz eintrug.

Von Gottes wegen hat das Gesetz, wie es der dem Sünder zum Bewußtsein kommende Wille Gottes ist, einen doppelten Zweck oder usus. Es ist bestimmt primo ad coercendas civiles transgressiones — usus civilis, politicus — deinde ad revelandas et augendas spirituales transgressiones, usus theologicus, spiritualis (Ga II, 60—69). U. civilis: um den öffentlichen Frieden aufrechtzuerhalten und insbesondere, um zu verhindern, daß nicht durch seine Störung der Lauf des Evangeliums gehindert werde, sind Obrigkeiten, Eltern, Lehrer u. s. w. dazu berufen, mittelst der Vorschriften und Strafdrohungen des Gesetzes die Ausbrüche des Bösen zu hindern, obwohl dadurch die Herzen nicht gebessert, sondern unter Umständen nur noch mehr verstockt werden. U. theologicus: Gott will dadurch seine eigene Ehre gegen die selbstgerechten justitiarii wahren und die Sünder in die innere Verfassung bringen, in welcher sie fähig sind aus dem Evangelium die Kräfte zu der Wandlung zu empfangen, vermöge deren das Gesetz in ihnen zur Erfüllung gelangt und so ihre Beseligung zu stande kommt. Er übt mittelst des Gesetzes sein opus alienum aus, das Töten und Verdammen, um danach sein opus proprium, das Beleben und Beseligen vollziehen zu können. Das Gesetz offenbart die Sünde, speziell denen, die in ihrer äußeren Werkgerechtigkeit sich sicher fühlen; denn, indem sein eigentlicher Sinn ihnen aufgeht, indem es durch Wirkung des Geistes Gottes „mit seinem rechten Glanz ihnen unter die Augen schlägt 9, 14, zeigt es ihnen ihren inneren Widerspruch nicht nur gegen die 2. Tafel, die Lust an Keuschheit und Nächstenliebe fordert, während ihre Motive Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe sind, sondern vor allem gegen das Wichtigste, die 1. Tafel, die Demut, Ehrfurcht, Vertrauen gegen Gott fordert, während sie seiner Liebe mißtrauen, gegen seine Führung murren u. s. w. Das Gesetz steigert die Sünde, nicht nur, indem es durch den Reiz des Verbotenen die Begierde steigert, sondern vor allem — das ist wieder ein Neues bei L. — indem es durch die Anklage vor dem Richterstuhl Gottes und durch die Offenbarung des schrecklichen Zornes Gottes und die durch beides bewirkte Gewissensangst und Verzweiflung, den Haß gegen Gott und sein Gesetz, den Wunsch, daß beide gar nicht sein möchten, also die größte Sünde hervorruft. Aus der Erfahrung dieser Wirkungen des Gesetzes und der ihm später aufgegangenen Erkenntnis, daß nicht das Gesetz bezw. seine unerbittliche Strafdrohung, sondern die Gnade, die „endliche Meinung" 49, 78 Gottes und sein eigentliches Wesen ist, begreift es sich, daß er oft das Gesetz von Gott und seinem Willen unterscheidet, es mythologisierend wie eine selbstständige Macht betrachtet, die er nun in die Zahl der den Menschen knechtenden „Tyrannen", Sünde, Tod, Teufel einreiht. Er reflektiert dann nicht darauf, daß die Unseligkeit, in die es bringt, das Gefühl der Verdammlichkeit, von Gott absichtlich herbeigeführt ist, um den Sünder für die Gnadenanerbietung empfänglich zu machen, sondern vergegenwärtigt sie nur so, wie sie unmittelbar empfunden, nicht, wie sie hinterher beurteilt wird. — Auf die Frage aber, wie die beabsichtigte Wirkung des Gesetzes auf das Gewissen oder wie das, wovon sie abhängt, die lebendige Erkenntnis des eigentlichen Sinnes des Gesetzes, sich vermittelt, hat er nur 1518 eine ansatzweise Antwort gegeben: Christus als das Urbild aller Tugenden flößt die Liebe zum Guten ein, aus der allein Haß gegen die Sünde und so wahre Reue entspringen kann v. a. I, 331 ff. Später hat er sich mit der Berufung auf den h. Geist begnügt: falsum est

quod sine spiritu s. arguat lex peccatum v. a. IV, 429, obwohl er selbst oft zeigt, daß die Form des Gesetzes an sich vielmehr verstockend wirkt.

Hat das Gesetz seinen Zweck erreicht, so tritt das Evangelium ein, und das erschrockene Gewissen hat von jenem sich abzuwenden und sich allein an dieses zu halten. Seine Zweckbestimmung ist im allgemeinen, „daß wir wieder in den Stand kommen, der 5 da ist von Herzen Gott lieben und den Nächsten; das soll dort in jenem Leben ganz und vollkommen werden, aber hie in diesem anfahen" 14, 181, d. h. aber, daß wir durch Gottes Gnade die Seligkeit erlangen, die in der dem Inhalt des Gesetzes entsprechenden Gemeinschaft des Willens mit Gott besteht: christiana libertas est, quando non mutata lege mutantur homines Ga III, 183. Im besonderen gestaltet sich ihm diese 10 Zweckbestimmung so, wie es seiner Auffassung der Gesetzesforderung als einer in erster Linie auf die kindliche Zuversicht zu Gott gehenden, der Sünde als einer, die vor allem Schuld ist und gerade durch die Schuld Macht wird, der zum Bewußtsein gelangten Unseligkeit des Sünders als Angst vor dem Zorn Gottes entspricht und wie sie zugleich den religiösen Grundgedanken Christi und Pauli wieder zur vollen Geltung bringt: es 15 hat ihm den Zweck, den Glauben, der als individuelles Vertrauen zu Gottes freier Gnade die alleinige Bedingung des Heils und der Heilsbesitz selbst oder die individuelle Heilsgewißheit ist, zu begründen und zu tragen, und so zu bewirken, daß „alle Sünde nicht allein vergeben, sondern auch vertilget, dazu Liebe und Lust zur Erfüllung des Gesetzes gegeben werden sollen" 10, 96. Daraus ergeben sich als Merkmale des Evange- 20 liums, die über alle dogmatischen Näherbestimmungen und — Verhüllungen übergreifen: 1. Es ist seinem Wesen nach Verheißung, Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens an das Bewußtsein (einerlei ob durchs verbum vocale oder visibile dargeboten, cf. Aug. XIII). 2. Verheißung der Vergebung der Sünden aus freier Gnade, „daß du Evangelium ja nicht anders verstehest, denn göttliche Zusagung seiner Gnade und Vergebung der Sünde" 10, 96. 25 3. Es ist die Predigt von der Verheißung der Vergebung als einer allein in Christus nicht nur dargebotenen, sondern auch für das vom Gesetz geweckte Gewissen sicher verbürgten: „daß Gott niemand solche Gnade anders zusagt, denn in Christo und durch Christum. Christus ist der Bote göttlicher Zusagung an die ganze Welt" 10, 96, vgl. Melanchthon loci von 1521 ed. Plitt 175: evangelium est promissio gratiae Dei 30 adeoque condonatio peccati et testimonium benevolentiae Dei erga nos . . porro illarum promissionum pignus est Christus. Deshalb ist das Evangelium „nichts anderes denn eine Rede oder Historie von Christo" und zwar ist „das Hauptstück und Grund der Evangelien, daß du Christum zuvor, ehe du ihn zum Exempel fassest, aufnehmest und erkennest als eine Gabe und Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein 35 eigen sei, also daß . . du nicht zweifelst, er selbs Christus . . sei dein, darauf du dich mögest verlassen" 7, 6. 8. Unter diesen Merkmalen ist es die wirkende Ursache des Glaubens, der das Gewissen aufrichtet (quo testimonio certi animi nostri de benevolentia Dei credant sibi condonatam omnem culpam (Mel. a. a. O.). Dei misericordia gratuito promittens et veritas promissionem adimplens causae sunt 40 spei; his animus provocatur ad sperandum XIV 259). Mit diesem „aus Christus, dem Bild der Gnade geschöpften" Glauben 16, 140 aber ist die ganze Erlösung im Prinzip verwirklicht; denn er empfängt den h. Geist, mit dem Lust und Liebe zum Inhalt des Gesetzes und Kraft es zu erfüllen eingeflößt wird. Aber was so als eine Ausstattung mit einer zweiten Gabe nach der im Evangelium dargebotenen und im Glauben angeeigneten 45 Vergebung oder Rechtfertigung erscheint, das leitet Luther vielfach auch aus der eigenen Natur des Glaubens, „um den es ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding" ist, der „uns wandelt und neu gebiert" 63, 124. 125, als seine notwendige Bethätigung her. „Wo nu ein Herz solchs gläubt und empfindet, daß uns Gott so freundlich ist und so viel durch die Finger siehet, so müssen wir wiederumb all unser Herz und Lieb in Gott 50 setzen und unseren Nächsten wiederumb thun, wie das von Gott geschehen ist" 12, 285. Speziell zeigt er, wie die fiducia bonae voluntatis Dei sich über das ganze Leben in Thun und Leiden ausbreitend und zu zuversichtlicher Bitte, zu Lob und Dank werdend die Erfüllung der 1. Tafel bedeutet 16, 126 ff., wie die Dankbarkeit für Gottes erfahrene Liebe und der unmittelbare Drang des von ihr erwärmten und erweichten Herzens, die 55 empfangene Wohlthat weiterzugeben, die Nächstenliebe begründet, v. a. IV, 248. 249; 13, 5. 6, wie die Gewißheit der göttlichen Huld die von Lohnsucht freie Hingabe an Gottes Willen zur Folge hat („umsonst Gott dienet, daran benuget, daß es Gott also gefällt" 16, 128), wie das Vertrauen auf Gottes Fürsorge die Hemmnisse paralysiert, die die Sorge um irdische Güter und die Furcht vor irdischen Übeln der Nächstenliebe bereiten, 5, 327; 16, 60

205–209. 219. Dagegen hat er zu diesem Behuf nur selten von dem Gedanken Gebrauch gemacht, der doch die Konsequenz seiner Auffassung der Seligkeit ist, daß der Gläubige die ihm schon jetzt gewährte Seligkeit ja sich wirklich aneignet und genießt in dem Maße als sein Glaube sich in den Thätigkeiten des Gottvertrauens, des Gebets, der Nächstenliebe, die die Erfüllung des Gesetzes bedeuten, über das Leben ausbreitet. Nur gelegentlich redet er von ihnen als von Werken der Übung in dem schon empfangenen Hauptgut 7, 339; 8, 8; 47, 376. Das erklärt sich aus dem Bestreben, im Gegensatz zum Katholicismus zu verhüten, daß die Rechtfertigung irgendwie von der Gesetzerfüllung abhängig erscheinen könnte. So kommt das Leben in der Konformität mit dem Gesetz als etwas zu stehen, was erst nachträglich zu dem Glauben an die Vergebung hinzukommt, ob auch durch seine Kraft, während in diesem nach seinen Prämissen, da ja die Vergebung auf die Seligkeit oder das ewige Leben abzweckt, der Blick auf die Seligkeit und die Schätzung des dem Gesetz konformen Lebens als des höchsten Gutes notwendig eingeschlossen ist.

Ist es derselbe unwandelbare Wille Gottes, dessen Erfüllung das Gesetz fordert, das Evangelium herbeiführt, so ist die Bedeutung des Gesetzes nicht darin erschöpft, daß es die erforderliche subjektive Disposition der Reue und Sehnsucht nach Gnade hervorruft, sondern es liegt in ihm auch ein Maßstab für die Art der Verwirklichung der Gnadenordnung. Nur dann kann das Evangelium von der in Christus dargebotenen Gnade das durchs Gesetz geweckte und erschreckte Gewissen wirklich trösten, und sich ihm als verbürgt erweisen, wenn der Unverbrüchlichkeit des im Gesetz ausgedrückten göttlichen Willens dabei volles Genüge geschieht. Hier zeigt nun L.s Lehrweise mannigfache Formen, zwischen denen zum Teil ein unlösbarer Widerspruch besteht. Nicht selten vertritt er die Anschauung, die durch Melanchthon die herrschende der Dogmatik geworden ist: dem Gesetz muß Genüge geschehen, ehe die Gnadenordnung in Wirksamkeit treten kann. So hat Christus stellvertretend dem Gesetz genugthun, insbesondere die von ihm verhängte Strafe über die Sünde der Menschheit abbüßen müssen, ehe Gott vergeben konnte. Daneben aber steht eine ganze Reihe von Formen der Versöhnungslehre, in denen jenes Interesse auf andere Weise befriedigt wird. Christus ist Grund des erlösenden Glaubens an die Gnade, weil er in seinem Liebesverhalten gegen die Sünder das Bild der Gnade, der Spiegel des väterlichen Herzens Gottes ist, oder weil er bei Gott für die im Glauben zu ihm Gehörigen eintritt und die Huld, in der er bei Gott steht, es verbürgt, daß solch Eintreten Erfolg hat, oder weil zwischen ihm und seinen Gläubigen das Band der Bruderschaft oder Ehe besteht, vermöge dessen seine Güter ihnen gehören. Auch hier richtet sich der Vollzug der Erlösung nach dem Gesetz, sofern erstlich Christi vollkommene Gesetzeserfüllung, die er für sich selbst geleistet, die Bürgschaft giebt, daß sein Verhalten zu den Sündern sei es Ausdruck des göttlichen Willens ist sei es von ihm gutgeheißen werden wird, und sofern zweitens die Vergebung gerade das Mittel ist, dem wahrhaft reuigen Willen Lust und Liebe zum Gesetz einzuflößen. Das erste Mal erscheint im Widerspruch zu Luthers sonstigen Begriffen die Rechtsform des auf die Sünder bezogenen Gesetzes als das Unwandelbare. Das zweite Mal nur der Inhalt des Gesetzes.

Obwohl das Leben des Gläubigen für L. thatsächlich fortschreitende Erfüllung des Gesetzes ist, soll es doch für das Bewußtsein des Gläubigen seine Regel nicht im Gesetz haben. Er thue, was es fordert, mit selbstständiger, unreflektierter und unabsichtlicher Erkenntnis des Guten und freiwillig, fröhlich, unermüdlich, wie der gute Baum seine Früchte bringt oder die Sonne ihren Weg geht, 51, 301. Diese Vergleichung soll zunächst die Freiheit des Christen von Satzungen und seine Erhabenheit über die heteronomen Motive von Lohn und Strafe sichern, reicht aber thatsächlich weiter, indem sie im Widerspruch nicht nur mit Christus und Johannes, sondern auch mit Paulus, die Reflexion auf jede objektive Norm und die Motivierung des guten Willens durch den Gedanken an das Ziel des ewigen Lebens ausschließt. Da für L. aber dies neue Leben des Christen hier auf Erden im Werden, nicht im Sein steht und sich nur durch fortwährenden Kampf mit den Resten der Sünde behauptet, so lehrt er trotzdem, daß der Christ noch der Erziehung durch das objektive Gesetz bedürfe und zwar nicht nur, sofern er durch dasselbe immer wieder von seiner fortdauernden Sünde überführt und der Gnade in die Arme getrieben werden müsse, sondern auch zum Zweck der Verhinderung böser und Herbeiführung guter Werke. Aber indem er eine objektive Ordnung des Gesetzes sich nur in der statutarischen und Strafe drohenden Rechtsnorm vorstellen kann, erscheint ihm die Belehrung und Anspornung durch das Gesetz als etwas, was mit dem geistlichen Wesen des neuen Menschen in Widerspruch steht: das Gesetz hat seine Beziehung nur auf das Fleisch oder den alten Menschen, der neben dem neuen noch fortdauert und der Zügelung und des Zwangs bedarf, wie die

Gottlosen. Es ist dieses Offizium des Gesetzes eine Anwendung des usus politicus, Ga I 173, wie auch der usus theologicus oder elenchticus für den werdenden Christen noch erforderlich ist. L. hat aber schon selbst diesen Gedanken der gesetzfreien naturartigen Bethätigung des Geistes und der Zügelung des Fleisches nicht durchführen können. Gerade für das Zustandekommen des Glaubens ist es ihm als eine wichtige Wahrheit im Kloster 5 nahegelegt und ist es ihm geblieben, daß wir ihn, der doch ein Werk und Geschenk Gottes ist, uns auch durch Reflexion auf das Gebot Gottes, das für sein Gnadenwort und speziell für die im Sakrament versiegelte Verheißung Glauben fordert, abzuringen haben, 16, 41 „der uns nit allein Vergebung zusagt, sondern auch gebeut bei der allerschwersten Sünd, wir sollen glauben, sie seien vergeben und uns mit demselben Gebot dringt zum fröhlichen 10 Gewissen". Ebenso gesteht er von den dem Fleisch abgezwungenen Werken des Christen: „Doch geschieht auch Solches mit Lust aus dem Geist nicht mit Verdrieß oder Unwillen" 51, 304, erkennt also an, daß schließlich der Geist mit seinen Motiven auch bei ihnen Ausschlag gebend mitwirkt.

L.s Lehre vom Gesetz und Evangelium enthält in ihren entscheidenden Punkten un- 15 veräußerliche Wahrheiten. Daß das christliche Lebensideal über alle Satzungen und alle Heteronomie der Motive erhaben ist, daß das Lebensideal und das höchste Gut, das ewige Leben, im Christentum den gleichen Inhalt haben, daß dies Leben nur in dem Glauben, der sich auf die objektive Selbstbezeugung der freien Gnade Gottes in Christus als auf seinen einzigen Grund stützt, und in dem unmittelbaren Bewußtsein der Abhängigkeit von 20 der aller eigenen Anstrengung vorangehenden Gnadenwirkung Gottes geführt werden kann, daß der Weg zu ihm durch die Beugung des Gewissens unter das verpflichtende Ideal geht, daß dessen volles Verständnis das schmerzliche Bewußtsein des weiten Abstandes von ihm als ein Bewußtsein der Schuld und Verdammlichkeit erzeugt, und daß deshalb das Vertrauen zu der in Christus verbürgten freien Vergebung Gottes die beherrschende Kraft 25 des christlichen Lebens ist, daß dieser Glaube Trieb und Kraft einer neuen Gesinnung einschließt, die doch nicht ohne Zucht unter der Leitung eines Soll sich durchsetzen kann — das alles sind Positionen oder ist eine einheitliche Position, die nicht wieder verloren gehen darf. Worin aber L.s Anschauung von Gesetz und Evangelium der Korrektur bedarf, um von ihren eigenen Widersprüchen befreit zu werden, um nicht einseitig und doch un- 30 vollständig sich an Paulus, sondern auch an der Lehrweise Jesu und der joh. Schriften zu orientieren, um über die besonderen Bedingungen seiner individuellen Führung und geschichtlichen Situation hinaus die leitende Stellung in der Kirche zu behaupten, das ist seine Fassung der Gesetzesform als einer rechtlich gearteten, durch Satzung und Strafdrohung knechtenden und zwingenden Ordnung. Eine solche ist schon ein Widerspruch mit dem 35 Inhalt des christlichen Ideals. Ferner muß das Soll, dessen Vergegenwärtigung der Christ nicht entbehren kann, so lange er im Werden ist und deshalb der spontane Drang, in einer dem Willen Gottes entsprechenden Bethätigung die Seligkeit zu genießen, und das instinktive Treffen des Richtigen nicht die stetige Regel seines Lebens sind, eine andere Form haben, wenn es ihm richtige Erkenntnisse und Motive vermitteln soll, sei es die des ein- 40 heitlichen Bildes eines vollkommenen persönlichen Lebens, sei es die eines erhebenden sittlichen Gesamtzweckes. Weiter kann nur bei einer solchen Form, nicht bei der Rechtsform das Gesetz die das Gewissen weckende und niederbeugende Wirkung haben, welche L. als seine Hauptaufgabe ansieht. Endlich ist das Schema, nach dem die Entwickelung des Christen die Stadien des gesetzlichen Seligkeitsstrebens, des Schiffbruches desselben in Ver- 45 zweiflung, die Aufrichtung des geängsteten Gewissens durch das Evangelium sind, zu eng, um der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit gerecht zu werden, besonders in einem Lebenskreise, in welchem jeder von Kind an hört, daß man nicht durchs Gesetz, sondern nur durch den Glauben selig wird. In einer Gemeinschaft, in welcher der Geist oder die Liebe Gottes und Christi eine Macht ist, kann es ein Anfangsstadium des christlichen Lebens 50 geben, auf dem die eigentliche Erfahrung des großen Kontrastes zwischen Sünde und Gnade noch fehlt, das wesentlich unter dem Zeichen des Imperativ steht und das doch in der freudigen Hingabe an das in seinem verpflichtenden und erhebenden Selbstwert verstandene Ideal eine Wirkung der es umgebenden und tragenden Kräfte des Geistes Christi ist.

J. Gottschick. 55

Gesetzesfreude, Fest der s. Gottesdienst, synagogaler. D. 7.

Gesta Pilati s. Bd I S. 658, 29—659, 36.

Geß, Wolfgang Friedrich, gest. 1891. —

Wolfgang Friedrich Geß, einer der modernen Kenotiker, geboren 27. Juni 1819 zu Kirchheim u. T. (Württemberg), war eine von Haus aus geistliche Natur. Einem frommen Pfarrhause entsprossen, von der Mutter her mit Brenz und Bengel verwandt, galt es ihm als selbstverständlich, daß er den geistlichen Beruf erwählte. Schon in Backnang, wo sein Vater seit 1831 als Dekan stand, erlernte er hebräisch und wagte sich selbst an die Elemente des Arabischen heran. Auf der Klosterschule in Blaubeuren, die er seit 1833 besuchte, bewegen ihn bereits religiöse Fragen. Ihnen nachzudenken, ist Zeit seines Lebens seine liebste Beschäftigung geblieben. In Tübingen, wo er seit 1837 im Stift zunächst Philosophie zu studieren hatte, empfing ihn der Hegelrausch. Sein entwickeltes Innenleben widerstand. Er konnte so wenig eines persönlichen Gottes wie sein Gewissen eines lebendigen Heilandes entraten. Damals lernte er die Widerstandskraft der inneren Erfahrung würdigen. Daß „der christliche Glaube“ Schleiermachers sie „für eine sichere Grundlage wissenschaftlichen Aufbaues“ nahm, war ihm eine hochwillkommene Wahrnehmung. Er bekennt das selbst in „Lebenserinnerungen“ für seine Kinder. Auf das philosophische oder Welt-Erkennen zur Verteidigung des Christentums hat indessen der spätere Theologe keineswegs verzichtet. Er nennt es „ein Bedürfnis der menschlichen Natur, auch auf dem selbstständigen Wege der Vernunft nach der höchsten Wahrheit zu forschen. Das Philosophieren gehört zum Adel der menschlichen Natur“, in seinem Vortrag in Basel: „Natur und Gott“ („Zur Verantwortung des christlichen Glaubens“ [2] 1862. 30); „damit die Philosophie dem Glauben entgegenkomme“ („Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugnis und den Zeugnissen der Apostel“ II. 1887, 310). Waren es in den drei ersten Semestern nur der Historiker Haug und der Philosoph Fischer, von denen er sich angezogen fühlte, so in den folgenden Baur, bei dem er Kirchen- und Dogmengeschichte hörte, Christian Friedrich Schmid, der den apostolisch kirchlichen Glauben aus vollem Herzen vertrat und erbaulich predigte, und der Repetent Öhler, welcher alttestamentliche Theologie las, während ihn Heinrich Ewald im Arabischen förderte. Nach dem theologischen Examen 1841 wurde er Vikar seines inzwischen als Generalsuperintendent nach Heilbronn berufenen Vaters. Die in Württemberg übliche Kandidatenreise 1843 trug ihm eine unvergeßliche Unterredung mit Richard Rothe in Heidelberg und sechs Lehrwochen bei C. J. Nitzsch in Bonn ein. In Berlin hörte er Leop. v. Ranke, Ritter, Stuhr (Religionsphilosophie), Jac. Grimm, Jul. Stahl und besonders Neander. In Wittenberg erquickte ihn der „gelehrte Heubner und der geistvolle Schmieder“, in Halle a. S. der persönliche Verkehr mit A. Tholuck und das Kolleg J. Müllers. Die Hiobspost von der schweren Erkrankung seines geliebten Vaters setzte dieser eindrucksvollen Wanderung ein vorzeitiges Ende. Er traf ihn nicht mehr am Leben. In Maulbronn durfte er mit der kirchlichen Verwaltung einer Gemeinde beginnen und, als er von da aus das 2. theologische Examen in Stuttgart 1845 absolvierte, bei Wilhelm Hofacker wohnen; endlich vom Sommersemester 1846 an nach Tübingen als Repetent zurückkehren. Dort las neben Landerer jetzt Beck die systematische Theologie und vertrat neben Schmid den entschiedensten Bibelglauben, neben dem Evangelisten der Prophet auf der Kanzel nach Geß' Eindruck. Am 31. August 1847 führte er als inzwischen wohlbestallter Pfarrer von Großaspach Emma Eytel, eine Pfarrerstochter aus Neuhausen a. Erms, heim, die ihm 44 Jahre eine gleich ideal gerichtete innig verständnisvolle Lebensgefährtin geworden und noch über seinen Tod hinaus die fürsorgende Seele seines Hauses geblieben ist (gest. 5. Okt. 1897 in Wernigerode). Eine sehr ermunternde Wirksamkeit brachte dem Pfarrer von Großaspach der Ruf als theologischer Lehrer ans Basler Missionshaus 1850. Der Einfluß seiner gottgegründeten Persönlichkeit auf die Missionszöglinge wurde tief und nachhaltig. Vgl. den Nachruf von Ch. Tischhauser im „Evang. Heidenboten“ Juli 1891. „In schweren inneren Nöten war Geß die Zuflucht, die man nahm“, berichtet eine andere Stimme aus dieser Zeit. Der grundsätzlich biblische Charakter seiner Theologie trat von Anfang seiner Lehrthätigkeit an, welche Dogmatik, Exegese, biblische Einleitung und Symbolik zu umfassen hatte, bestimmt hervor. „Die biblische Glaubenslehre, um welche es uns hier zu thun ist“, lautet ein Satz seines Diktates, „schöpft nicht aus symbolischen Büchern irgend einer Kirche, sondern unmittelbar aus den Offenbarungsurkunden selbst; aus ihnen will sie darstellen den Organismus der göttlichen Wahrheit. Sie setzt voraus, daß der Darstellende seinen Ausgangspunkt nehme nicht von seinen eigenen Gedanken, sondern von den Gedanken des Geistes, aus welchem die Schrift entsprungen ist, und daß er den Grundgedanken, aus welchem alle Schriftgedanken erwachsen sind, wirklich erfasse und nicht fremde Anschauungen hineintrage“. Hier hielt er mit Auberlen, Riggenbach, Stähelin u. a. im Winter 1860/61 vor einem größeren Publikum populär-wissenschaftliche Vorträge von noch

heute unverlorenem Werte, neben dem bereits genannten: „Christi Versühnung der menschlichen Sünde" („Zur Verantwortung . ." 159—184). Hier sammelte sich ein Frauenkreis um ihn zu Bibelstunden im Winter 1860/61 über den 1. Joh.-Br., 1861/62 über Rö 5—8, 1863/64 über Jo 13—17. Diese über die letzten Reden Jesu erschienen 1871 und erlebten 1894 die 5. Auflage. Hier brachte er sein litterarisches Hauptwerk: „Lehre von der Person Christi" 1856 zum Druck und ergänzte es durch drei Abhandlungen: „Über die Versühnung" JdTh 1857/59. Sein Absehen ging darauf, die Denkmöglichkeit der Einheit „des vollen Menschseins und der wirklichen Gottheit" in Christus aus Andeutungen der hl. Schrift, besonders Phi 2, 5 ff., darzuthun und zum Bewußtsein zu bringen, „wie völlig eine in ethischer Vertiefung erfaßte Erweisung der Gerechtigkeit Gottes in Christi Todesthat den Bedürfnissen des menschlichen Gewissens und der heiligen Liebe Gottes entspreche". Gegen Ende der 60er Jahre wünschte der Verleger eine zweite Auflage. Der Verfasser war 1864, zuvor von der Fakultät in Basel zum Dr. theol. ernannt, einem Rufe an die Universität in Göttingen als ordentlicher Professor für systematische Theologie und Exegese, so lieb immer ihm die bisherige Wirksamkeit war, doch als dem Ideal seiner Jugend gefolgt. Dort, wo er neben Albrecht Ritschl zu wirken hatte, sammelte er nach seinem eigenen Bericht besonders die Studierenden um sich, die in die Gedanken der hl. Schrift eingeführt sein wollten, und eben diese Gedanken waren es auch, welche ihn zu einer „völligen Erneuerung" seines Buches bestimmten (I, VII). Sie überzeugten ihn ganz richtig, daß „in voller schriftgemäßer Lebendigkeit" die Lehre von der Person Christi „nur Hand in Hand mit der" vom Werke ausgeführt werden könne.

Er faßte daher den Plan, „in der exegetischen Grundlegung so zu verfahren, daß die organische Entfaltung von den Selbstzeugnissen Christi bis zur Höhe der joh. Logoslehre ins Licht trete, hiermit den Einwürfen der negativen Kritik ihre Widerlegung werde", und mit der Lehre von der Person die von dem Werk Christi zu verbinden. Gegen Ende des Jahres 1869 erschien als 1. Abteilung des so gedachten Werkes: „Christi Selbstzeugnis" 1870, Basel, C. Detloff. Dieser erste Band ist heute vergriffen. In den Jahren 1878 und 1879 folgte in zwei separaten Hälften die 2. Abteilung: „Das apostolische Zeugnis von Christi Person und Werk nach seiner geschichtlichen Entwickelung" Erste Hälfte: „Das judenchristliche Zeugnis vor seiner Beeinflussung durch Pauli Wirksamkeit. — Die paulinische Auffassung", 1878. Zweite Hälfte: „Die apostolischen Zeugnisse aus der Zeit nach Pauli großen Erfolgen unter den Heiden" 1879 dank der Muße in Breslau, wo G. seit 1871 mit gleichem Auftrag wie in Göttingen lehrte und als Konsistorialrat prüfte, wie an der kirchlichen Verwaltung überhaupt teilnahm. Die 3. Abteilung: „Dogmatische Verarbeitung des Zeugnisses Christi und der apostolischen Zeugnisse", auch unter dem Titel: „Das Dogma von Christi Person und Werk entwickelt aus Christi Selbstzeugnis und den Zeugnissen der Apostel", Basel 1887 zeitigte der Ruhestand in Wernigerode. Auf die Thätigkeit in Breslau waren vier glückliche Jahre in Posen gefolgt, wo der Verfasser seit dem April 1880 in großer Anerkennung als Generalsuperintendent waltete. Begeistert für seinen oberhirtlichen Beruf, pflichteifrig ohne Ermüdung, unempfindlich gegen die Beschwerden der Visitationsreisen in unwirtlichen Gegenden, erkrankte er im Frühjahr 1884. Ein Herzleiden nötigte ihn, 1885 seinen Abschied zu nehmen. Wernigerode stellte ihn wieder her; und er blieb auch dort in seinem Beruf, hielt ab und zu Bibelstunden vor einem auserwählten Kreis und arbeitete litterarisch weiter. Sein letztes, nicht ganz ohne Sorge um seine Aufnahme bei manchen Christen veröffentlichtes Buch ist: „Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel". „Nicht was unserer Weisheit gut dünkt, so und so müsse die Bibel entsprungen, so und so müsse sie beschaffen sein, sondern die Wirklichkeit der Bibel giebt den Entscheid" 8. VIII. „Das Vermögen, durch alle Jahrhunderte hin in heilsbedürftigen Seelen neue Echos seiner selbst zu wecken — Echos voll zeugender und nährender Kraft in das ewige Leben — ist die Bewährung der Göttlichkeit von Jesu Wort, der Inspiriertheit von der Apostel Wort" 437. Dr. Schwartzkopf, Freund des Heimgegangenen, hat die Korrektur von S. 288 und die Inhaltsübersicht von 219 an besorgt. Ernst Geß, Pastor in Berlin, hat dieses Schlußwerk seines Vaters im August 1891 herausgegeben. Dieser selbst war noch mit der Korrektur beschäftigt, als ihn im Mai 1891 Atemnot und Herzbeklemmung auf sein letztes Krankenlager warf. Aber noch auf diesem peinvollsten bewies sich nicht nur die Kraft seines Glaubens: „Ach das ist aber nichts, gar nichts gegen die Herrlichkeit droben", sondern auch das Sinnen über ihn blieb sein Denken, das ab und zu laut wurde: „Nur keinen Schein. Nur keine Phrasen. Nur keine Sentimentalität. Nur Gottes Worte halten Stich". „Jetzt ist alles dunkel, aber Jesus ist licht, er allein ist ganz licht. O es ist unaussprechlich, den Gottes- und

Menschensohn zu haben." „Meine Seele wird ja ganz anders!" „Mit weitgeöffneten Augen", berichtet seine Tochter, der ich diese Mitteilungen verdanke, „sah er sich halb aufgerichtet ringsum, als sähe er etwas vollkommen Neues." Dann schlossen sich die Lider. Er war hinübergegangen. Es war am 1. Juni 1891. Was er gepredigt, gelehrt und 5 litterarisch vertreten hatte, darauf starb er. In aller Pein empfand er den Tod zwar als Dunkel, aber zugleich als Übergang aus dem Dunkel zum Licht. Der Pulsschlag seiner lebenslangen Begeisterung für seinen Beruf, das Geheimnis seiner Persönlichkeit war sein unerschütterter Glaube an die Realitäten einer anderen Welt, an den persönlichen Gott, an den lebendigen Gottes- und Menschensohn, an ein ewiges individuelles Weiterleben 10 mit ihm und — an die Stichhaltigkeit des Schriftgrundes von alledem. Das Angefochtenste davon war der Gottessohn. Das rückhaltslose Bekenntnis zu ihm ist der Herzpunkt von G.s Theologie.

Im Jahre 1856 hatte er geschrieben: „Rein exegetisch betrachtet giebt es kein gewisseres klareres Resultat der Schriftauslegung als den Satz, daß das Ich Jesu auf Erden iden- 15 tisch war mit dem Ich, welches zuvor in der Herrlichkeit bei dem Vater gewesen ist" („Lehre . . " 192). Und im Jahre 1887 schreibt er: „Dies Wort hat der Dogmatiker Liebner und der Exeget Meyer sich angeeignet. Mich selbst hat jede neue Versenkung in die Schrift während dieser drei Jahrzehnte neu von seiner Wahrheit überzeugt. In den letzten Jahren hat mit Energie und Klarheit besonders Frank diese Identität ausgesprochen. 20 Auf dieser Identität beruht die Kraft des auf Erden wandelnden und des zum Vater gegangenen Jesus zu seinem Mittlerwerk. In ihr liegt aber zugleich das große Problem seiner Person. Denn eben dies ist das Rätsel, wie der, welcher gezeugt wird als wahrhaftiger Mensch, dieselbe Person sein kann mit dem, der vor Grundlegung der Welt Herrlichkeit bei dem Vater hatte, als Gott gewesen ist bei Gott" III, 254. Die Lösung dieses 25 Problems bildet den eigentlichen Gegenstand seines schriftstellerischen Lebenswerkes. Wie er sie giebt, darin besteht seine theologische Eigenart. Ein selbstständiger Denker geht und bahnt er sich seine eigenen Wege, nur durch die Schrift bestimmt und geleitet. So in der Frage der Versöhnung im Sinne von Versühnung. Von der Schrift aus kritisiert er so Anselms wie Luthers und Calvins Lehre und kommt zu dem Schluß: „Nicht Christi Hin- 30 gabe des Lebens an sich in den Tod, sondern seine Hingabe des Lebens in den Tod als der Sünde Sold und Gericht; hinwiederum nicht Christi Leiden des Sündensoldes an sich, sondern Christi Gehorsam in diesem Leiden, näher sein thatsächliches Anerkennen der Gerechtigkeit Gottes durch stilles demütiges Tragen des Gerichts — ist seines Heilswirkens Nerv" III, 144. So in der kontroversen Fassung des Gottessohnes. Bei Albr. Ritschl 35 und Herm. Schultz vermißt er die entscheidende Würdigung der Auferweckung als den Eckstein des Glaubens „der Gemeinde an die Gottheit Christi" III, 263 und sieht ohne sie „die Offenbarung der Liebe und Treue Gottes in Jesu" „nicht mehr erhaben über die im AB" 265 an. Danach mache sich die Gemeinde eines groben Mißgriffs schuldig, wenn sie ihn um deswillen als Gott verehre. Überdem könne weder Jesus Gott offenbaren 40 noch die selbst beste Gemeinde den natürlichen Menschen zu einem Menschen Gottes machen, wenn es keinen „unmittelbaren Kontakt zwischen Gott und der Menschenseele" 278, keinen „unmittelbaren Verkehr des erhöhten Christus" mit ihr, kein inneres Wirken des heiligen Geistes gäbe. Auch gegen W. Herrmann und Schleiermacher zieht Geß seine Grenze. Rich. Rothes Auffassung stellt er zwar erheblich höher als die der Genannten, bestreitet 45 aber, daß „ein von den übrigen Menschen nur eben durch übernatürliche Erzeugung Unterschiedner durch seine Selbstheiligung zu gottgleichem Wirken sich aufschwingen" könne 306. „Einen kraftvollen Schritt" darüber hinaus thue Dorner, sofern sich Gott nicht als Vater, auch nicht als hl. Geist, aber als Logos vollständig und unauflöslich mit der Seele Jesu vom ersten Moment ihres Daseins geeinigt habe, 306, die durch eine schöpferische Gottes- 50 that gesetzt worden sei. Nach Analogie der Menschenseele, die sich ihren Leib aus von der Gattung dargebotenen Elementen bilde, habe sich auch die vom Logos gesetzte und mit ihm geeinigte pneumatische Menschenseele Jesu aus den Elementen der Maria eine „ihr entsprechende Leiblichkeit angebildet" 307, die a priori den intensiven Zug zum Göttlichen mitbringe und je länger je mehr nicht notwendig, sondern freiwillig, entfalte. Der Logos 55 wird dabei als eine der drei Seinsweisen des dreieinigen, aber nicht dreipersönlichen Gottes gedacht. Persönlich im Sinne von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sei nur die göttliche Einheit.

Aus der Einigung göttlicher und menschlicher Natur gehe die Einheit des gottmenschlichen Ichs hervor. Aber, wendet Geß 314 ein, kann es so „zu einer wirklichen Mensch- 60 werdung des Logos kommen?" Dadurch, „daß er sich eine Menschenseele in Maria schafft,

welche als nicht vom Vater und Mutter gezeugt hinaus ist über jegliche Einseitigkeit sonstiger Menschen, und er sich mit dieser Seele sofort zu einigen beginnt, damit allmählich seine Fülle ihr zu eigen werde"? „Wodurch" unterscheide „sich diese Erfüllung der Seele Jesu durch das Leben des Logos von der Erfüllung der Seele des Paulus durch das Leben des erhöhten Christus?" Wo finde sich etwas in dem Selbstzeugnis Christi von dieser „Durchdringung", die „für ihn selbst seine Aufnahme in die Trinität" (316) bedeutet habe? Nicht mit dem Logos, sondern mit dem Vater bezeuge Jesus sein beständiges Umgehen. Nicht zu dem Vater, wenn derselbe nur eine Seinsweise in Gott sei, sondern nur zu Gott habe Jesus dann beten können. Auch an den Präexistenz-Aussprüchen scheitere Dorners Theorie. Nach diesen sei das Ich Jesu nicht ein gewordenes, sondern ein ewig vorweltliches 319. Daß D. den Logos, der sich mit Jesu geeinigt habe, unpersönlich fasse, sei der Grund der Insufficienz seiner Lösung. Seine eigene giebt G. nach einer weiteren Auseinandersetzung mit Philippi und Schöberlein in folgender Gedankenreihe: Der Satz, beim Sohne Gottes sei alle Veränderung ausgeschlossen, ist „nur eine theologische Satzung, nicht ein Kanon Christi, Pauli, Johannis" 352. Der Sohn Gottes verzichte vielmehr thatsächlich auf das Sichselbstsetzen. Und eben dies war seine Herrlichkeit, seine eigenste That. Sie entsprang aus seinem Geistsein, aus seinem Sichselbstsetzen. Und eben darin besteht die „große Veränderung", die mit ihm vorgegangen ist, daß er „aus dem Leben des Sichselbstsetzens in das Leben des Gesetztseins übergegangen war 353. Die „Ableitung des Ich aus der materiellen Leiblichkeit" (Rothe) ist unmöglich 358. „Im leiblichen Zeugnisakte kann sie nicht entspringen" 358. „Bei vielen Menschen" ist „von Ehe der Seelen gar keine Rede" 358. „Es wird nur eine Annahme geben, aus welcher die Entstehung der Seelen sich erklärt: Gott selbst schafft sie in demselben Augenblick" der Konzeption, „und durch Gottes That kommt die Vereinigung der neugeschaffenen Seele mit dem elterlich gezeugten Leibesbilde zu stande" 359. „Wie nun bei den übrigen Menschenkindern die gottgeschaffene Seele mit der vom Manne und Weibe gezeugten Leiblichkeit sich vereinigt, so bei Jesus die Logosnatur mit der von dem hl. Geist in Maria gezeugten Leiblichkeit". Aus dem Durchwirktwerden der Logosnatur von der Leiblichkeit ergiebt sich Jesu Aehnlichkeit mit seiner Mutter", seine „israelitische Art" 360. „Aus der Logosnatur . . . das Hinausragen Jesu über seine Mutter, wie über jedes Menschenkind; wie, wenn Gott eine geniale Seele schafft, dieselbe hinausragt über die Eltern, von denen gezeugt ist dieser Seele Leiblichkeit" 361. So „der echte Sohn Israels hat er keine Judenart an sich". „Die Menschen aus allen Völkern, Jahrhunderten, Bildungsstufen müssen ihn in gleicher Weise lieben" 364. Daher nicht ein, sondern der Menschensohn. „Ist der Sohn Gottes Fleisch geworden, so ist auch" seine Lebensentwickelung durch das allmähliche Heranreifen seiner leiblichen Organisation bedingt 367. Das Selbstbewußtsein „erlischt". Sein Erdenleben hat mit der Nacht der Bewußtlosigkeit begonnen. Mit der Reife der leiblichen Organisation ist der „Logosnatur das Selbstbewußtsein aufgeblitzt" 367. Auch seine Heiligung blieb „die That wirklicher d. h. zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten wählender Freiheit" 369. „Er war noch in Gethsemane im Lernen Hbr 5, 7 ff. Er war es noch am Kreuz. Erst mit dem Sterben war, wie die Sühnung, so seine Selbstheiligung vollbracht" 370. „Der Mensch, dessen Inneres die Logosnatur selbst war, wird von frühen Tagen das Gefühl gehabt haben, daß ihm ein sonderlicher Weg beschieden sei" 370. „Nach der Untertauchung bei der Taufe im Jordan wird „ihm von Innen her, wie die Lichterscheinung und die Stimme von Außen her, zur Versiegelung, Gott sei sein Vater und rufe selbst ihn zu dem großen Werk und lasse niemals den Sohn allein" 382. So wird er Offenbarer und Prophet d. h. Empfänger der Offenbarung zugleich. Also der Logos, indem er in das Werden eingeht und mit Fleisch und Blut aus Maria vermählt wird, wird selbst zu einem menschlichen Geist 409. „Das Einfügen einer vernünftigen Menschenseele zwischen den Logos und seiner Leiblichkeit" wird „unnötig" 409, und damit ist das sonst aller Beseitigung spottende Hindernis, „der Doppelpersönlichkeit zu entgehen" 410, paralysiert. Ja, müssen wir einräumen; aber doch auf Kosten der menschlichen und infolgedessen auch der gottmenschlichen Persönlichkeit, die aber es zu begreifen galt. Dorner hat den naheliegenden Einwand bereits ausgesprochen „System d. chr. Glaubenslehre"[2] II, 298: „Da wäre er ja nicht wirklicher Mensch", und den Standpunkt als den „des Apollinarismus und der Theophanie" bezeichnet II, 369. Freilich dem ersten der beiden Einwürfe hatte Geß schon durch die These des Kreatianismus vorbeugen wollen, und er verweist ihm direkt gegenüber auf „unsere Wesensverwandtschaft mit unseren Eltern, ungeachtet unsere Seele gottgeschaffen" sei 410. Aber eben diese Thatsache wird als eine Instanz für den Traduzianismus und gegen den Kreatianismus in die Wagschale fallen. Und selbst abgesehen da-

von: „Wenn der, durch welchen und zu welchem wir geschaffen sind, unter Annahme von Fleisch und Blut aus einer menschlichen Jungfrau selbst wird zu einer menschlichen Seele" 410: so ist diese seine „menschliche" Seele eben toto coelo verschieden von allen anderen menschlichen, wenn immer gottgeschaffenen, Seelen; und das „Wirklich Mensch"-Sein bleibt sehr problematisch. Auf den zweiten Einwurf Dorners, die Menschwerdung auf die Entherrlichung gründen, heiße sie zu einem vorübergehenden Ereignis, also einer Theophanie, herabsetzen, weil sie zurückgenommen werde durch des Sohnes Wiederverherrlichung, erwidert Geß: Nein. Der Wiederverherrlichte lebt im Leibe. „Im Leibe lebend vermittelt der Logos all sein Weltwirken durch seinen Leib, vermittelt sein eignes Leben durch seinen Leib, vermittelt sogar sein trinitarisches Verhältnis durch seinen Leib. Das ist eine alles durchwaltende und niemals aufhörende Eigentümlichkeit des erhöhten Sohnes im Unterschiede von dem vorfleischlichen Sohne. Wozu noch kommt, daß auch sein Geistesleben selbst das durch den Erdenlauf ihm aufgedrückte Gepräge behält, seine Heiligkeit, seine Liebe, seine Barmherzigkeit wie göttlich so zugleich menschlich geartet ist" 411. „Leiblich wohnt die Fülle der Gottheit in ihm, durchdringt seine Leiblichkeit, wie unsere Seelenkräfte unseren Leib durchdringen" 411. „In den Fleischestagen spendete der Vater aus seinem Schatz auch Jesu Wort." „Jetzt spendet Jesus aus seinem eignen Schatz, denn die ganze Fülle ist nun sein eigner Schatz" 411. „Sie gehört dem erhöhten Jesus, wie sie dem vorfleischlichen Logos gehörte" 412. „Wie soll also das Menschsein zurückgenommen werden?" 411.

Mag dies „einheitliche Zusammenschauen alles dessen, was in Christi Anblick und Wort uns gegeben ist", nach des Verfassers eignem Urteil „das Höchste, um was sich die Theologie der Pilger bemühen kann" 486, je ausgerüsteter und hingebender sie sich dessen in dem vorliegenden Falle befleißigt hat, um so mehr vielleicht auf manchen den Eindruck hinterlassen, daß dies „*τῆς εὐσεβείας μυστήριον*" 1 Ti 3, 16 sich der verstandesmäßigen Analyse nie völlig erschließen werde: das Nachdenken der Wege, der Gedanken Gottes und seines Heilswirkens wird sich der Gläubige nie endgiltig versagen oder untersagen lassen. Hier ist es der Jünger, der Zeit seines Lebens nicht müde geworden ist, über die in seinem Herrn erschienene heilsame Gnade Gottes zu sinnen. Gottesgelahrtheit und Gotteskindschaft sind bei ihm ungeschieden, nicht sich fliehende, sondern sich suchende Pole.

Außer den genannten Schriften erschienen Bibelstunden über den Brief des Apostels Paulus an die Römer I. Bd Kap. 1—8, 1. Aufl. 1885, 2. 1892; II. Bd Kap. 9—16, 1888, sowie an Vorträgen: „Das Gebet im Namen Jesu" 1861. „Der Stufengang in Jesu Unterweisung seiner Jünger" 1869. „Gottesvolk ein Königreich von Priestern" 1872. „Die Souveränität des Herrn Jesu gegenüber den Propheten" 1879. In der „neuen Christoterpe" 1894 hat dem Mitarbeiter (u. a. 1887 „Von der Einfalt", 1888, „Ob ein Christ seines Heils gewiß werden könne", 1894 [aus hinterlassenen Papieren] „Das Geheimnis Gottes und seine Offenbarung") ein bemerkenswertes Erinnerungsblatt in der ihm eigenen sinnig ernsten Weise Emil Frommel gewidmet.

Prof. D. **Wilh. Schmidt.**

Gethsemane s. Jerusalem.

Gewänder, liturgische s. Kleider und Insignien, geistliche.

Gewissen, das. — Ausdruck: H. Cremer, Bibl. th. WB 1867, [8]1895 s. v. **Jahnel**, de consc. notione, qualis fuerit apud veteres etc. 1862; Vilmar, Theol. Moral. 1871, 1, S. 65 f.; Kähler, D. Gew. Entwickelung seiner Namen und s. Begr., 1, 1878. — Biblisch: T. Beck, Bibl. Seelenl. 1843 S. 70 f.; Güder, ThStK 1857; Linder, de vi ac ratione consc. ex. N.T. rep. 1866; Schmid, Chr. Sittenl. v. Heller 1861, S. 179 f.; Smeeding, Gewetensleer, Utrecht 1873; Kähler a. a. O. S. 216 f. und ThStK, 1874, S. 261 f.; Bestmann, Gesch. d. chr. Sitte, 1880, 1, S. 442 f.; Ewald, de vocis *συνειδησ.* ap. script. N. T. vi 1883; Mühlau Mt u. Nachrichten, Dorpat 1889. — Geschichtlich: Stäudlin, Gesch. d. L. v. G., 1824; Gaß, D. L. v. G., 1869, bes. *συντήρησις*, S. 43 f., 216 f.; vgl. Appel, D. L. d. Scholastik, 1891 ZKG 13, 535 f.; dazu F. Nitzsch, JprTh, 1879, S. 500 f.; Klostermann, ThLZ, 1896, S. 637; Simar (in d. Scholastik) 1, 1885; Weckesser, Z. L. v. G., 1886 S. 1—62; Luthardt, Gesch. d. antik. Ethick 1887 u. d. chr. E. 1889, 93, vgl. Register. — Weitere bes. Bearb.: D. große L. v. G., Leipzig Junius 1796 (H. Hermes?); Schenkel, PRE[1] s. v. Dogm., 1858 1, S. 135 f.; Rud. Hofmann 1866; Heman, JprTh, 1866, S. 486 f.; Werner, ZwTh. 1870, S. 129 f.; Kluge, ebd. 1874; Hoppe, D. G. mit Einschl. d. Gefühle u. d. Sitten, 1875; A. Ritschl, 1876; Reiff, 1882; Rée, Entst. d. G., 1883; Kittel, Sittl. Fragen, 1885, S. 75 f.; Luthardt, Z. Eth.,

1888, S. 1 f.; W. Schmidt, 1869; R. Seeberg, Gew. u. Gewissensbildung 1896. — Vgl. die Besprechung in Dogmatiken, in theol. u. philos. Ethiken. Weitere Litt. Luthardt, Komp d. Ethik, 1898 S. 93 f.

Gewissen, nach geschichtlicher Orthographie „Gewißen" (im Unterschiede von unserem gewiß, welches geschichtlich richtig vielmehr: gewis), ist durch Mißverstand des Sprachgebrauches zum Neutrum geworden; das ursprüngliche „die Gew." begegnet noch bis in die Reformationszeit, z. B. J. Köstlin, Luthers Rede in Worms 1874, S. 14. 22; es bedeutet „bewußt und Bewußtsein", Weigand, Deutsches Wörterbuch, 3 A. von Schmidthenner s. v. Da das Wort zuerst bei Notker Ps 68, 20 (und hier im Althochdeutschen meines Wissens allein) vorkommt, darf man vermuten, es sei erst unter der Aneignung des christlich-lateinischen Sprachschatzes gebildet, wohl zur Wiedergabe von conscientia, wie denn zu der Zeit, als es recht in den Gebrauch kam, man noch daneben von „den armen gefangenen conscientzen" sprach, Hundeshagen, Beiträge, S. 240. 84, vgl. A. Smalc. 3 Tl., Eingang, deutsch. Dieser Umstand weist auf die christliche Überlieferung als den Quell des Begriffes zurück, und diese auf den vorchristlichen Gebrauch bei den Griechen und Römern. — Bei jenen ist aus *συνειδέναι* (*τινί* Mitwisser, dann auch Mitschuldiger sein und dann) *ἑαυτῷ*, sich als eigener Mitwisser und Zeuge einer Sache bewußt sein, das substantivierte Partizip *τὸ συνειδός* und das nicht attische, sonst aber in Gebrauch und Bedeutung gleichwertige *ἡ συνείδησις* gebildet. Die Bedeutung Bewußtsein, hymn. orph. 63 (62), 3 f.; Chrysipp b. Diog. Laert. 7, 85; Koheleth 10, 20; Dosith. ed. Böcking p. 33, wird bei Philon, Sap. 17, 10, Diodor und Dionys Halik. besonders zu der des Bewußtseins um das frühere Verhalten und zwar als des bezeugenden Urteiles über dessen Sittlichkeit. Nicht häufig in der Litteratur, aber im Sprichworte zu Hause, begegnet der Ausdruck schon hier in jenen uneigentlichen Wendungen mit Beiwörtern, in denen die Qualifikation von dem Inhalte auf die Bewußtseinsform übertragen wird: gutes (edles), böses (unheiliges, ungerechtes) Bew. oder Gewissen und bezeugt damit, daß es zuerst als urteilendes oder sog. nachfolgendes Gewissen erfahren worden ist. — Philon macht verhältmäßig reichlich Gebrauch von *συνειδός* und legt ihm stehend einen *ἔλεγχος* bei; das beweist, der Hellenist habe die Betrachtung der alttestamentlichen Weisheit von der strafenden Erziehung durch Gesetz und Schickung, vgl. Sprüche 10, 17 LXX; Oehler, Theol. des ATs 2, S. 276 f., mit jenem Ausdrucke verknüpft, welchen ihm die Adoptiv-Muttersprache entgegentrug. — Ganz selbstständig und fast durchaus entsprechend entwickelt sich bei den Römern aus conscius und conscientia in der Bedeutung „bewußt, Bewußtsein" in fortdauernd fließendem Übergange die engere Bedeutung des sittlich urteilenden Bewußtseins. Der Gebrauch, mit der juridischen Nomenklatur verschlungen, ist hier viel reichlicher, zumal bei Cicero und Seneca. Namentlich an den letzten knüpft sich die Annahme, der Begriff habe seine ethische Prägung durch die Anthropologie und Gesetzeslehre der Stoa erhalten, zuletzt sorgfältig begründet von Jahnel a. a. O. Vielmehr dürfte er in beiden antiken Völkern außerhalb der gebildeten und namentlich philosophischen Litteratur erwachsen und daheim gewesen sein; die stoische Schriftstellerei außer Seneca kennt ihn nicht. Jedenfalls aber eignet dem lateinischen Worte so wenig wie dem griechischen der Sinn eines sittlich-gesetzgebenden Vermögens oder des sog. vorangehenden Gewissens im strengen Sinne des Ausdruckes. Die dagegen (Luth. Komp. S. 97 f.) angeführten Stellen des Cic. de rep. 3 bei Lact. div. inst. 6, 8 und de legg. 2, 4 handeln gar nicht von consc. Den Beleg für diese Behauptungen und die übrigen nicht weiter belegten Angaben giebt M. Kähler a. a. O. Die dort angestellte umfassende Untersuchung leitet die Begriffsbildung aus der Gesamtentwickelung des sittlichen Bewußtseins in der alten Welt, namentlich aus dem Umschwunge von der unbedingten Beugung unter die überlieferte Gemeinsitte zu dem entschiedenen Rückgang auf den inneren Rechtshof ab, mit folgendem Ergebnisse: „das gewaltig von der Verfehlung überführende Zeugnis — und dieses findet in beiden Litteraturen überwiegende Erwähnung — wird zu einer lebendigen Schule und ihre Zucht läßt das Gesetz, nachdem sie sich vollzieht, mindestens ahnen. Indem der einzelne sich der Vormundschaft der wankenden sittlichen Volksanschauung entzieht, stößt er im eigenen Herzen auf eine sittliche Bindung; unter deren Eindruck wird der Bruch mit der älteren nur vollständiger; denn jene Lösung, an sich von berechtigten Anstößen anhebend, erhält an ihm einen ernsten Rückhalt. Unter dieser Wechselwirkung gewinnt jenes Erlebnis des Bewußtseins solche Bedeutung, daß man zunächst mit dem Worte „Bewußtsein" ohne scharf ausgeprägten Sprachgebrauch auf diese ausgezeichnete Bewegung desselben hinweisen konnte, gewiß, der andere kenne sie und denke ihrer; in der Folge aber den an sich unbestimmten Namen ihr allein vorbehielt. Was der Mensch ehedem im grausen Bilde der Phantasie aus sich

heraus versetzte, das erkennt er nun als innerstes Eigentum, als die dauerhafteste Mitgabe seiner geistigen Ausstattung; was, altbekannt, nur als der Widerhall des Anspruches erschienen war, den von den Vätern her ehrwürdige Mächte und Ordnungen in gangbarer Schätzung an den Bürger erhoben, stieg unter der Entwertung ihres Ansehens als eine
5 Rechtsforderung empor, die keine Stütze der Überlieferung und keine Nachhilfe bürgerlicher Rechtswaltung bedurfte, um die erwirkte Strafe einzutreiben und so ihren unbedingten bleibenden Wert zur Anerkennung zu bringen. Fristet aber das Gewissen in der heidnischen Welt nur sozusagen sein Leben, so ist es, als käme das Wort auf dem heimischen Boden, wenn Philon, der jüdische Philosoph, es in den Gebrauch nimmt. In den sitt-
10 lichen Grundanschauungen, die von Israel aus mit dem Christentume sich als die klarste Ausprägung des gemeinschaftlichen Naturrechtes verbreitet und bewährt haben, findet das Gewissen die sichere Unterlage seiner richterlichen Wirksamkeit. Hatte das Gewissen bei den Heiden unter einem Todeskampfe des höheren Selbst die Ahnung einer unausweichlichen Strafgerechtigkeit erweckt und wach erhalten, so war es in Israel der Glaube an
15 diese, welcher, gestützt durch die Erfahrung, der Thätigkeit des Gewissens die lebendige Frische bewahrte". Eine religiöse Beziehung wird diesem inneren Zeugen nicht gegeben; das Dämonium des Sokrates drückt eine religiös gefärbte Zuversicht und den Takt des großen Mannes für seine individuelle Mission aus, berührt sich aber durchaus nicht mit der antiken *συνείδησις* (a. a. O. S. 85f.), und die oft angeführte Stelle des Seneca
20 ep. 41 von dem spiritus sacer intra nos sedens ist nur eine Anwendung des stoischen und mithin nicht religiösen Pantheismus (ebd. 162f., vgl. S. 172f.).

Den so entwickelten und bestimmten Begriff hat der Heidenapostel dem urchristlichen Sprachschatze zugeführt. Wie das AT ihn nicht kennt, braucht auch Jesus ihn nicht (nicht einmal eine mit Recht auf ihn zu deutende Metapher) und er begegnet im NT
25 außer in den paulinischen Briefen nur in der Apostelgeschichte im Munde des Paulus, 1 Pt und Hebräerbrief. In seiner Bekehrungsarbeit war Paulus auf das „Menschen-Gewissen" 2 Ko 4, 2 gestoßen, und nun beruft er sich auf dasselbe vor seinen Gemeinden innerhalb der Heidenwelt, Rö 2, 15; 13, 5. 6, oder stellt Verwirrungen desselben zurecht, welche aus der Einwirkung von Resten heidnischer Anschauungen auf das christliche Denken
30 stammten, 1 Ko 8, 7; 10, 23f. Sonst ist allein von dem Gewissen des Christen die Rede, auch AG 23, 1; 2 Ti 1, 3; nur der Hebräerbrief verwendet die im christlichen Sprachgebrauche geläufig gewordene Anschauung einmal, um für die neutestamentliche Kritik des Standes unter dem Alten Bunde einen kurzen Ausdruck zu finden, Kap. 9, 9. — Das vorchristliche Gewissen tritt nach dem Apostel für die göttliche Naturordnung der Gesell-
35 schaft, Rö 13, 4f., oder allgemeiner für die im Herzen sich bekundende sittliche Forderung ein, die sachlich mit Geboten der Thora übereinkommt und dergestalt in gewissem Sinne und Maße dieselbe den Heiden ersetzt, sie sittlich autonom macht Rö 2, 14f. Das thut es durch eine Selbstbeurteilung des Menschen, welche, ihm auch das verborgenste Thun bezeugend, Rö 9, 1; 2 Ko 1, 12, neben das Gericht des Herzenskündigers gestellt werden
40 darf, 2 Ko 5, 11; Rö 2, 15. 16, und welche auch zu einem Urteile über dem sittlichen Wert anderer Personen befähigt, 2 Ko 5, 11; 4, 2. So unbedenklich Paulus die Zusammenstimmung der Regel, nach welcher dieses Urteil gefällt wird, mit dem offenbarten Willen Gottes ausspricht, deutet er doch nirgend auf eine bewußte Theonomie durch das Gewissen hin; und ebensowenig bemerkt er an dem vorchristlichen Gewissen eine geringere
45 Wirkungskraft als an dem christlichen. — Als Beweggrund wird es Rö 13, 4f. aufgeführt; dies ist aber auch 1 Ko 10, 25f. der Fall, und da hier deutlich Vers 29 nur an seine urteilende Thätigkeit gedacht ist, wird sie auch dort gemeint sein; das sog. befehlende Gewissen ist nicht aus dem NT zu erweisen. Bei dem Christen wird das Gewissen natürlich theonom; es ist *συνείδησις θεοῦ*, weil der Christ *συνειδὼς ἑαυτῷ ὄντι*
50 *τοῦ θεοῦ* 1 Pt 2, 19; daher wird es verwirrt durch den Mangel der Glaubenserkenntnis, demgemäß ein Christ anderen Mächten als dem einen Gott unterstehen könnte, 1 Ko 8, 7f. (v. l.?); so wird das Gewissensurteil irrig; das „schwache" Gewissen V. 7. 12 ist das sog. „enge". Ebenso macht die religiöse Beziehung der Person das Gewissen zu dem Schuldbewußtsein, welches Reinigung fordert, Hbr 10, 2. — Die Erörterung des engen Gewissens
55 führt den Apostel aber ferner zu der wichtigen und durchaus neuen ausdrücklichen Anerkennung der Individualität des Gewissens, in welcher mit dem Rechte auf Eigenart und Selbstständigkeit seines Urteiles auch die Pflicht zu deren Behauptung gegeben ist 1 Ko 10, 29f.; selbst das irrende Gewissen darf nicht einer fremden Autorität geopfert werden, denn damit wäre die sittliche Person vernichtet, Kap. 8, 10f. Diese Individualität schließt
60 indes nicht die Identität des Gesetzes aus, nach welchem das Gewissen urteilt; auch die

schwachen Korinther urteilen im Grunde nach dem ersten Gebot. — Indem die Beziehung zu Gott die herrschende im Menschen wird und damit die Theonomie ihm zu klarem Bewußtsein kommt, bestimmt dieses Verhältnis auch seine Selbstbeurteilung und nimmt ihr durch die Vergebung die verdammende Kraft, Hbr 10, 22; 9, 14; auf Grund davon gewinnt der Christ ein gutes Gewissen, welches ihm den innersten Zug seiner sittlichen Arbeit bezeugt, Rö 9. 1; 2 Ko 1, 12. Auch das vorchristliche Gewissen konnte in einzelnen Punkten eine Anklage abweisen, Rö 2, 15, aber das Ganze der Sittlichkeit konnte es selbst bei dem legalen Israeliten nur verurteilen, Hbr 9, 9. Erst mit der Gnadengabe der Taufe wird die Voraussetzung für ein durchgehend gutes Gewissen (*πᾶσα συνείδ. ἀγαθή* AG 23, 1) gewonnen, Hbr 10, 22; 1 Pt 3, 21, um dessen Bewahrung der Christ ringt, Hbr 13, 18; 1 Pt 3, 16; AG 24, 16 (*ἀπροσκ.* „welches ihm keinen Vorwurf über sein Verhalten macht, sei es gegen Gott oder Menschen"). Dieses christliche gute Gewissen ist nicht die Gewißheit der Versöhnung, sondern der Spiegel des sittlichen Verhaltens in seinem innersten Wesen. Darum handelt es sich vor allem um die *εἰλικρίνεια* 2 Ko 1, 12, und diese bezeugt die *συνείδ. καθαρά* 1 Ti 3, 9; 2 Ti 1, 3; ihr Gegenteil, das unauslöschlich befleckte Gewissen, 1 Ti 4, 2; Tit 1, 15, entstammt bewußter Unsittlichkeit, 1 Ti 1, 19; deshalb steht und fällt die *πίστις ἀνυπόκριτος* mit der *συνείδ. ἀγαθή* oder *καθαρά* 1 Ti 1, 5. 19; 3, 9; 4, 1. 2.

Hiernach ist das Gewissen durch den paulinischen Lehrtropus unzweifelhaft für das christliche Denken legitimiert und seine Bedeutung für das christlich sittliche Leben ins Licht gestellt; dagegen findet sich keine Spur davon, daß der Apostel aus demselben eine gewisse Gotteserkenntnis abgeleitet oder es irgendwie, ähnlich den Begriffen von *πίστις*, *ἀγάπη*, *πνεῦμα*, in die Entwickelung der eigentümlichen Christentumslehre verflochten hätte. Kein Wunder daher, daß man diesem Wort in der ältesten kirchlichen Litteratur nur selten begegnet, während der Umgang mit dem NT es doch in Erinnerung halten mußte; daher sucht man bei Schriftauslegern am ehesten mit Erfolg. Die Art, wie Paulus den Begriff aus dem Gebrauche seiner Umgebung aufnahm, erklärt auch genugsam, daß der praktische Schriftsteller Chrysostomus unbefangen auf den heidnischen Gebrauch zurückgreift, sich in den Wendungen z. B. auch mit Philon mehrfach berührend. Der christliche Cicero teilt mit seinem Vorbilde die Neigung zur rednerischen Verwendung des urteilenden Gewissens (Suicer, Thes. eccles. s. v.); aber er geht über das bisher gefundene hinaus, wenn er es auch ganz bestimmt als autonomen und autarkischen Quell der sittlichen Einsicht (*γνῶσις τῶν πρακτέων*) und neben der *κτίσις* als das andere ursprüngliche Mittel der *θεογνωσία* bezeichnet, hom. 52. 54 in genes., sermo de Anna 1, 3. Dies ist die erste klare Aussage über das sog. „vorangehende oder befehlende" Gewissen *προλαβὸν τὸ συνειδός*. Dagegen bleibt Augustin und sein Gegner Pelagius bei dem volkstümlichen Begriffe des das sittliche Thun bezeugenden und beurteilenden Bewußtseins stehen: s. Jahnel a. a. O. S. 65 f. In dieser Fassung besteht der Zusammenhang der besonderen Bedeutung „Gewissen" mit der allgemeineren „Bewußtsein" fort und dient, indem bald mehr das Pflichtbewußtsein, wie bei Abälard, nosce te ipsum c. 13, 14, bald mehr das unbestechliche Urteil, wie von Bernhard, s. bei Jahnel S. 83 f., betont wird, zur Verinnerlichung der sittlichen Auffassung im Gegensatze zu der kirchlichen Äußerlichkeit. Mit der Blüte der Scholastik bemächtigt sich nun aber auch der Erkenntnistrieb des Gegenstandes und behandelt den überlieferten Stoff von der angeblichen Summa des Alexander Halesi. ab in feststehender Weise; die fortan maßgebende Form hat Thomas Aq. dem Artikel summa theol. 1 qu. 79; 2, 1 qu. 94 gegeben. Das Eigentümlichste dieser ersten wissenschaftlichen Fassung liegt in der Einführung des Begriffes der *συντήρησις*, welche mit der conscientia identifiziert und zugleich von ihr unterschieden wird, je nachdem man diesem Worte eine engere oder weitere Bedeutung giebt. Auch jener Ausdruck ist ein patristisches Erbstück. Hieronymus in Ezech. Vallars. V p. 9 f. (in vielleicht verderbter LA) sagt, wohl im Anschluß an Origenes, aus, der nach dem Sündenfalle dem Menschen verbliebene Geist oder das Gewissen heiße bei den Griechen so. Diesen Gedanken verbindet die Scholastik mit der aristotelischen Psychologie und findet dann in der Synterese den praktischen Intellekt, d. h. nach ihrer Fassung die potentia oder den habitus der sittlichen Prinzipien. Im Unterschiede von dieser soll conscientia deren Anwendung auf das Einzelne bezeichnen. Dieselbe ist daher nach Thomas nur ein actus. Mit der Anwendung tritt auch die Fehlbarkeit ein, und mit dieser eröffnet sich ein Gebiet, fruchtbar für spitzfindige Entscheidungen; davon ein Muster bei Antonin. Florent., summa theol. p. 1. Die Anwendung dieser bedenklichen Scheidung haben weiterhin die summae de casibus conscientiae, d. h. die Handbücher für die Beichtväter gemacht, wie die

des Raimund im 13., die des Astesanus im 14., die des Angelus de Clavasio im 15. Jahrhundert, indem sie dem Priester unbedingt die Vormundschaft über das sittliche Urteil und diesem als Maßstab das weit und breit ins einzelne sich auseinanderlegende kirchliche Gesetz zuwiesen. Die letzte Folge dieser Richtung ziehen endlich die Jesuiten, deren Moral von der synter. nichts mehr weiß und die consc. eigentlich nur noch als ein Vorurteil behandelt, welches durch den Probabilismus zu beseitigen ist; Escobar, lib. theol. moral. post. 37 hisp. ed. Lugd. 1644, besonders cap. V; Gury, comp. th. mor., Brux. 1853, besonders cap. IV. — Daneben gab die lateinische Mystik der scholastischen Lehre eine fruchtbare Wendung, indem sie, anknüpfend an die patristische Andeutung, in der Synterese als dem höchsten Vermögen den Zug und die Empfänglichkeit für die unmittelbare Berührung mit Gott erkannte; namentlich ausgebildet bei Gerson, Kähler, sententiarum, quas de consc. 1860, § 5; hier wird auch schon eine Verwahrung gegen die Knechtung der sittlichen Person laut.

Die Aufmerksamkeit, welche hiernach sowohl die Schule als die kirchliche Praxis durch das Mittelalter hin dem Gewissen in wachsendem Maße weit über die in der hl. Schrift verzeichneten Umrisse hinaus zuwandte, gehört wesentlich mit zu den Voraussetzungen dafür, daß demselben ein so wesentlicher Anteil an der Reformation zufiel. Man braucht nur flüchtig in deren offizielle Aktenstücke gesehen zu haben, um zu wissen, daß Todesangst und Trost, Knechtung und Freiheit der Gewissen zu den wesentlichsten Beweismitteln und wichtigsten Streittiteln ihrer Lehrbildung gehörten; ihre Lehre aber entsprang dem Leben. Deshalb ist es auch nicht der scholastische Schulbegriff, dem man in ihren Äußerungen begegnet, sondern ihre Äußerungen knüpfen eher an Bernhard und Abälard an; bald ist es das selbstständige Pflichtbewußtsein, dem Luther zu Worms den klassischen Ausdruck gegeben hat, nach seinem Grundsatze: „wo man beiden nicht helfen kann, da helfe man dem Gewissen und enthelfe dem Rechte“, EA 23, S. 152; bald die schmerzliche Erfahrung oder nicht zu beschwichtigende Gewissensanklage, welche den Sinn für die Rechtfertigung allein aus dem Glauben erschloß, cf. Aug. 20, R. 17. Zweisprachig redet jene Zeit ihren einen Sinn; und so wird das kurz zuvor schon geläufiger gewordene deutsche Wort nun durchaus gleichbedeutend mit dem lateinischen allgemein gebräuchlich. Man verwendet beide oft in so weitschichtigem Sinne, daß Flacius mit gutem Grunde sagen kann: ferme convenit cum anima rationali (clavis sc. sacr. s. v. consc.). Indes, so sehr die ursprüngliche weite Bedeutung „Bewußtsein“ wieder vor der künstlichen des syllogismus practicus in intellectu (Melanthon loci 1559 im app. 2) den Vorzug findet, überall ist dabei doch die Beziehung des sittlichen Lebens auf Gott mit gedacht und steht die urteilende, ja die verurteilende Wirksamkeit des Gewissens im Vordergrunde, so daß man kaum einen treffenderen Ausdruck dafür finden dürfte als den, in welchen Schöberlein seine Ansicht zusammenfaßt, das Gewissen sei das Organ für das Rechtsverhältnis des Menschen zu Gott (Grundlehren des Heils, S. 39). Ist es doch nach Luther ein „Zeugnis, das die Sachen betrifft, da man mit Gott zu thun hat“, die Stätte, da er „mit uns durch das Gesetz rechtet“, denn es ist „ein Ding, das nur richtet über die Werke“, vgl. Th. Harnack, L.'s Theol., 1, S. 530; R. Hofmann, S. 50 f. Und Calvins Ausführungen instit. 3, 19. 15 f.; 4, 10. 1 f. dürfte man dahin zusammenfassen, daß das Gewissen sensus divini judicii et imperii sei. Kennzeichnend sind die Stellen, an denen Calvin seiner Erwähnung thut, nämlich in der Lehre von der Rechtfertigung und in der von der libertas christiana. Das Glaubensauge schaut von der sicheren Warte der unbedingten religiösen Gewissensbindung zum erstenmale kühn und scharf hinaus auf das weite Gebiet der Gewissensfreiheit. Seitdem trägt die römische Kasuistik die Lehre von einem fehlbaren vielgestaltigen Gewissen weiter (s. oben v. Jesuitism.) und der Protestantismus, so humanistischer wie religiöser Richtung, setzt die Berufung auf das religiös-sittliche Individualbewußtsein fort; so ist der lebendige Begriff bei den neueren Völkern zu einem unverlierbaren Gemeingut geworden, aber man hat auch ferner keinen neuen Zug zu dem inhaltlichen Bestande desselben gefügt.

Allerdings ist der Reformation zunächst eine neue protestantische Kasuistik gefolgt (Wuttke, Handbuch der christl. Sittenlehre, 3. A. 1, S. 157, 158 f.; Luthardt, Gesch. 2, §§ 24, 26), doch sie zielt nicht mehr auf die Bindung unter ein kirchliches Gesetz ab, sondern auf den Gewissensfrieden, auf die *συνείδ. ἀγαθή, καθαρά*, wie sie nur durch einen lauteren Wandel bewahrt werden kann. Nicht nur die Gewöhnung an den Beichtstuhl, sondern die Aufgabe, sittliche Fragen unter neuen Gesichtspunkten zu beantworten, machten die Evangelischen ratlos; so ist die seelsorgerliche und kirchenleitende Briefstellerei der Reformatoren schon ein Vorspiel einer solchen Kasuistik, vgl. Luthardt, Geschichte 2,

S. 221 f. Schleppt die spätere Kasuistik sich noch vielfach mit den Schulunterscheidungen, von der synteresis bis zu den unerschöpflichen Einteilungen der verschiedenerlei Gewissen, und verrät sich in den Fragestellungen eine Ängstlichkeit, welche auch später zu der Ausstellung von „theol. Bedenken“ namentlich Spenern in der pietistischen Zeit Anlaß gab, so mag man darin einen Rest von Gesetzlichkeit finden; aber es ist in diesen Arbeiten 5 doch auch ein gutes Stück gesunder Gewissenserziehung gegeben, weil sie es auf Bildung des Urteiles unter christlichen Voraussetzungen absehen. Mit der durch Daneau 1577 und Calixt 1634 innerhalb der beiden Konfessionen eröffneten Entwickelung einer wissenschaftlichen Moral beginnen eingehendere Untersuchungen, die teils für das Leben fruchtbar werden, teils sich der mit der Thatsache des Gewissens gestellten anthropologischen Frage 10 zuwenden; in jener Beziehung ist Buddeus hervorzuheben: instit. th. moral. 1727, in dieser die nüchterne Erörterung von Witsius, de consc. nunquam an aliquando errante in den miscell. sacr. 1736, 2, S. 470 f.; von Reuß, elem. th. moral. 1767, cap. 6, sowie die neuen Versuche von Mosheim, Sittenlehre der hl. Schrift, 3. A., S. 230 f., nach welchem das Gewissen „der Wille oder ein Vorsatz des Willens ist, über 15 unser Verhalten und Leben zu urteilen“; namentlich aber von Ch. A. Crusius, dem theologischen und philosophischen Ethiker, der in dem „kurzen Begriff der Moraltheologie“ 1772, S. 165 f. das Stichwort ausgiebt, es sei „das Gefühl vom moralisch Guten und Bösen“, S. 946, denn „der Gewissenstrieb instinctus religionis machet in der That das Grundwesen des Gewissens aus“, S. 174, weil, was die Urteile und folgenden Ge- 20 fühle bewirke, den Namen eher verdiene, als jene Wirkungen. In dieser Betonung dort der Beziehung zum Willen, hier der Naturhaftigkeit des inneren Erlebnisses, spricht sich ein Gegensatz zu Ch. Wolff aus, der in seinen „vernünftigen Gedanken von des Menschen Thun und Lassen“, 1752, S. 46 f. das Gewissen nur als ein Verstandesurteil anerkennen will, welches schlechterdings von der Ausbildung der Einsicht abhänge. 25

Diese Streitfragen erheben sich indes bereits unter dem Wiederschein weitgreifender Wechsel an dem geistigen Horizonte. Die Theologen sprechen immer noch von dem christlichen Gewissen, bei dem die religiöse Beziehung sowie die Bindung an das offenbarte Gesetz selbstverständliche Voraussetzung bildet. Nun hatte die alte Dogmatik die notitia dei naturalis, dem Chrysostomus folgend, sowohl als insita aus dem liber naturae 30 internus, ad quem etiam pertinet liber συνειδήσεως, internum conscientiae testimonium, quod scholastici vocant συντήρησιν, wie als acquisita aus dem lib. nat. externus abgeleitet, J. Gerhard, loc. 2, § 60; H. Schmid, Dogm. der ev.-luth. Kirche, § 15. Diese Anknüpfung wurde zu einer Angriffswaffe gegen das Christentum, als der Deismus in England den Begriff des Natürlichen als des (im Sinne so- 35 wohl der Abstraktion als der Giltigkeit) durchaus Allgemeinen allem Positiven und Geschichtlichen als dem unberechtigten Besonderen entgegenstellte. Dem hatte schon in der Reformationszeit selbst der merkwürdige Theob. Thamer mit seinem pantheistisch unterbauten Moralismus vorgespielt; ihm ist das Gewissen ungefähr dasselbe, was für Hegel die Idee, s. Neanders Monographie von 1842. Der ausgehenden Orthodoxie zeigte eine 40 bedenkliche Verwendbarkeit des üblichen Gewissensbegriffes für die Offenbarungsleugnung Matth. Knutsen 1674, der vorgab, mit seiner Lehre, welche die morale indépendante vorausnahm, eine Sekte der Gewissener begründet zu haben. — Schon in England hatte man seit Hutcheson an Stelle der ideae innatae den moralischen Sinn gesetzt, wofür dann in der deutschen Popularphilosophie der Ausdruck: moralisches Gefühl gangbar 45 wurde. Das Neue an dieser Fassung ist weder der Ausdruck (s. oben Calvin), noch daß man die Beteiligung der Affekte betont und aus ihnen die Macht der Bindung erkennt; vielmehr einerseits die mit der Hervorhebung dieser sittlichen Bindung verknüpfte Skepsis gegen das allgemeingiltige Sittengesetz und andererseits die Leugnung der religiösen Beziehung. Die letzte Folgerung aus diesem unwahren Gegensatze zwischen Natur und Ge- 50 schichte zieht Rousseau, dessen natürliches Gewissen als Gefühl für das Sittliche, angeblich das That-Zeugnis für die unverdorbene Menschennatur, die Wörter Schuldigkeit und Verpflichtung austreiben soll, — ein leitender Instinkt, der keine Ähnlichkeit mehr mit dem anklagenden Zeugen des Altertums und den beängstigenden Eindrücken der Reformatoren zeigt; die bleibende Doppelsinnigkeit des französischen Wortes erleichtert den Übergang zum 55 allgemeinen Bewußtsein. — Dem gegenüber hat in Deutschland Kants Eintreten für den Ernst der Pflicht durchgeschlagen. Zwar geben seine zerstreuten Äußerungen über das Gewissen keinen klaren Begriff (s. die Zusammenstellung bei Quaatz, De conscientiae apud Kantium notione, Halis 1867; Wohlrabe, Kants L. v. G. 1880), doch klang die ernste Berufung auf den inneren Gerichtshof und die Anerkennung seiner unvergleichlichen 60

Würde lange nach. Hatte Kant in dem Gewissen die Verpflichtung und Kontrolle gefunden, daß und ob man sich der Sittlichkeit einer Handlung vergewissert habe, so führt Fichte das dahin durch, daß ihm das Gewissen „das unmittelbare Bewußtsein der bestimmten Pflicht" heißt; das bedeutet aber die unbedingte Gewißheit des Pflichtbewußtseins, mit welcher ein folgerecht aus anerkannten Prämissen abgeleitetes praktisches Urteil bekleidet erscheint (s. Stäudlin a. a. O. S. 146 f., vgl. S. 139 f.). Der Betonung des Gewissens entspricht die Erklärung, daß „die nach den meisten Moralsystemen noch immer stattfindende Ausflucht eines irrenden Gewissens auf immer aufgehoben und vernichtet" sei. „Gerade dasjenige, womit sich vor Zeiten die Moralisten und Kasuisten am meisten beschäftigt hatten, das irrende Gewissen, wurde jetzt von der Philosophie als etwas nicht vorhandenes gestrichen. Aus jener alten schwachen scintillula (von sittlicher Wahrheit in der συντήρησις) der Dogmatiker war nunmehr das hellleuchtende und keiner Täuschung unterworfene Licht geworden" (Gaß a. a. O. S. 70), — freilich um den Preis, daß auf eine inhaltliche Förderung durch dieses Licht verzichtet werden mußte. Diese überspannte Betonung des Formellen, der — ohne jedes sprachliche Recht dann vielfach auch aus dem Namen herausgehörten — Gewißheit, hat fernerhin dazu verleitet, den Begriff zu dem eines Geschmacksurteiles in allen praktischen Beziehungen auszudehnen (Herbart bei Gaß S. 74; Wohlrabe Gewissen und Gewissensbildung, 1883, S. 21 f., vgl. Krauß, Lehre von der Offenbarung, S. 136, „Die angeborene Nötigung, ein Ideal zu haben und als Richter über sich anzuerkennen"); weil nämlich das gangbar gewordene Wort im gewöhnlichen Leben nachgerade auch analogisch, aber katachrestisch von dem Sittlichen auf alles Technische übertragen wird, z. B. Künstler- oder Gauner-Gewissen. Schon hierin liegt eine Herabstimmung jener hohen Ansprüche; noch mehr, wenn Hegel die unbedingte subjektive Gewißheit zwar auf dem Standpunkte der Moralität anerkannt, diese aber erst an der Idee resp. an der Objektivität der sozialen Ethik gemessen sehen will, oder wenn Schopenhauer in nüchterner Kritik das fehllose gebietende Pflichtbewußtsein durch ein „Protokoll der Thaten" ersetzt, das ein rein faktisches und empirisches sei; Gaß S. 72. 75. Seitdem wird an Stelle der selbstgewissen Autonomie des Subjektes überwiegend die Kulturentwickelung der Gesellschaft gesetzt, und dem entsprechend das Gewissen für ein Erzeugnis der sittlichen Erziehung oder Verziehung erklärt. Vgl. Luthardt, Komp. S. 104 f.

Hiermit ist zugleich der erste der Punkte herausgehoben, welche in den einschlagenden theologischen Verhandlungen neuerdings die springenden sind, nämlich die Ursprünglichkeit des Gewissens, und im Anschlusse daran die Entscheidung, ob es nur ein subjektives Phänomen, das formelle Pflichtbewußtsein, sei oder an sich einen Inhalt vertrete. Der andere betrifft das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit. Den dritten bildet die Gewissensfreiheit. Die letzte gehört der Praxis an, dagegen die beiden ersten Fragen sind für die Anthropologie von Gewicht, und in dem Maße, als der anthropologische Ausweis der Wesentlichkeit der Religion oder der Wahrheit des Christentums zeitgemäß erschien, ist darum auch das Gewissen ein Gegenstand allgemeiner Teilnahme geworden. Wenige Ethiken und Dogmatiken sind in den letzten Dezennien erschienen, die nicht ausdrücklich und zum Teil ausführlich das Gewissen erörterten; da tritt es denn zu Tage, daß die Lösung des Problemes von umfassenden Gesamtanschauungen abhängt. (Weil zu solchen in einer Skizze, wie die vorliegende, kein Raum ist, bescheidet sich dieselbe, den Weg durch die Litteratur zu weisen. Der Verf. hat die Lösung seit der 2. A. dieses Werkes versucht: Wissensch. d. chrl. L. 2. A. 1893 §§ 140—146. § 163. §§ 572—581 §§ 660—662). Diese Abhängigkeit wird besonders bei den Theologen anschaulich, welche einer philosophischen Schule anhängen, wie de Wette (Fries), Marheineke und Daub (Hegel). Unter dem angedeuteten Gesichtspunkte bot sich das Gewissen der Apologie als Stützpunkt dar, zumal der populären, welche gern den Beweis durch Erkenntnis mit der argumentatio ad hominem verflicht; und diese wiegt seit Kant in den meisten Besprechungen dieses Gegenstandes vor. Die hier einschlagende Litteratur, zumal die der „Vorträge", ist nachgerade unübersehbar geworden.

Wie man das Wesen der Religion mit Untersuchungen formeller Psychologie klarzustellen sich mühte, so schlägt denselben Weg für das Gewissen die Monographie von J. J. Hoppe ein; wenn sie aber S. 185 die Definition „Gefühlsmahnung zum Besseren" bringt, so ist damit eingestanden, daß es sich zuletzt immer um den Inhalt handelt. Und demgemäß wendet sich bei der Frage nach der Ursprünglichkeit des Gewissens der untersuchende Blick zumeist der Beziehung auf das allgemeine Sittengesetz zu; sie wird als das feste a priori unserer Sittlichkeit gefaßt von Schlottmann, Deutsche Zeitschr. 1859, Nr. 13 f., vgl. auch Passavant, 2. A. 1857. Dazu bildet es einen schroffen Gegensatz, wenn A. Ritschl

1876 von der Tugend der Gewissenhaftigkeit aus den Begriff des Gewissens gewinnt, und dasselbe demgemäß, unter Ausschluß eines „Naturgrundes" ähnlich wie Mosheim als eine Wirkung der Selbstbestimmung zum Guten ansieht, welche nur unter Vorausbestimmung einer Erziehung zur Sittlichkeit vorhanden sein kann. Diese Deutung hat ihre Stärke in der Rücksichtnahme auf die unleugbare Bildsamkeit und Individualität des Gewissens, 5 auch in seinen Urteilen. Doch dürften die verarbeiteten Beobachtungen zu einseitig auf dem Boden der christlichen Gesittung angestellt sein, und kaum dazu angethan, auch nur die reformatorische Berufung an die Gewissen und ihren Erfolg genügend zu erklären; geschweige die in Dichtung und Volksmund auch der Heiden notorischen, geheimen oder doch schließlichen, Gewissensqualen der Gewissenlosen. Man sollte allerdings nie vergessen, daß 10 laut der Geschichte das Gewissen den Erweis seiner Ursprünglichkeit allein durch seine verurteilende Wirkung geliefert hat. Das deutet auf eine Widerstandskraft des sittlichen Bewußtseins, nicht aber auf die Fähigkeit, spontan zu sittlicher Einsicht, auch nur im einzelnsten Falle, zu führen. Aus den „Gewissensfällen" kann ein „unmittelbares" Gewissen den Ausweg nicht zeigen (Gust. Schultze, Ueber d. Widerstreit der Pflichten 1878, § 5); 15 denn das „nicht irrende" vorschreibende Gewissen ist doch nur eine müßige Annahme, da seine Unfähigkeit, sich inmitten sittlicher Irrtümer und Verirrungen ohne Mißverstand vernehmlich zu machen, ziemlich allgemein zugestanden wird. Aus den mit jenen Fällen gegebenen Zweifeln führt in der That nur die christliche Gewissenhaftigkeit mit der Ausbildung der sittlichen Einsicht und des Willens heraus. Ohne diesen Sachverhalt zu leugnen, 20 halten Gaß und R. Hofmann die Ursprünglichkeit des Gewissens fest, wenn auch verschieden in der Bestimmung von Art und Grad derselben. Ihre Bedeutung liegt vornehmlich darin, daß in ihr der aposteriorische Beweis der sittlichen Freiheit und die subjektive Bewährung des uns von außen zukommenden Sittengesetzes liegt. Erst diesem Zusammenflusse entstammt die Fähigkeit, die Pflicht der sittlichen Selbstständigkeit zu erfüllen; erst das Ge- 25 wissen des Christen kann an der Leitung des sittlichen Lebens gewichtigen Anteil nehmen. Vgl. auch Hirscher, Christl. Moral, 3. A., § 85 f.

Die Bedeutung des Gewissens für das religiöse Leben knüpft sich zunächst an das Schuldbewußtsein. Dem giebt Rothe eine erweiternde Anwendung, wenn er es als den religiösen Trieb bestimmt, ausdrücklich im Unterschiede von dem entsprechenden sittlichen 30 Triebe, Theol. Ethik, 1. A., 1, S. 262 f. Treffender hat er aber wohl diesen Namen unter Verzicht auf seinen wissenschaftlichen Gebrauch (worüber vgl. mein B. S. 2 f.) definiert: „populäre Vorstellung zur Bezeichnung des Komplexes aller derjenigen psychischen Erscheinungen, in denen sich die wesentlich moralische (d. h. persönliche, d. Ref.) und damit ausdrücklich zugleich religiöse (im Unterschiede von der sittlichen, d. Ref.) Natur des Menschen 35 kundgiebt", 2. A., 2, S. 18 f. Nicht so willkürlich das Sittliche ausscheidend, hatte Beck, Einl. in d. Syst. d. christl. L. § 17 das Gewissen als den Sitz der „degeneriert-natürlichen Wirklichkeit der Religion" in Anspruch genommen. Ähnlich manche andere. Endlich erhob Schenkel, indem er die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus darstellte, dasselbe zum religiösen und zugleich ethischen Centralorgan, um ihm die Kritik der Offen- 40 barungslehren zu übertragen; er unterließ dabei jede genauere Untersuchung zur Begründung dieser Annahme, während die Art, in welcher er die „Synthese des religiösen und ethischen Faktors" vor sich gehen ließ, beide statt zur Vereinigung in ein Alternieren brachte, und der ihm eigentümliche Subjektivismus sich viel bestimmter in der Lehre von der Offenbarung aussprach; vgl. die Beurteilungen bei Gaß a. a. O. S. 123 f., und Auberlen, Die 45 göttliche Offenbarung, 2, S. 35 f. Einfacher und zutreffender sind die Andeutungen bei C. J. Nitzsch, Syst. § 10. Wenn man in Erinnerung an die Berufung auf den liber conscientiae bei den orthodoxen Dogmatikern diesen leicht zu erweckenden Zeugen unserer Theonomie nicht mit Vilmar im Interesse eines überspannten Supranaturalismus möglichst abwerten mag, so darf man das Gewissen doch nicht mit dem Gottesbewußtsein verwechseln; 50 dagegen auch Hemann a. a. O. Nicht als Ausgangspunkt der Gotteserkenntnis und religiöser Trieb, aber als nie völlig zerstörbarer Anknüpfungspunkt für die auf die Sittlichkeit abzielende Offenbarung und als Beleg für die letztlich religiöse Begründung aller Sittlichkeit möchte es anzusehen sein, indem es mit seiner Anklage nach Sailer, Handb. d. christl. Moral, 1, S. 394, zeigt, daß Gott nicht von uns abgefallen ist wie wir von ihm. Denn 55 allerdings wird das vorchristliche Gewissen nur erklärbar sein aus einer Erfahrung von unserer wirksamen Bedingtheit durch Gott, deren Urheber uns nicht zum Bewußtsein kommt. Vgl. Harleß, Christliche Ethik, § 7 f. Diese Gedankenreihen sind neuerdings in den Verhandlungen über die religiöse oder die christliche Erfahrung und die durch sie begründete Gewißheit christlicher Überzeugung wieder in den Vordergrund gerückt worden, Frank, Christl. 60

Gewißh. 1. 2. A., S. 105; J. Köstlin, Begründ. uns. sittl.-rel. Überzeugung 1893 bes. S. 58 f.; Petran, Begr. u. Wesen der sittl.-relig. Erk., 1898 bes. S. 236 f. Vgl. auch J. L. Schultze, Jul. Müller als Ethiker 1895 bes. S. 42 f.

Mit der Individualität des Gewissens hängt die sog. Gewissensfreiheit zusammen. 5 Sie steht ursprünglich dem Anspruche gegenüber, daß man sich durch ein anderes Ansehen, als das Gottes, sittlich gebunden ansehen solle. Ein solcher Anspruch liegt natürlich da am nächsten, wo eine Anstalt, wie die römische Kirche, sich mit der göttlichen Offenbarung identifiziert und dergestalt eine Täuschung über die Berechtigung veranlaßt wird. Aus dem reformatorischen Widerspruch hiergegen hat sich dann später zunächst die Forde- 10 rung freier Religionsübung innerhalb der staatlichen Ordnung, weiterhin auch wohl die der Gewährung ungehemmter Äußerung jeder religiösen und sittlichen Überzeugung entwickelt, und die letzte heißt heute vielfach vornehmlich Gewissensfreiheit. Ein solcher Individualismus würde aber jedes geordnete Zusammenleben in Frage stellen, so lange unter dem Namen religiöser und sittlicher Überzeugung Irreligiosität, Unsittlichkeit, Thorheit und 15 Roheit den gleichen Anspruch erheben können. Selbst völlige Freiheit für den **cultus publicus** wird sich immer als unzulässig erweisen, und hat gewiß unmittelbar nichts mit der Gewissensfreiheit zu thun. Dagegen liegt überall da ein Angriff auf dieselbe vor, wo eine Rechtsanstalt ihren Anspruch über die Gesetzlichkeit hinaus erstreckt und ihn dadurch wirksam zu machen sucht, daß sie ihre einzelnen technischen Forderungen mit dem Ansehen 20 unbedingter Verpflichtung oder göttlicher Sanktion bekleidet. Das widerfährt nicht minder dem Staate bei der Erfahrung von seiner Ohnmacht gegenüber der grundsätzlichen Anarchie, als der Kirche, und ist der Kern der bedenklichen Redeweise von einem „öffentlichen" Gewissen. Dabei handelt es sich dann nicht sowohl um Individualfreiheit, die ja ihrem Begriffe nach sich mit socialer Bindung vertragen muß, sondern um die allen gleichmäßig 25 als Pflicht obliegende sittliche Selbstständigkeit, welche kein Zurückziehen hinter fremde Verantwortlichkeit duldet, wäre es auch die der Gesamtheit. Deshalb ist bei der sog. Gewissensfreiheit nicht minder die Pflicht, welche nie aussetzt, als das Recht zu betonen, das in der sündigen Welt immer Not leiden wird. Die Pflicht sittlicher Selbstständigkeit hat aber, unter der Voraussetzung ihrer Erfüllung, auch die Berechtigung zur Folge, jedem 30 anderen gegenüber sich darauf zurückzuziehen, daß die erkannte individuelle Lebensaufgabe oder der Beruf, der für jeden anderen irrational bleiben muß, durch das Gewissen zur höchsten leitenden Macht der Lebensgestaltung wird. Das ist dann die Freiheit von dem Urteile jedes fremden Gewissens, 1 Ko 10, 29, welche die Frucht der Treue gegen das eigene, also der Gewissensgebundenheit oder Gewissenhaftigkeit ist. Hier tritt die Forde- 35 rung einer Gewissensbildung in ihrer Berechtigung hervor, neuerdings ausdrücklich verhandelt von Wohlrabe und Seeberg a. a. O. Vgl. oben über protest. Kasuistik. Aber die Freiheit des Gewissenhaften hat und wird immer bereit sein müssen, sich im Widerstreite mit dem allgemein Geltenden durchzusetzen oder doch zu behaupten. **M. Kähler.**

Gewissener. — J. Musäus, Ablehnung der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung, 40 ob wäre in der Universität Jena eine neue Sekte der sogenannten Gewissener entstanden u. s. w., Jena 1674, 4° (2. Aufl. 1675); Adelung, Gesch. der menschl. Narrheit, Tl. IV, S. 207 ff.; Bayle, Dict. u. d. A. Knutsen; Neue Berlin. Monatsschr. v. Biester, Berlin 1801 (April und August); H. Rossel in ThStK 1844, 4°.

Gewissener (Conscientiarii) hießen die Anhänger des Matthias Knutsen, eines 45 fahrenden Kandidaten der Theologie aus dem Schleswigschen, der im September 1674 nach Jena kam, um daselbst seine deistischen und atheistischen Grundsätze auszubreiten, nach welchen selbst bei Verwerfung des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit das Gewissen die einzige Autorität sein sollte, aber freilich ein Gewissen, vor dem auch die unsittlichsten Verhältnisse ihre Rechtfertigung fanden, indem z. B. die Ehe mit Hurerei auf eine Linie 50 zu stehen kam. Knutsen rühmte sich, in Jena und Altorf einen Anhang von 700 Bürgern und Studenten erhalten zu haben. Dies veranlaßte eine Untersuchung, welche das Ungegründete dieser Behauptung ans Licht stellte, worauf Knutsen für gut fand, sich zu entfernen. Die Universität Jena glaubte es aber ihrem Rufe schuldig zu sein, in der oben angeführten Schrift von Prof. J. Musäus den wahren Sachverhalt darzulegen. Die Sekte 55 hörte bald auf. **K. R. Hagenbach †.**

Gewissensfreiheit s. oben Z. 4 ff. u. d. A. Toleranz.

Gezelius, Johann, der ältere, gest. 1690 und Johann Gezelius der jüngere, gest. 1718, zwei berühmte Bischöfe in Finnland. — Seit den Tagen Luthers

ist in der protestantischen Christenheit das Interesse für eigentliche Volksbildung lebendig; es herrscht die Überzeugung, daß auch den unteren Schichten der bürgerlichen Gesellschaft ein wenn auch beschränktes Maß des Wissens zugänglich gemacht werden muß. Männer, die sich zur Lebensaufgabe gesetzt haben, diese Sache zum Sieg zu bringen, haben nicht nur ihrem eigenen Volk, sondern auch der Menschheit gedient. Darum verdienen auch 5 die kraftvollen, thätigen Bischöfe Gezelius in Abo erwähnt zu werden.

Johann Gezelius der ältere wurde in Schweden, in Romfertuna im Westmanland geboren, 1615. Sein Vater, ein Gutsbesitzer, besaß den Bauernhof Gesala, wovon der Name Gezelius gebildet wurde. Er studierte seit 1632 in Dorpat und wurde 1641 zum Professor der griechischen und hebräischen Sprache daselbst ernannt. Als Lehrer der Hoch- 10 schule arbeitete er mit vollem Ernst an der Ausrichtung seines Amtes: er hielt fleißig Vorlesungen und gab Lehrbücher heraus, an denen damals großer Mangel war. Seine griechische Sprachlehre erschien 1647 und wurde so beliebt, daß sie noch anfangs dieses Jahrhunderts in Schweden und Finnland als Lehrbuch gebraucht wurde. Als Königin Christine die Absicht hatte, für die deutschen Provinzen Schwedens ein theologisches Kolle- 15 gium zur Verteidigung der christlichen Religion zu gründen, verließ Gezelius, der zum Mitglied berufen werden sollte, sein Amt in Dorpat 1649 und begab sich nach Schweden. Allein der Kollegium-Plan blieb unausgeführt und Gezelius würde kein Amt gehabt haben, wenn er nicht gleich darauf zum Propst in Skedevi ernannt worden wäre. Hier widmete er sich mit großem Fleiß dem Gemeindedienst, hatte aber noch Zeit übrig für 20 akademische Beschäftigungen. Er versammelte Studenten um sich und hielt ihnen Vorlesungen. Auf die Empfehlung des Grafen M. G. de le Gardie hin wurde er zum Generalsuperintendenten in Livland und zum Vizekanzler der Universität Dorpat ernannt. Hier versuchte er Ordnung und Festigkeit in die kirchlichen Verhältnisse zu bringen, hielt fleißig Visitationen und Synodalversammlungen. Für Livland arbeitete er eine Kirchen- 25 ordnung aus 1668, die aber nie gesetzlich eingeführt wurde. Seine Energie und Thätigkeit auf so vielen Lebensgebieten wurde bald bemerkt und er infolge dessen zum Bischof in Abo 1664 ernannt. Jetzt fängt die eigentliche Lebensarbeit des Bischofs an.

Das Bildungsniveau der finnländischen Pfarrer war in dieser Zeit sehr niedrig. Gezelius wollte es erhöhen. Es gab damals viele sogenannte Djeknepfarrer, welche nicht an 30 einer Universität studiert hatten. Man nannte sie Gelbschnabel (**bec jaune**, wovon der Name **beanit** gebildet wurde). Gezelius forderte von allen, welche Pfarrer werden wollten, ein theologisches Examen, und publizierte auch seine Forderungen unter dem Namen **Examen ordinandorum**. Er hielt Vorlesungen über eine richtige Lehrweise und Predigtübungen mit den Kandidaten. Die Früchte dieser Arbeit wurden später durch den Druck 35 veröffentlicht: **Fasciculus Homileticarum dispositionum annis circiter XXVII seorsim editarum**, 1693. Eine Arbeit, welche zum großen Segen wurde, war sein im Jahre 1689 erschienener **Casuum conscientiae et praecipuorum quaestionum practicarum decisiones**.

Allen Pfarrern, welche einer Gemeinde vorstanden, gab er Befehl Kirchenbücher an- 40 zuschaffen, worin alle Gemeindeglieder verzeichnet werden sollten. Von Leuten, welche in die Ehe treten wollten, forderte er Kenntnis des Katechismus Luthers. Die Pfarrer hatten darüber zu wachen, daß in allen Familien ein Gesangbuch, Gebetbuch, Gerhardi Betrachtungen angeschafft wurden. Er wollte erst die Pfarrer zu tüchtigen Arbeitern in der Kirche erziehen, und diese hätten dann das ganze Volk zu unterrichten. Gezelius ist der 45 erste Mann, der alle seine Kräfte daran setzte, um unser ganzes Volk zum Lesenkönnen zu bringen. Es ist schon bemerkt worden, daß er für das Volk einen Katechismus schrieb (s. oben S. 75, 11).

Es war natürlich, daß ein so energischer Mann seine Aufmerksamkeit auch auf die Schule wendete. Er schrieb für sie eine Reihe von tüchtigen Schulbüchern, welche er alle 50 in seiner eigenen Druckerei drucken ließ. Weil Finnland bis dahin nur eine Druckerei hatte und auch diese in einem sehr schlechten Zustand war, kaufte er eine große Papierfabrik und gründete seine eigene Druckerei, welche in den folgenden Zeiten einen ausgezeichneten Platz in der Kulturgeschichte Finnlands einnimmt, denn das Meiste von den Drucksachen, welche diese Zeit erzeugt hat, ist in der Druckerei Gezelius' gedruckt worden. 55 Um mit einem Worte seine Wirksamkeit zu kennzeichnen: er war einer von den kraftvollsten und besten Bischöfen, welche das Zeitalter der Orthodoxie erzeugt hat. Von Herzen liebte er seine Kirche. Er wußte, daß die Kirche eine Großmacht war. Seine Überzeugung war, daß die Kirche die beste irdische Stütze eines Volkes sei, darum wollte er ihr in allem helfen und sie unterstützen. 60

Die größten Männer haben ihre Fehler und Schwachheiten und solche findet man bei Gezelius auch. Sein Verhältnis zu den Pietisten ist dafür ein Beweis. Gezelius konnte sich nicht denken, daß ein Mensch in Sachen der Seligkeit anders denken könnte, als er, der berühmte Bischof. Die Pietisten machten vollen Ernst mit der Forderung der Gewissensfreiheit und das konnte der stolze Bischof nicht dulden. In den vielen Streitigkeiten, in die er sich mit den Pietisten verwickelte, tritt sein Charakter nicht immer in ein schönes Licht. Er starb im Jahre 1690.

Johann Gezelius der jüngere, Sohn des vorigen, wurde geboren 1647. Schon im Alter von fünf Jahren fing er an in die Schule zu gehen, im Jahre 1661 bezog er die Universität. Die Absicht des Vaters von Anfang an war, seinen Sohn zum Mitarbeiter an dem großen Bibelwerk zu erziehen, und dieses Ziel hatte er immer vor Augen. 1670 bekam er ein königliches Stipendium, um ins Ausland zu gehen und dort in seinen Studien sich zu vervollkommnen. Er besuchte Deutschland, schloß ein nahes Freundschaftsband mit Philipp Jakob Spener, reiste dann nach Holland, England und Frankreich und war schon auf dem Wege nach Italien, als sein Vater ihn nach Hause rief. Er konnte nicht mehr die erforderlichen Geldmittel beschaffen. Gleich nach der Rückkehr wurde er zum Professor extraordinarius an der Universität Abo ernannt. Er wirkte als solcher mit großem Fleiß. Besonders war sein Bestreben, die Studenten an eine biblische Lehrweise zu gewöhnen. In dieser Absicht ließ er für Abo Stift 1679 ein homiletisches Handbuch, verfaßt von dem Leipziger Professor Joh. Benedikt Carpzov, und Hodegeticum concionatorium genannt, in Abo drucken. 1681 wurde er zum Superintendenten in Ingermanland ernannt und wirkte auch da in großem Segen. Der damalige Generalgouverneur von Ingermanland unterstützte ihn kräftig in seinen Bemühungen. Er dachte schon für immer sich hier niederzulassen, wurde aber von seinem alten Vater zum Helfer in Abo berufen, wohin er 1689 übersiedelte. Schon im folgenden Jahre starb sein Vater und er wurde nun zu seinem Nachfolger ernannt. Als Bischof opferte er unermüdet seine Kräfte in dem Dienst seiner Kirche. Es war ihm sehr angelegen, daß die von seinem Vater bestimmten Kirchenbücher in allen Gemeinden eingeführt wurden. In einem Visitationsprotokoll vom 11. Sept. 1692 heißt es: Nomina baptizatorum et copulatorum et sepultorum müssen ordentlich in dem zu diesem Zwecke gekauften großen Buche eingebracht werden. Jährlich gab er Auslegungen über die Texte der Gebettage heraus und hütete gewissenhaft das priesterliche Seminarium, welches sein Vater gegründet hatte. Seine beste Zeit widmete er doch dem großen Bibelwerk, welches sein Vater begonnen hatte. Doch konnte auch er nicht zum Ziel kommen; nur das NT wurde während seiner Lebenszeit fertig. Es wurde gedruckt 1711—1713. Als dann der große nordische Krieg kam, welcher alle friedlichen Arbeiten unterbrach, konnte man auch das Bibelwerk nicht fortsetzen. Das AT wurde fertig 1724 bis 1728. 1711 floh der Bischof vor den in das Land einfallenden Russen nach Stockholm und blieb da bis zu seinem Tode 1718. Sein Verhältnis zu den Pietisten war eine neue Auflage von dem kirchlichen Stolz und der Intoleranz des Vaters. **J. A. Cederberg.**

Giberti, Giovanni Matteo, gest. als Bischof von Verona 1543. — Litteratur: Fast zweihundert Jahre hat G. auf ein biographisches Denkmal warten müssen: Pietro Ballerini, ein Presbyter der Diöcese Verona, hat ihm ein solches 1733 als Einleitung zu den gesammelten Werken (J. M. Giberti Opera, Verona 1733, dann 1740 in einem Quartband) errichtet. Die Schriften G s sind: Constitutiones Gibertinae; Costituzioni per le Monache; Capitoli di regolazione fatta sopra le stesse; Monitiones generales; Capitoli della Società di Carità; Edicta selecta; Lettere scielte. Briefe von ihm finden sich außerdem, abgesehen von den zahlreichen amtlichen Schreiben bei Guicciardini, Opere inedite IV, V (Florenz 1863). auch in mehreren Briefsammlungen des 16. Jahrh., besonders den Lettere di XIII huomini illustri und Lettere di principi. Seine Bemühungen um die Reform hat Kerker (Tüb. QS 1859, H. I) hervorgehoben; vgl. über ihn auch Reumont, Geschichte der Stadt Rom, Bd IIIb, passim. Eingehend behandelt ihn Dittrich, Beiträge zur Geschichte der kath. Reformation im XVI. Jahrh. (HJG VII [1886] S. 1—50; vgl. dazu ThJB VI, S. 213); auch in dessen „Contarini“ (Braunsberg 1885) begegnet G. häufig. Seine politische Thätigkeit bis 1525 bei Ehses, Die Politik Clemens VII. (HJG VI, 557—603 und VII, 553—593). Ueber Fundorte von Briefen G.s auch in neueren Publikationen s. Dittrich a. a. O. S. 2; ein Brief in Benrath, Ochino 2. Aufl. (1892) S. 283; dort S. 93 u. 98 einiges über die Beziehungen zwischen G. und Ochino. Vgl. noch: Balan, Monum. Ref. Luth. (1883) S. 204, 295; deſſ. Mon. saec. XVI. hist. illustr. (1885) S. 307; Gualterio, Corrisp. segreta di G. M. G. Torino 1845.

Giberti, geboren 1495 in Palermo, war einer der ernstgesinnten Prälaten, welche vor dem Trienter Konzil eine Reform des Katholicismus anstrebten. In Rom widmete er

sich der geistlichen Laufbahn, wurde unter Leo X. zum Priester geweiht und erhielt schon frühe eine einflußreiche Stellung als Vertreter des Kardinals Giulio de' Medici, des späteren Papstes Clemens VII. Von diesem gleich nach der Wahl zum Datar ernannt, blieb er in Rom, bis die Plünderung der Stadt „alle Musen vertrieben hatte". Wie sein Name unter den frommen Männern genannt wird, welche zu Leos X. Zeit das „Oratorium der göttlichen Liebe" gründeten, so soll er auch (vgl. Tiraboschi VII, S. 145, Flor. Ausg.) eine litterarische Akademie in Rom gestiftet haben. Zugleich ist er in dem Kriege gegen die Kaiserlichen und überhaupt während seiner Amtsführung als Datar auch politisch unausgesetzt thätig gewesen (vgl. die Korrespondenz bei Guicciardini a. a. O.). Allein weit mehr zog ihn die Verwaltung des ihm 1524 übertragenen aber erst 1528 persönlich übernommenen Bistums Verona an. Schon die Maßnahmen, welche sein Vikar Amadei vor seiner Ankunft dort auf sein Geheiß getroffen hatte (vgl. J. M. Giberti Opera, S. IX, Ausg. von 1746), noch mehr aber seine eigenen Bemühungen, die Disziplin in der Diöcese zu verbessern, weisen die größte Ähnlichkeit mit den Reformgedanken Giovan Pietro Caraffas (vgl. den A. Paul IV.) auf, mit welchem G. enge befreundet war. Einzelne wichtige Punkte finden sich fast wörtlich übereinstimmend in der „Instruktion" Caraffas (vgl. Rivista Cristiana, Florenz 1878) wieder, ohne daß es heute möglich wäre, zu entscheiden, auf welchen von beiden als Urheber dieselben zurückgeführt werden müssen. So die Forderung besserer Vorbildung und schärferer Prüfung der Geistlichen, strengerer Maßregeln gegen die „Apostaten", d. h. die aus religiösen Orden Ausgetretenen, überhaupt einer durchgreifenden Verbesserung der Ordensdisziplin. Aber auch in einem besonderen Werke hat der unermüdlich thätige Bischof diese Grundsätze, welche später in den disziplinarischen Reformen des Trienter Konzils durchdringen sollten, aufgestellt und zunächst dem Klerus der eigenen Diöcese eingeprägt, nämlich in den durch Breve Pauls III. bestätigten und dem venetianischen Senate empfohlenen „Constitutiones" (1. Ausg. 1542, 2. Ausg. 1463, 3. Ausg. 1589; sodann in den Opera G.), deren Ergänzung für einen speziellen Zweck die schon 1531 zusammengestellten aber erst 1539 veröffentlichten „Costituzioni per le Monache" bilden. Auch das Studium der Kirchenväter, dem G., seitdem er die politischen Geschäfte verlassen hatte, sich mit Eifer hingab, scheint hauptsächlich die Entwickelung der Disziplin im Auge gehabt zu haben; leider ist das „Memoriale", welches die Früchte dieses Studiums enthielt, verloren. Die Durchführung der Reformpläne begegnete jedoch dem nachhaltigen aktiven und passiven Widerstande der Weltgeistlichkeit und der religiösen Orden, und seitens des venetianischen Staates fand G. wenig Unterstützung; das „Consilium de emendanda Ecclesia" von 1537, an dessen Abfassung auch G. beteiligt war, blieb bekanntlich ohne Frucht. Trotzdem erschien dasjenige, was G. in seiner eigenen Diöcese erreichte, so bedeutend, daß er und sein Werk dem hl. Carlo Borromeo (s. d. A. B. III S. 333 ff.) als Muster vorgeschwebt haben soll. Obwohl seit dem Weggange von Rom der Kurie direkt nicht mehr angehörend, hat G. doch auch unter Paul III. mehrfach Sendungen in ihrem Auftrag und Interesse ausgeführt, besonders bei dem venetianischen Senate und als Legat auf dem Wormser Kolloquium; und obwohl ihn seine uneheliche Geburt an der Erlangung des Purpurs gehindert haben soll, blieb er doch in Rom in hohem Ansehen und war bereits zum Legaten bei dem Trienter Konzil ernannt, als der Tod ihn plötzlich ereilte.

Der neueste Biograph Gibertis schildert ihn als den Typus des echten „Reformators" Da zeigt sich denn freilich, daß unser protestantischer Begriff von einem „Reformator" und die Forderungen, welche wir an Reformation stellen, ganz andere sind als die von Jenem erhobenen. Ihm erscheint G. als Muster eines Reformators, weil „er den Willen und die Energie besaß, um die in der Kirche längst vorhandenen Gesetze für das Leben des Klerus und des Volkes durchzuführen" — und noch dazu hat schon im voraus Dittrich den Beruf zu reformieren ausdrücklich auf die Inhaber der „bischöflichen Stühle und der übrigen einflußreichen geistlichen Stellen" beschränkt. Es mag durch diese künstliche Einschränkung mit veranlaßt sein, daß die doch nicht unbedeutende politische Thätigkeit des Bischofs bei D. ganz außer Betracht bleibt. **Benrath.**

Gichtel, Johann Georg, asketischer Theosoph, gest. 1710. — Biographie in G. C. Adolf von Harleß, Jakob Böhme und die Alchymisten[2] 1882 (Anhang: J. G. Gichtels Leben und Irrtümer). Im historischen Urteil richtiger und geschmackvoller ist die Skizze von Lipsius in Ersch u. Gruber, Allgem. Encykl. 1. Sektion, 65. Teil, S. 437 ff. Wertvoll ist Sepps Artikel in AdB IX, 147—150 und seine Darstellung von G.s Aufenthalt in den Niederlanden in Geschiedkundige Nasporingen, 1873, II, 166 ff. Einzelne zerstreute Bemerkungen in Ritschls Gesch. d. Pietismus. Briefe und Sendschreiben G.s sind in der Leiden'

1722 erschienenen Theosophia practica gesammelt, deren 7. Teil eine von einem Anhänger G.s abgefaßte Lebensbeschreibung enthält. Einiges Material über die Gichtelianer enthalten die Unschuldigen Nachrichten 1720.

G. wurde am 4./14. Mai 1638 zu Regensburg geboren und entstammt einer angesehenen protestantischen Familie. Die strenge Rechtlichkeit, Uneigennützigkeit und skrupulöse Gewissenhaftigkeit des Vaters — er hatte sein Vermögen der Stadt für eine von Herzog Bernhard geforderte Kriegskontribution zur Verfügung gestellt, ohne je Ersatz dafür zu erhalten; auch weigerte er sich, das Bürgermeisteramt zu übernehmen, um kein Bluturteil fällen zu müssen — ist von Einfluß auf die Entwickelung des Sohnes gewesen. Schon früh erwachte in diesem der religiöse Trieb. Sein Biograph erzählt, daß er im 9. Jahr, als er in der Bibel von dem Verkehr Gottes mit den heil. Männern las, versucht habe, durch Gebet und Gesang Gott zu bewegen, mit ihm zu reden. Nach derselben Quelle haben sich in ihm schon früh Bedenken über das weltliche Leben der Protestanten in seiner Umgebung geregt; er vermißt bei ihnen, aber auch bei den Mönchen in den Klöstern seiner Vaterstadt, den Ernst der Selbstverleugnung, die ihm als das Wesen der Religion erschien. Den Jüngling treiben Anfechtungen z. T. pathologischer Art um. G. hat rasch gelernt. Außer einem starken Gedächtnis zeichnet ihn die früh erworbene Kenntnis alter und neuer, insbesondere auch orientalischer Sprachen aus. Auch mit Mathematik und Astronomie hat er sich beschäftigt. In Straßburg begann er Theologie zu studieren, die er bei D. Johann Schmidt in ihrer ganzen polemischen Schärfe kennen lernte. Daneben studierte er Geschichte, hörte auch bei dem jungen Spener Vorlesungen über Genealogie. Nach dem plötzlichen Tod seines Vaters ging er auf Wunsch seiner Vormünder zum Studium der Jurisprudenz über und arbeitete nach dessen Absolvierung bei einem alten Advokaten in Speier, dessen Praxis ihm nach seinem Tode zugefallen wäre, wenn nicht ein Heiratsantrag der jungen Witwe ihn bestimmt hätte, wahrscheinlich Anfang 1664, Speier schleunigst zu verlassen.

Er kehrt nach Regensburg zurück, wo er als Advokat lebt. Hier erhält sein religiöses Leben, das bis jetzt wohl manche Züge von Grübeln und Aufgeregtheit zeigt, sich aber im übrigen in kirchlichen Bahnen hält, einen neuen Anstoß dadurch, daß der ungarische Baron Justinian Ernst von Weltz (s. d. A. u. AdB XLII, 744 ff.) Einfluß auf ihn gewann, der damals für seine Ideen einer Verbesserung der Kirche, Aussöhnung zwischen Lutheranern und Reformierten, Aufnahme der Missionsthätigkeit u. a. Propaganda machte. Mit ihm arbeitet G. eine Weile zusammen. Aber der Vorschlag zur Gründung einer Jesusgesellschaft, die Forderung der Heidenmission, der Gedanke, daß zur Predigt des Evangeliums nicht Gelehrsamkeit, sondern die Erleuchtung durch den Geist befähige, wie auch die Klage über die Pflichtversäumnis der orthodoxen Geistlichen rief das Mißtrauen der letzteren wach. Der Superintendent Joh. Heinr. Ursinus griff die beiden als Phantasten, als Münzerische und quäkerische Geister an. Mit W., der von Amsterdam aus seine Missionsreise nach Südamerika antrat, ging G. in die Niederlande. Erst sollte er mit W. reisen, dann ließ ihn dieser zurück, damit er in der Heimat für das Missionswerk wirke. In den Niederlanden wurde G. von der geistigen Strömung ergriffen, für die er durch seine ganze bisherige Entwickelung und seine religiöse Anlage disponiert war: von der Mystik. Die entscheidenden Eindrücke hat er von dem Mystiker Friedrich Breckling, Pfarrer in Zwolle (s. d. A. Bd III, 367, 10) empfangen. Als er ihn einmal im Verborgenen auf den Knien liegen und beten sah, versuchte er diese ihm neue Art des Betens nachzuahmen, erst vergeblich, bis er, um der Verzweiflung zu wehren, das NT ergriff und 1 Ko 6, 19 aufschlug, da durchzuckt ihn die Erkenntnis, daß Gott in uns ist und er betet in die Anschauung Gottes versunken fünf Stunden lang. Damit hat er, wie sein Biograph sagt, „das Vorurteil von der Enthusiasterei weggeworfen, womit ihn unsere Lehrer erschreckt hatten". Von da an ist der „Gott in uns" der Mittelpunkt seines Denkens; in stundenlangem Gebet sucht er seinen Willen zu erkunden. Den äußerlichen Gottesdienst sieht er als Hindernis für diesen innerlichen Verkehr an und er weiß sich berufen, den Kampf gegen den falschen Gottesdienst vor allem im Luthertum aufzunehmen.

Nach Deutschland zurückgekehrt richtete er von Nürnberg aus einen Brief voll heftiger Anklagen an die Geistlichen seiner Vaterstadt. Nach Regensburg ausgeliefert wurde er hier wochenlang in harter Gefangenschaft gehalten, in der er schwere Anfechtungen auszustehen hatte. Seiner Ketzerei wegen wurde er schließlich seiner Advokatur entsetzt, seines Bürgerrechts und seiner Habe für verlustig erklärt und für immer aus Regensburg verbannt. Im Vertrauen, daß Gott für seinen Unterhalt sorgen werde, trat G. Februar 1665 seine Wanderung an, über die er allerhand wunderbare Erlebnisse zu berichten weiß; doch

ist hier Vorsicht nötig, da G. nicht selten Wahrheit und Dichtung durcheinandermischt und Gebilde seiner Phantasie leicht für Wirklichkeit nimmt. Eine Weile hielt er sich in dem badischen Städtchen Gersbach bei dem erweckten Prediger Pistorius (aus Darmstadt) auf; nachher längere Zeit in Wien, wo er für Welz eine juristische Angelegenheit ordnete. Anfang 1667 traf er wieder in Zwolle bei Breckling ein, der ihn eine Zeit lang als Kaplan und Vorsänger, aber auch als Hausknecht benützte. Hier wurde er in den Streit verwickelt, den Breckling mit seiner Gemeinde und dem Konsistorium in Amsterdam führte. G. wurde aus Zwolle und der ganzen Provinz Overyssel verbannt, zuvor wurde er am 6. März 1668 an den Pranger gestellt und ihm seine Verteidigungsschrift für Breckling ins Gesicht geschlagen und verbrannt. Über Kampen, wo er mit dem Prediger Charias befreundet war, ging er, jetzt mit Breckling zerfallen, nach Amsterdam.

Seine übrige Lebenszeit hat G. in Amsterdam verbracht, äußerlich sich ruhig haltend, von vielen Freunden eines innerlichen Christentums wegen seiner geistlichen Erfahrungen und seiner unleugbaren Uneigennützigkeit aufgesucht und hochgehalten. Er hat einige Geistesverwandte, darunter Charias, in sein Haus aufgenommen, freilich mit manchen von ihnen schlimme Erfahrungen gemacht. Zuerst hat er sich als Übersetzer und Korrektor sein Brot verdient, dann aber auch diese Arbeit als unvereinbar mit dem Vertrauen, das die ganze Sorge Gott überläßt, aufgegeben. Vom Abendmahl hielt er sich bald fern; eine Gemeinde zu gründen war nicht sein Bestreben, er ist befriedigt durch den freien Verkehr der Gleichgesinnten und die Offenbarungen, die ihm selbst zu Teil wurden. Gleich zu Beginn seines Aufenthaltes hat er ein für seine Sinnesart bezeichnendes Erlebnis. An fünf Abenden nach einander wird seine Seele, nachdem er sie im Gebet für alle Menschen, Juden, Türken und Heiden als Opfer dargebracht hat (Rö 9, 3 spielt dabei eine Rolle, eine Bibelstelle, die nicht selten die Schwärmer beschäftigt hat), mit Gott vereinigt: wie eine runde feurige Kugel wird sie zusammengerollt und in Gott eingetaucht, so daß sie wie in einem endlosen Lichtmeer zu schwimmen schien. Von da an ist ihm klar, daß Gott als lauter Liebe, nicht als Zorn zu denken ist. Über zwei Jahre dauert dieser Zustand ungewöhnlicher Erregung an: Versuchungen und Visionen wechseln. Nachts schläft er nur zwei Stunden, die übrige Zeit verbringt er im Gebet und Verkehr mit Engeln; gegen die Schläfrigkeit am Tage kämpft er als gegen eine Versuchung. Selbst auf die Musik, die er anfangs noch pflegte, verzichtet er. Dagegen hat er das eine Weile eifrig betriebene Fasten wieder aufgegeben, weil es die Natur irritiere.

In Amsterdam ist G. mit den Schriften Böhmes bekannt geworden, von denen er sagt, daß er sie so hoch veneriere als die Bibel; was in dieser rätselhaft ist, lösen sie auf. So hat er auch mit Hilfe einiger anderen, vor allem des früheren Professors der Theologie in Haderwijk, Alhardt de Raedt, der eine Zeit lang sein Anhänger war — der bedeutendste, den er je hatte —, später aber mit ihm zerfiel, und mit Unterstützung des reichen Amsterdamer Bürgermeisters Coenraad van Beuningen die erste vollständige Ausgabe von Böhmes Werken, Amsterdam 1682, veranstaltet (Genaueres darüber bei Sepp l. c.). Von Amsterdam aus hat G. einen umfassenden Briefwechsel unterhalten. Von verwandten Erscheinungen hat er sich eher zurückgezogen, als daß er Anknüpfung gesucht hätte. Die Mennoniten hat er scharf angegriffen. Gegen die Quäker erklärt er sich heftig: sie haben wieder eine Sekte aufgerichtet; sie sprechen viel vom inneren Licht und sind doch Weltkinder. Auch von Antoinette Bourignon und den Labadisten — er verkehrt eine Zeit lang mit Labadies Nachfolger Yvon — will er nichts wissen. Johanna Leades Offenbarungen verwirft er. Speners „heidnische Wissenschaft" tadelt er. Mit dem Ehepaar Petersen hat G. korrespondiert, eine Zeit lang ist er auch mit Gottfried Arnold befreundet gewesen — fünf Briefe an ihn aus den Jahren 1699—1701 sind erhalten und in Arnolds Spekulationen über die göttliche Sophia (s. Bd II, S. 124,9) zeigt sich G.s Einfluß auf ihn — bis A.s Heirat der Freundschaft ein Ende macht. Auch der Dichter Sigismund von Birken (AdB II, 660 ff.) hat Beziehungen zu G. gehabt (Keller in den Monatsheften der Comeniusges. IV, 78). Eine Sekte wollte G. nicht sammeln und unter denen, die eine Zeit lang mit ihm gingen, gab es bald heftige Kämpfe. Zuletzt blieb von seinen Freunden fast nur noch Isaak Passavant, der kurz vor G. starb, und Joh. Wilh. Ueberfeld († 1732) übrig, den die Vorliebe für Böhmes Schriften zu G. geführt hatte. Er stand nach G.s Tod (21. Januar 1710) an der Spitze der niederländischen Anhänger G.s, während die Gichtelianer in Hamburg und Altona den Joh. Otto Glüsing (s. Ritschl l. c. II, 347) als Haupt verehrten. G.s Schriften wurden bei ihnen der hl. Schrift gleichgestellt, der „holländische Engel" selbst galt als auserwähltes Werkzeug Gottes. Übrigens ist die Zahl der Gichtelianer oder „Engelsbrüder" (von ihrer Ehelosigkeit so genannt) bescheiden ge-

blieben; außer in Holland finden sich Spuren von ihnen z. B. in Berlin, Magdeburg, Nordhausen; auch ist die Sekte bald durch heftige innere Fehden zerrüttet worden. Eine größere Rolle als in der Wirklichkeit spielen sie in der Polemik der Orthodoxen, denen G.s Extravaganzen gelegen kamen, um hier einmal „die Tiefe des Satans zur Warnung 5 und Abscheu aufzudecken".

G. wird als eine säuberliche, freundliche Erscheinung mit kleinen graublauen Augen, blasser Farbe und dünnem sorgfältig gescheiteltem Haar geschildert. Die pathologischen Züge seines Wesens springen in die Augen. Insofern war es nicht so übel, wenn Walch (Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luther. Kirche II, 796 ff.) zur Erklärung seiner 10 Absonderlichkeiten auf G.s „melancholisches Temperament" und „hypochondrischen Körper" hinwies. Den historischen Hintergrund bildet das in seinen dogmatischen Formeln erstarrte, gegen jede religiöse Neubelebung sich absperrende lutherische Kirchentum. Indem G. wie andere Männer der mystischen Opposition diesem gegenüber ein praktisches, in Selbstverleugnung und Liebe sich bewährendes Christentum fordert und die Religion als lebendigen 15 Verkehr mit Gott versteht, ist in all seiner schwärmerischen Überschwänglichkeit und Phantastik ein berechtigter Kern der Wahrheit enthalten. Von den orthodoxen Theologen zurückgestoßen und auch persönlich mit Härte behandelt, ist er vollends in die krankhafte Bahn hineingetrieben worden, auf der auch das edle und kräftige religiöse Streben, das nicht zu verkennen ist, zuletzt in einer Selbstüberhebung verkümmern mußte, die alle Ereignisse auf 20 die eigene Person bezog und die eigenen Phantasien für göttliche Eingebungen nahm.

G.s Ideen haben ihre Gestalt von Böhme erhalten, doch so, daß er sich bewußt ist, noch einen Schritt über B. hinauszugehen. Die Fessel des Ehelebens, an die B. geschmiedet gewesen sei, habe ihn verhindert, noch tiefer einzudringen. Seine Spekulationen über den Kampf zwischen der Liebe Gottes und dem Zorn, über die Schöpfung, den Fall 25 Lucifers und Adams u. s. w. gehen auf Böhme zurück. Beachtenswert ist nur, welch eine wichtige Rolle G. sich selbst im Kampf zwischen Michael und dem Drachen zuteilt; zahlreiche Visionen und Erlebnisse drehen sich darum. Seine Polemik gegen die in viele „Sekten" zersplitterte, in toten Formen erstarrte und veräußerlichte Christenheit, gegen die Reformation, die sich mit dem Abbrechen des Papsttums begnügt und nichts besseres an 30 die Stelle gesetzt, vielmehr nur eine fleischliche Sicherheit gebracht habe, die Unterordnung der Schrift unter den Geist, seine Lehre vom Seelengrund, in dem der Glaube wie ein Samenkorn schon enthalten sei, seine Verachtung der Gelehrsamkeit hat er mit der ganzen radikalen mystischen Richtung gemein. Wie bei Böhme, so ist auch bei ihm die Verbindung von Theosophie und mystischer Naturanschauung bemerkenswert: nur Bücher von 35 Naturforschern werden von der allgemeinen Verwerfung der gelehrten Schriften ausgenommen „um des Lichtes der Natur willen". Was ihm eigentümlich ist, das ist der Versuch, Böhmes Ideen ins Praktische zu übersetzen, wobei sie freilich eine asketische Tendenz erhalten, die B. fern lag. An zwei Punkten wird das besonders deutlich. Einmal verwirft G. die Ehe. Der Verzicht auf die Ehe gilt ihm geradezu als die Hauptprobe 40 dafür, daß der Mensch mit der Weltverleugnung Ernst machen will. Ein Abscheu vor der Ehe ist schon früh bei ihm ausgebildet; die theosophische Begründung folgt nach. Es ist wohl verständlich, daß G. mit dieser Anschauung auf pathologisch veranlagte, religiös erregte Frauen besondere Anziehungskraft ausgeübt hat. Die Sendbriefe und die Biographie geben interessante Berichte von zahlreichen Heiratsanträgen zum Teil glänzender 45 Art, die G. alle ausschlug. „Der Weltgeist setzt sich ein in den Weibern und will das Oberregiment im Gemüte haben". Den theoretischen Untergrund bildet Böhmes Idee von der ursprünglich androgynen Beschaffenheit des Menschen. Zwar behauptet G., die Ehe nicht geradezu zu verbieten, aber sie ist ihm vor Gott Unzucht und Verkehrung der ursprünglichen Schöpfungsordnung. An ihre Stelle tritt für den Wieder- 50 geborenen das geistliche Ehebündnis mit der himmlischen Jungfrau Sophia, das dann aber selbst wieder in sinnlichen Bildern ausgemalt wird. Sodann ist G. eigen die Lehre vom melchisedekischen Priestertum. Die mystische Forderung, das Leben und Leiden Christi in sich zu wiederholen, wird von ihm bis zu der Idee gesteigert, daß Gott ihm, wie anderen Gottesfreunden, die Kraft gegeben habe, durch Gebet und Vertiefung in Blut und Tod 55 Jesu seine Seele für andere, verlorene Seelen Gott zum Opfer darzubringen, indem sie für dieselben zum Fluch wird. Auf Teufel erstreckt sich diese Kraft nicht, nur auf Menschen, die Apokatastasis wird abgelehnt. G. sieht darin eine Fortsetzung des hohenpriesterlichen Wirkens Christi, den Beweis der vollen Gemeinschaft mit ihm, den Gipfel der Erkenntnis der göttlichen Liebe und das Zeichen der innigsten Verbindung mit der Sophia.

60 **Hegler.**

Gideon. H. Ewald, Gesch. des V. Israel, 3. Ausg. II (1865) S. 535 ff.; F. Hitzig, Gesch. Israels I (1869), 113 ff.; A. Köhler, Lehrbuch der bibl. Geschichte II (1884), 78 ff.; B. Stade, Gesch. des V. Israel I (1887) S. 181 ff.; R. Kittel, Gesch. der Hebräer II (1892), 70 ff.; J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894), S. 23 ff. — Ferner die Kommentare zum Richterbuch von G. L. Studer, C. F. Keil, P. Cassel, Bertheau, Öttli, Budde und zur Kritik der Quellen außerdem K. Budde, Die Bücher Richter und Samuel 1890; Bleek-Wellhausen, Einleitung ins AT 6. Aufl. 1893; R. Kittel a. a. O. II 5. 7 f. 14 ff. Endlich die Artikel „Gideon" in den biblischen Wörterbüchern.

Gideon (גִּדְעוֹן, LXX Γεδεών) oder Jerubbaal, wie er auch hieß, Sohn des Joasch, war einer der größten „Richter" oder Befreier Israels, der den Raubzügen der Midianiter ein Ende machte, welche, wie es in viel geringerem Maß noch heute von seiten der Beduinen in Palästina vorkommt, auf ihren Kamelen und mit sonstigem Vieh zahllos wie die Heuschrecken regelmäßig vor der Ernte ins Land fielen und den Ertrag der Arbeit Israels raubten, so daß man sich mancherorts in die Höhlen der Berge flüchtete und nur etwa verstohlen in der Kelter, statt auf offener Tenne, seinen Getreidevorrat auszuklopfen sich getraute. Die Geschichte des Gotteshelden Gideon, der sein Volk von dieser Plage befreite, wird Ri 6—8 ziemlich ausführlich erzählt. In der Weise der Patriarchengeschichten berichtet 6, 11 ff. seine Berufung zu diesem Werk. Obwohl dem kleinen Geschlecht Abieser vom Stamme Manasse, nicht etwa dem volkreichen Ephraim angehörig, fordert ein Fremdling, der sich als Engel Jahves zu erkennen giebt, den kraftvollen Jüngling zum Rettungskampfe auf. An diese Begegnung erinnerte fortan ein dem heilvollen Jahve geweihter Altar in der Nähe seiner Vaterstadt Ophra, deren Lage sich nicht sicher ermitteln läßt (man hält dafür etwa das heutige Far'ata, südwestlich von Nablus-Sichem). In der folgenden Nacht zerstörte Gideon auf Jahves Geheiß den Altar des Baal samt der daneben aufgepflanzten hölzernen „Aschera", die sich an der hl. Stätte seines Geschlechts befanden, dessen Oberhaupt sein Vater war. Dieser nahm ihn in Schutz, als man ihn wegen verübten Frevels töten wollte: Der Baal soll sich selber an ihm rächen! Daher wird der Name Jerubbaal abgeleitet: „der Baal rechte mit ihm" d. h. er mache seinen Handel mit ihm aus, räche sich an ihm. Dabei liest Robertson Smith (Semites 1894 S. 162 f.) V. 31: „Der Mann, der mit dem Baal streitet, muß bis zum (nächsten) Morgen sterben". Zu dieser Probe gäbe es arabische Parallelen. Die volkstümliche Etymologie von Jerubbaal, wie Gideon gerade in den altertümlichsten Erzählungsstücken genannt wird, ist wie viele ähnliche, von fraglicher Richtigkeit, da die Form eher auf „groß oder stark ist der Baal" führen würde, wobei noch fraglich wäre, ob der kanaanitische „Herr" oder Jahve mit dem vor Hosea unverfänglich gebrauchten „Baal" gemeint war. Als man später das abgöttisch klingende Wort ausmerzte, sagte man Jerubbescheth = Jerubboscheth (2 Sa 11, 21). — Der Befreiungskampf sollte also gleich anfangs schon von Gideon als ein religiöser erkannt und geführt werden, der mit der Rückkehr zum Gotte Moses Hand in Hand ging.

Um jene Zeit hatte eine neue Überschwemmung der Thalebene durch jene Raubscharen stattgefunden, wobei die Midianiterfürsten die leiblichen Brüder Gideons, die in ihre Gefangenschaft geraten waren, getötet hatten. Nun rief dieser außer seinem Geschlecht die am meisten in Mitleidenschaft gezogenen Stämme Manasse, Ascher, Sebulon, Naphtali zum Kampfe gegen sie auf und näherte sich dem am Rande der großen Ebene unfern des Gilboagebirges gelagerten Feind, nachdem er durch das Zeichen des Wollenvließes sich des göttlichen Beistandes versichert hatte. Die am Fuße jenes Berges (7, 3 ist wohl Gilboa statt Gilead zu lesen) vereinigten Israeliten waren 32000 Mann stark, die Midianiter weit stärker (135000 nach 8, 10). Gleichwohl mußte Gideon nach Jahves Weisung den größten Teil des Heeres abdanken, zuerst (vgl. Dt 20, 8) die Furchtsamen (22000), dann die Lässigen, die es sich bei der Wasserprobe (7, 4 ff.) bequem gemacht hatten. Nur 300 Kämpfer, welche bloß von der Hand etwas Wasser ableckten, ohne ihre kriegerische Haltung aufzugeben, sollte er bei sich behalten. Ehe Gott ihm den Befehl zu dem scheinbar tollkühnen Angriff erteilte, versicherte er ihn des Erfolges durch jenen Traum, den er den Feinden ablauschte: Das Gerstenbrot, d. h. das gemeine israelitische Bauernvolk wirft das stolze Zelt der Beduinen um! Dann wurde das feindliche Lager durch eine Kriegslist, einen irreführenden Alarm mit Posaunen, Krügen und Fackeln mitten in der Nacht in die größte Panik versetzt unter dem Schlachtruf: „Schwert Jahves und Gideons!" Die Flüchtigen wurden verfolgt und ihrer viele bei der Flucht nach dem Jordan von den nachträglich aufgebotenen Ephraimiten abgefangen, auch die Könige Oreb und Seeb wurden an den nach ihnen benannten, jedoch nicht mehr nachweisbaren, Örtlichkeiten von denselben ge-

tötet. Daher konnte Gideon, als die eifersüchtigen Ephraimiten ihm nachher Vorwürfe machten, daß er den Kampf ohne sie unternommen habe, sie damit beschwichtigen, daß ihr Erfolg ja größer als der seinige geworden sei. Mit seinen 300 auserlesenen Helden setzte Gideon über den Jordan, um auch den dort noch übrigen Rest der Feinde mit den Nomadenfürsten Sebach und Zalmunna zu vernichten. Die ostjordanischen Städte Pnuel und Sukkoth, welche ihn und seine Leute aus Feigheit oder Treulosigkeit nicht mit Wegzehrung unterstützen wollten, mußten dafür bei seiner siegreichen Heimkehr schwer büßen. Auch diesmal wurde die feindliche Übermacht (15 000 Mann) in sorgloser Ruhe überrumpelt und die beiden Fürsten gefangen. Gideon tötete sie nach dem Gesetz der Blutrache, da sie es waren, welche seine Brüder am Tabor gemordet hatten.

Dem Befreier wurde die erbliche Königswürde angetragen, die er aber nach theokratischem Grundsatz ablehnte. Daß er sie später doch angenommen habe, da sie ihm von Manasse und (dem eifersüchtigen?) Ephraim wieder angeboten worden (Kittel), ist an sich wenig wahrscheinlich und durch die sicher alte Fabel Jothams ausgeschlossen. Aus 9, 2 läßt sich nicht mit manchen Neueren folgern, daß Gideon die eigentliche Königswürde angenommen hatte, noch viel weniger aus dem Namen seines Sohnes, Abimelech, da dieser uralte Eigenname so wenig als Abieser und ähnl. auf den menschlichen Vater zu deuten sein wird. Hingegen bedang sich Gideon einen Teil des erbeuteten Goldschmuckes aus und erhielt so 1700 Gold-Schekel, welche er zu einem Ephod für Ophra verwendete (8, 24—27). Streitig ist, ob damit ein Priesterkleid oder ein mit Goldblech überzogenes Gottesbild in Stiergestalt (so die meisten Neueren) gemeint sei, da der sprachliche Gebrauch von ephod einem Bilde nicht günstig ist und auch nie etwas von einem Stierbild zu Ophra verlautet, andererseits aber auf ein Priesterkleid, auch wenn es mit Brustschild u. dgl. versehen war, nicht eine solche Masse Goldes verwendet werden konnte. Jedenfalls sieht der Erzähler in diesem Sonderheiligtum und seinem Palladium einen Abfall vom gottgefälligen mosaischen Kultus und leitet daraus das Unglück der Familie Gideons ab, die in der That ein schreckhaftes Ende nahm. Die siebzig Söhne des Helden wurden nach seinem Tode von dem ehrgeizigen Abimelech, seinem Bastard von einer sichemitischen Mutter, hingemordet, worauf dieser ein Stadtkönigtum über Sichem und Umgebung gründete, das aber nach wenigen Jahren ebenfalls ein klägliches Ende nahm, so daß das prophetische Gleichnis Jothams, des einzigen überlebenden Sohnes Gideons, sich rasch und glänzend erfüllte.

Gideon selbst erscheint in dieser Geschichte, ähnlich wie später Saul, als ein Held von königlichem Wuchs und edlem, seinem Volk sich hingebendem Sinn, von kühner, ausdauernder Tapferkeit und dabei demütig vor Gott und frei von allem eiteln Ehrgeiz vor den Menschen. — Die Kritik hat wahrscheinlich gemacht, daß in der von ihm handelnden Erzählung verschiedene Quellberichte zusammengeordnet sind und pflegt außer den Einschaltungen des deuteronomistischen Redaktors und spätern Zusätzen zwei Hauptquellen (H' und H) zu unterscheiden, welche der Redaktor des Buches vereinigt habe. Der Heldengeschichte H' werden als altertümlichste Bestandteile zugeschrieben außer der Geschichte Abimelechs (K. 9) 8, 4—21 (abgesehen von den Zahlen Vs. 10); dagegen dem als etwas jünger taxierten H: 6, 2—6a. 13—25; 8, 1—3. 24—27a. Keinesfalls aber kann der dem H' zugeteilte Abschnitt bloß eine andere ältere Version sein über dieselben Begebenheiten, welche 6, 2—8, 3 berichtet sind. Eher noch könnte man annehmen, daß zwei Feldzüge Gideons, ein west- und ein ostjordanischer in der Gesamterzählung näher mit einander verbunden seien, als sie in Wirklichkeit sich zutrugen. Da in H' und H das Geschlecht Abieser besonders hervortritt, haben Studer und nach ihm Wellhausen u. a. angenommen, der Zug des Gideon sei nach dem ursprünglichen Bericht nur mit diesem Geschlecht zur Ausführung der Blutrache (8, 18 f.) unternommen worden, dagegen der Zuzug der übrigen Stämme und die damit verbundene Herabminderung des Volksheeres auf 300 eine spätere Zuthat. Doch sind gerade diese charakteristischen Erzählungen 7, 1 ff. sicherlich nicht vom Redaktor erfunden, sondern stammen aus guter Überlieferung. Wenn in diesen Begebenheiten die religiöse Weihe stark hervortritt, wie übrigens auch 6, 11 ff. und 6, 36 ff., so ist das kein Grund, sie aus der Richterzeit auszuschließen. — Erwähnt sei noch, daß Philos Sanchuniathon seine Nachrichten nach Porphyrius von einem Priester des Gottes Ἰευώ namens Ἱερόμβαλος will erhalten haben. Dieser Name des Jahvepriesters scheint unserem Jerubbaal entlehnt; doch hat die ganze Notiz keinen geschichtlichen Wert. Vgl. Baudissin, Studien I, 25. — Daß Gideons Befreiung des Landes vom Joche der Fremden dem Gedächtnis des Volkes als eine der größten Erlösungsthaten Gottes eingeprägt blieb, beweisen Jes 9, 3; 10, 26; Ps 83, 10. 12. **v. Orelli.**

Gieseler, Johann Karl Ludwig, gest. 1854. — Litteratur: Oesterley, Gesch. d. Univ. Göttingen 1838 S. 410ff. (nach eigenen Angaben G.s); Redepenning, G.s Leben und Wirken, in G.s Lehrbuch der KG Bd V, XLIII ff.; Wagenmann in AdB Bd IX, 163ff.

G. wurde am 3. März 1792 (nicht 1793) zu Petershagen bei Minden geboren. Sein Vater und Großvater waren Pastoren, jener hallescher, dieser noch mehr orthodoxer Richtung, beide, als echte Westfalen, selbstständige Charaktere und von jenem klaren Blick für alle praktischen Lebensaufgaben, welcher auch G. stets ausgezeichnet hat. Er besuchte seit dem 10. Jahre die lateinische Schule des halleschen Waisenhauses, dann die hall. Universität, stets sich des Interesses des Kanzlers Niemeyer (s. d. A.) erfreuend. Durch diesen erhielt er auch 1812 eine Kollaboratur an der lateinischen Schule, trat aber schon 1813 als freiwilliger Jäger ein. 1814 ins Lehramt zurückgekehrt wurde er 1817 Dr. phil. und Konrektor am Gymnasium zu Minden, im folgenden Jahr Direktor des Gymnasiums zu Cleve und 1819 Doktor und ordentl. Professor der Theologie in Bonn. Dies geschah auf Grund seines „historisch-kritischen Versuchs über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien" 1818; im Gegensatz zur Benutzungshypothese und der eines schriftlichen aramäischen Urevangeliums hatte hier G. die Bedeutung der mündlichen Überlieferung wieder zur Geltung gebracht. Von Bonn ging G. nach zwölf Jahren erfolgreichen Wirkens als Plancks Nachfolger nach Göttingen. Hier hat er neben seiner Thätigkeit als unermüdlicher Forscher und akademischer Lehrer zugleich ein hervorragendes Geschick in allen Verwaltungssachen bewiesen. Seine Vorlesungen behandelten die Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Dogmatik. Mehreremale Prorektor, stets Mitglied verschiedener Kommissionen (Bibliothekskommission, Witwenkassenverwaltung, Freitischinspektion), nahm er auch teil an allen Beratungen zur Revision der akademischen Gesetzgebung, zur Stiftung neuer Einrichtungen. Er war Mitglied der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, versah gemeinschaftlich mit Lücke das theologische Ephorat und verwaltete mehrere andere wohlthätige Stiftungen. Als Kurator des Waisenhauses machte er sich nicht nur verdient durch einen für dasselbe siegreich durchgeführten Prozeß, sondern er fand sich auch fast täglich im Waisenhause ein, kannte alle Kinder mit Namen und bemühte sich auch weiter für sie. Überall, wo ein Notstand Hilfe erheischte, war G. fast stets erfolgreich mit Rat und That zu Stelle. Zeitweilig war er wortführender Bürgervorsteher. Als Meister vom Stuhl widmete er sich der Freimaurerloge. — Seine schriftstellerische Thätigkeit galt fast durchaus dem kirchengeschichtlichen Gebiet. So schon seine Untersuchung über „Nazaräer und Ebioniten" 1819, ferner seine Arbeit „Über den Reichstag zu Augsburg 1821, seine Beurteilung von Neanders „Gnost. Systemen" in der Hall. Litteraturzeitung 1823, die Symbolae ad hist. monast. Lacensis, Bonn 1826, und die gleichzeitige Ausgabe von Iacobi Siberti, mon. Lac., de calamitatibus huius temp. in Tzschirners u. Vaters Kirchenhist. Analekten, die Unterss. über die Gesch. der Paulizianer ThStK 1829 H. 1, die Ausgaben der Manichäergesch. des Petrus Sikulus, Gött. 1846, des Tit. 23 der Panoplie des Euthymius Zygadenus, Gött. 1842 und das Programm De Raineri Sachoni summa de Catharis et Leonistis 1834. Sind die zuletzt genannten Schriften der Sektengeschichte des Mittelalters gewidmet, so der Geschichte der Kirche im Altertum die Ausgabe der Visio Iesaiae und die Abhandlungen De Clem. Alex. et Orig. doctrina de corpore Christi 1837, über monophysitische Lehren und Über Hippolyt und die römische Kirche des 3. Jahrhunderts, 1853. Die neuere und neueste Kirchengeschichte betrafen seine Schrift „Über die Lehninsche Weissagung" 1849 und sein „Rückblick auf die theologischen Richtungen der letzten fünfzig Jahre", 1837. Wertvolle kirchenhistorische Studien hat er auch in litterarischen Besprechungen niedergelegt. Das Werk aber, auf welchem G.s Bedeutung für die historische Forschung beruht, ist sein „Lehrbuch der Kirchengeschichte", 5 Bde (10 Abteilungen), deren beide letzten nach seinem Tode von Redepenning aus seinen hinterlassenen Papieren herausgegeben worden sind (1824 ff., Bd I. II in 4. A. 1844 ff.). G.s Lehrbuch wird durch den Grundsatz charakterisiert, daß jedes Zeitalter nur verstanden werden kann, wenn man es selbst reden hört. Daher läßt er in auf ausgezeichneter Kenntnis beruhenden und trefflich gewählten Quellenauszügen, welche den knapp gefaßten Text begleiten, jede Zeit selbst in möglichstem Umfang zum Worte kommen. In dieser Hinsicht kann kein kirchengeschichtliches Lehrbuch dem G.s zur Seite treten, daher es F. Chr. Baur (Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung S. 232) „das nützlichste Werk der neueren kirchenhistorischen Litteratur" genannt hat, andere es mit Recht als eine Fundgrube kirchenhistorischer Gelehrsamkeit bezeichnet haben, als „innerhalb der ihm selbst gesteckten Grenzen seiner Begabung und Richtung ein Meisterwerk von unvergänglichem Wert" (Wagenmann). Für Anlage und Inhalt fast aller späteren kirchengeschichtlichen Lehrbücher

ist es (neben Neander) von maßgebendem Einfluß geworden. Daß es die herangezogenen Quellen nicht stets auf ihr urkundliches Wertverhältnis zu untersuchen vermochte, lag in der Natur der Sache. Quellengemäß und objektiv zu schildern, was geschehen ist, erkennt G. als die Aufgabe des Historikers. In der sorgfältigen Beobachtung des Einzelnen liegt 5 daher die Stärke und Bedeutung seiner Darstellung der Kirchengeschichte, nicht in großen prinzipiellen Konzeptionen und einem Tiefblick in den innern Gang der kirchengeschichtlichen Entwickelung und in der Verlebendigung des kirchengeschichtlichen Stoffes für das Verständnis der Gegenwart, wenn schon auch er „Mut und Sicherheit für unser Wirken in der Kirche und für die Kirche" als die wertvollste Frucht kirchenhistorischer Forschung be- 10 urteilte. Die das Mittelalter behandelnden Teile dürften besonders hervorzuheben sein. Für die Zeit vom westfälischen Frieden an hat G. nur Aufzeichnungen hinterlassen. — Selbst griff G. in die Fragen der Gegenwart unter dem Namen Irenäus in der Angelegenheit des Kölner Erzbischofs ein. 1841 schrieb er „Über Mission und Kirche". Zum Jubiläum der Augsburger Konfession handelte er De modestia praecipua evangelici 15 confessoris virtute, Bonn 1830. Mit Lücke gab er 1823 ff. eine Zeitschrift für gebildete Christen, mit Jakobi und Fritzsche eine solche für evangelisches Christen- und Kirchentum heraus 1834. Sein Standpunkt ist richtig als der eines historisch-kritischen Rationalismus bezeichnet worden, sein Wesen für durch „klare Verständigkeit und unermüdliche Arbeitskraft" charakterisiert. Aus zweimaliger Ehe besaß er 24 Kinder. Nachdem er sich 20 einer fast nie gestörtere Gesundheit erfreut, starb er doch schon im Alter von 62 Jahren an einer Unterleibsschwindsucht. **N. Bonwetsch.**

Gifftheil, Ludwig Friedrich, gest. 1661. — Gottfried Arnold, Kirchen- und Ketzer-Historie Tl. III Kap. X, Tl. IV Sekt. III Nr. 18.

Ein Schwärmer des 17. Jahrhunderts, von Breckling und Genossen unter die testes 25 veritatis gezählt, von Arnold demgemäß patronisiert. Nach solchen Berichten soll Gott ihn, den Sohn eines Württembergischen Abtes, mit dem Kometen anno 1618 zugleich erweckt haben, um in ganz Europa die Gerichte Gottes anzukündigen, gegen die Priester als falsche Hirten Zeugnis abzulegen und für die Erlösung Zions und aller rechtgläubigen Kämpfer Erhöhung mit Christo als Herold zu wirken. Er schrieb an die Potentaten von 30 Sachsen und Brandenburg, Dänemark und Schweden, England und Holland, Spanien und Frankreich, von wegen des Unwesens im Römischen Reich an den Kaiser, auch an des Teufels Feldmarschall, den General Cromwell in England, und nannte sich dabei den Kriegsfürsten des Herrn Zebaoth, auch einen Fürsten des Herrn nach der Weise Davids, der Gottes Kraft, Befehl und Botschaft ausgehen läßt. In Tübingen stürmt er 1634 35 auf die Kanzel, von der D. Osiander predigt, droht ihm mit entblößtem Schwert und fragt: „warum lehrest du nicht Gottes Wort?" wird dafür gefangen gesetzt, hernach aber wieder losgelassen; am schwedischen und kursächsischen Hof will er in öffentlicher Disputation die Priester überzeugen, daß sie an allem Elend der Zeit die vornehmste Schuld trügen, aber kein Hoherpriester sei zu Hause gewesen; und wie seine actiones mit viel 40 heftigem Eifer verknüpft waren, so beweisen seine vielen Schriften in lateinischer und deutscher, englischer und holländischer Sprache ein sehr feuriges und scharfes Temperament. Nach vielem Hin- und Herwandern starb er in Amsterdam; das Epitaphium dort nennt ihn den in aller Widerwärtigkeit unüberwindlichsten König, Fürsten, Priester und Kriegsmann Gottes. **D. Dibelius.**

45 **Gilbert** (auch Guilbert), der heilige, Stifter des Gilbertinerordens, gest. 1189. — Die älteste, wohl zeitgenössische Vita s. im ASB t. I Febr., p. 570—572. Ebendas p 572—573 eine etwas jüngere (Nova Legenda etc.). Vgl. Henschens Comm. praevius, ibid. 567 - 570. Die Regula b. Guilberti Sempringensis et successorum eius in Holsten.-Brockie, Cod. regg. etc. II, 467—536. Vgl. Helyot II, p. 188 ff.; Hurter, Innocenz III. und s. Zeitgenossen, IV, 50 230 f.; F. v. Raumer, Die Hohenstaufen, VI, 339. 419 ff.

Gilbert, Sohn des Josselin, Herrn von Sempringham in Lincolnshire, wurde geboren 1083. Nachdem er zu Paris seine Studien vollendet hatte, erhielt er vom Bischof Alexander von Lincoln 1123 die Priesterweihe und wurde zum Pfarrer der beiden Ortschaften seines Vaters, Sempringham und Tyrington, gewählt. Er stiftete 1135 zunächst für sieben 55 unbemittelte Mädchen, welche in Keuschheit Gott zu dienen entschlossen waren, ein Haus, worin dieselben in so enger Klausur lebten, daß sie ihre durch eigene Dienerinnen besorgten Lebensbedürfnisse nur durch ein Fenster erhielten. Zur Bearbeitung der Güter, womit er die Stiftung ausstattete, wählte er arme Taglöhner, die er gleichfalls einer

Vorschrift und Lebensordnung unterwarf. Da bald an anderen Orten solche Häuser entstanden, bat Gilbert den Papst Eugen III., seine Stiftung mit dem Cisterzienserorden zu vereinigen. Auf die Weigerung des Papstes sorgte er auf andere Weise für die Leitung seiner Genossenschaft, und fügte, unter sehr genau festgestellter Trennung (mittels Errichtung hoher Zwischenmauern 2c.) den Häusern der Klosterfrauen andere von Chorherren bei; jenen gab er St. Benedikts, diesen Augustins Regel. Sein Doppelkloster-Institut erinnert teilweise an den Orden von Fontevraud; doch legte er die Oberleitung eines jeden Klosterkomplexes in die Hände nicht der Äbtissin, sondern des „obersten Meisters", d. h. des Vorstehers der Chorherren. Trotzdem sollten als Besitzer des Ordensgutes nicht die Chorherren, sondern die Nonnen gelten. Sowohl den Chorherren als auch den Nonnen wurden als dienende Klostergenossen Personen aus dem Laienstande beigesellt — dort also Conversi oder Laici fratres, hier Laicae sorores. In diesem Punkte fand also eine gewisse, freilich ziemlich freie Nachahmung der cluniacensischen Religio quadrata statt (vgl. Hauviller, Ulrich von Cluny [Münster 1896], S. 76; Zöckler, Askese und Mönchtum, S. 405. 421 f.). Zu den eigentlichen Ordenshäusern, die bald von 2200 Männern und mehreren tausend Frauen bewohnt wurden, traten überall Armen-, Kranken-, Siechen-, Witwen- und Waisenhäuser hinzu. Gilbert starb, 106 Jahre alt, am 4. Februar 1189, nach einem strengen Leben, welches ihn dennoch vor schwerer Verleumdung nicht hatte bewahren können. Innocenz III. nahm ihn 1202 unter die Heiligen auf. Die von dem Archicantor Nigel zu Canterbury wegen angeblichen unkeuschen Treibens in den gilbertinischen Doppelklöstern öffentlich erhobene Klage (s. die aus seinem satirischen Gedicht „Speculum stultorum" mitgeteilten Spottverse bei Zöckler a. a. O., 422) hatte also — mochte sie auch im übrigen vielleicht nicht ungegründet sein — dem Stifter selbst nicht zu schaden vermocht. Vielmehr sollen an dessen Grabe zahlreiche Wunder geschehen sein, welche die Herbeiführung der Kanonisation beschleunigen halfen. Heinrich VIII. hob den Orden, nachdem derselbe es bis zur Zahl von 22 Doppelklöstern gebracht hatte, vollständig auf. Außerhalb Englands hatte sich die Genossenschaft nicht verbreitet. **Zöckler.**

Gilbertus Porretanus, 1070—1154. — Schriften: Kommentare zu den theologischen Schriften des Boetius, gedr. in opp. Boet., Basil. 1570, darnach MSL Bd 64 S. 1255 ff.; Liber sex principiorum MSL 188, ältere Drucke vgl. Berthaud S. 10 (Komm. dazu von Albertus M., in dessen opp. Lugd. 1651 Bd I, und Thomas, ed. Vives Bd V). Liber de causis ungedruckt, Manuskr. vgl. Berthaud S. 11 und 129 ff. (Komm. dazu von Albertus M., opp. Bd V und Thomas opp. Antw. 1616 Bd IV), Verfasserschaft strittig; Hist. litt. schreibt es G. zu, ebenso Berthaud mit neuen und wohl durchschlagenden Gründen; 3 Briefe in MSL 188; Komm. z. Apk, gedr. Paris 1512; Sermones super Cant. cant. Straßburg 1497; Nur hdschr. Komm. zu Ps, Klgl, Jer, Paulusbriefen, zweifelhaft zu Jo und Mt — s. die Zusammenstellung und Nachweis der Hdschr. bei Berthaud S. 339 ff. Ueber Hdschr. im Vatikan s. Usener, JprTh 1679 S. 183 ff. — Litteratur: Gaufredi (Sekretär Bernhards von Clairvaux) libellus contra cap. G. P. MSL 185 S. 595; desselben epist. ad Albinum de condemnatione G. P. MSL 185 S. 587; Mansi XX, S. 728, ersterer gleich nach dem Konzil von Rheims geschrieben, letzterer 40 Jahre nachher; Otto v. Freising., gest. Frid. lib. I cap. 48. 50—61; Hist. pontif. MG XXI. — Hist. litt. de la France XII. Baur, Lehre v. der Dreieinigkeit II S. 509 ff.; Prantl, Gesch. der Logik II 215 ff. (urteilt sehr ungünstig über die wissenschaftliche Fähigkeit G.s); Bach, Dogmengeschichte II, 133 ff. (gründlich u. ausführlich); Reuter, Gesch. der rel. Aufklärung im MA II S. 11 f.; Lipsius, Ersch und Gruber, 1. Ser. Bd 67; Besly, les évèques de Poitiers, Paris 1647; Berthaud, G. de la P. évèque de Poitiers et sa philosophie, Poitiers 1892.

Gilbert de la Porrée ist 1070 in Poitiers geboren, studierte in der bischöflichen Schule daselbst, dann in Chartres unter Bernhard v. Ch., dessen realistischen Platonismus er sich aneignete. In Paris hörte er erst Wilhelm von Champeaux, dann dessen Schüler und Gegner Abälard, in Laon die berühmten Theologen Anselm und Radulf. Er nahm es mit dem Studium sehr ernst und sammelte sich Kenntnisse weit über den Durchschnitt der Gelehrsamkeit seiner Zeit. Er wird Kanzler und Vorstand der Domschule in Chartres (1125—36). 1137 ist er in Paris als Lehrer der Dialektik und Theologie, wo u. a. Johann v. Salisbury sein Schüler ist. 1141 siedelt er in seine Vaterstadt über als Leiter der bischöflichen Schule, wird 1142 dort Bischof, führt aber seine Lehrthätigkeit ununterbrochen weiter. In Schwierigkeiten geriet er durch den theologischen Eifer zweier Archidiakonen seiner Kirche, Arnold, cognomine „qui non ridet" und Kalo, die in einer Predigt Ketzereien über die Trinität entdeckten und ihn in Rom denunzierten. Die ausführlichen Berichte über die Verhandlungen geben einen sehr deutlichen Einblick in die Strömungen der Zeit, insbesondere die Stellung Bernhards von Clairvaux zur Wissenschaft und zur Kurie. Bern-

hard nahm sich der Sache an, ut et magistros qui humanis rationibus nimis inhaerebant, abhorreret, et si quidquam ei christ. fidei absonum de talibus diceretur, facile aurem praeberet (gest. Frid. I, 49). Es sollte ein Nachspiel zu Abälards Verurteilung werden. Bei der ersten Verhandlung in Paris 1147 focht man
5 ziemlich im Dunkeln, da G.s Werke nicht vorlagen. Der Papst Eugen III., des Disputierens müde, gänzlich interesselos und eher wie die Kardinäle für G. eingenommen, verschiebt die Entscheidung auf das 1146 in Rheims zu haltende Konzil. G. wird angewiesen, ein authentisches Exemplar seines Boetiuskommentars vorzulegen. Daraus werden für die Verhandlung in Rheims 4 capita als anfechtbar ausgezogen. Sie lauten nach
10 gest. Frid. I, 52: 1. quod assereret divinam essentiam non esse Deum; 2. quod proprietates personarum non essent ipsae personae; 3. quod theologicae personae in nulla praedicarentur propositione; 4. quod divina natura non esset incarnata (Andere Fassung bei Gaufred MSL 185, S. 617; die ausführlichste und genaueste s. Gieseler, KG II, 2 S. 399 nach Du Plessis d'Argentré, coll.
15 jud. I, 39, oder Berthaud S. 288). G. war den Gegnern, auch Bernhard, an Kenntnis der Väter und dialektischer Gewandtheit weit überlegen. B. sucht daher die Sache von vornherein als entschieden zu behandeln. Displicebat tamen gravioribus modus iste (Hist. pont. MG XX S. 522). Die Kardinäle erinnern sich seines ähnlichen Vorgehens gegen Abälard und machen aus, daß es ihm hier nicht ebenso gelingen solle (l. c.). Da
20 man zu keiner Entscheidung kommen konnte, ergreift B. endlich das Mittel, seinerseits ein Glaubensbekenntnis aufzusetzen. Da bricht aber der verhaltene Groll der Kardinäle über den zelus ecclesiae cisalpinae, die in die Prärogative der römischen Kirche eingreifen wolle, offen hervor. B. muß sich demütigen, der Papst begütigt die Kardinäle und giebt keine Entscheidung außer über das 1. Kap.: ne aliqua ratio in theologia inter na-
25 turam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum sed etiam nominativi (g. Fr. I, 61). Bernhards Bekenntnis wird im allgemeinen gebilligt. G. erklärte sich auch damit einverstanden, indem er den Spruch des Papstes ehrfurchtsvoll entgegennahm (das Bekenntnis gest. Frid. I, 59; Gaufredi lib. MSL 185 S. 617). Er verspricht sein Manuskript von Irrtümern zu reinigen. So
30 ziemlich übereinstimmend nach den unabhängigen und, weil von größter Verehrung für Bernhard erfüllt, unparteiischen Berichten der g. Fr. und hist. pont. (letztere von einem Augenzeugen), während Gaufreds beide Erzählungen leidenschaftliche zum Teil direkt unwahre Pamphlete sind, die den Ärger über den glimpflichen Ausgang der Sache nur schlecht verhehlen und sich vergeblich bemühen, eine wirkliche condemnatio herauszubringen.
35 G. kehrte mit seinen Gegnern versöhnt nach Poitiers zurück und hat nun bis zu seinem Ende, 4. September 1154, der Verwaltung seiner Diöcese gelebt. Daß er sein Buch korrigiert hätte, ist nicht bekannt; jedenfalls lassen sich die angefochtenen Sätze in dem uns vorliegenden Text leicht belegen. Manche seiner zahlreichen Schüler diskreditierten ihn auch später durch Wiederholung extrem zugespitzter Formeln. Im ganzen aber blieb er
40 ein angesehenes Schulhaupt.

Otto v. Freising läßt in seiner Schlußbetrachtung die Frage offen, ob Bernhard sich getäuscht, oder ob Gilbertus verstanden habe, sich klug zu verhüllen. Er selbst ist offenbar der Meinung, wie der Verfasser der hist. pont., daß es nur die novitas verborum gewesen sei, was Anstoß erregte, in der Sache habe Gilbertus recht gehabt,
45 seinen Formeln einen kirchlich korrekten Sinn unterzulegen. G. konnte das in der That, und er konnte seine Sätze auch ohne Unwahrhaftigkeit preisgeben, weil er keinerlei Formelfanatismus besaß, weder für fremde noch für eigene Formeln (vgl. MSL 64 S. 1260 ff.). Bernhard hätte hier so wenig Grund gehabt, das Interesse der Frömmigkeit zu verteidigen, wie die Fortsetzer dieses Kampfes, z. B. Walther von St. Viktor in seinen „Laby-
50 rinthen Frankreichs", unter denen er auch G. nennt. Der ernste gediegene Charakter des Mannes, sein kirchlicher Sinn und persönliche Frömmigkeit gaben Gewähr genug, daß er nicht zerstörend wirken wollte, noch wirkte. Die Freiheit der Wissenschaft wollte er sich allerdings nicht rauben lassen. Aber in die Geschichte der Aufklärung im MA paßt er wenig hinein, es wäre denn, daß man die ganze Scholastik hineinnehmen wollte. Der
55 Übermut der Dialektik und hochfliegende Ansprüche des freien Denkens, die sich bei Abälard je und je finden, fehlen ihm gänzlich.

G.s Philosophie ist konsequenter Realismus mit aristotelisch-dialektischer Methode, ausgeprägter Lust am Spiel mit logischen Subtilitäten. Der Realismus verlangt Trennung von Natur und Person, Gottheit oder Gottesbegriff und Gott, und die Gleichartigkeit des
60 Begriffsmaterials läßt die versuchte Scheidung, von natürlichen und theologischen Begriffen

(comm. in Boet. MSL 64 S. 1262 u. ö.) immer wieder verschwinden. So kommt er zu seinen seltsamen trinitarischen Formeln, die übrigens mit denen des Lombarden die größte Aehnlichkeit haben; vgl. dessen auf dem 4. Laterankonzil sanktionierte Sätze (Harnack, DG III S. 469) über die summa res = substantia divina, von der die drei Personen zu scheiden sind. Der Schein der Quaternität ist unvermeidlich. In der Christologie gehört G. in die Linie, die von Abälard zum Lombarden führt, mit seiner Scheidung von Natur Gottes und persona filii (4. Satz oben), der Betonung der Unveränderlichkeit der göttlichen Substanz, der energischen Bestreitung der menschlichen Person in Christus — die Menschheit ist wie ein Kleid, das die Person des Filius Dei angezogen hat (vgl. comm. in Boet. MSL 64 S. 1397—1405, das Bild von Boetius übernommen vgl. S. 1355). In dem Streit gegen den Nihilianismus und neuen Adoptianismus, der im 12. Jahrhundert die gelehrte Welt erregte (s. d. A. Bd I S. 185) ist G. immer ein Hauptobjekt des Kampfes gewesen. Gerhoh v. Reichersberg hat ihn besonders bekämpft. Für die Frömmigkeit anstößige, praktisch bedeutsame Spitzen seiner Christologie — wieder ähnlich dem Lombarden — siehe bei Gaufred ep. MSL 185 S. 592 in den Auszügen aus G.s Psalmenkommentar: Christus gebührt nicht latria, seinem Fleisch wieder nur eine geringere Art von dulia als dem ganzen Christus. **R. Schmid.**

Gildas, gest. ca. 570. — Ausgaben seines Geschichtswerkes von: Polydorus Vergilius (Opus novum. Gildas . . . de calamitate, excidio et conquestu Britanniae etc., London 1525) — wiederholt in: Orthodoxographa, theologiae ac syncerioris fidei doctores, Basel 1555 und deren zweiter Ausgabe: Monumenta s. patrum orthodoxographa, Basel 1569, in der Bibliotheca patrum Parisiensis, der Magna biblioth. Coloniensis, sowie der Maxima biblioth. Lugdunensis —; Joh. Josselinus (Gildae . . . de excidio etc., London 1568) — wiederholt in H. Commelinus, Rerum Britannicarum . . . scriptores vetustiores, Heidelberg 1637 p. 113—146 —; Thomas Gale (Historiae Britannicae . . . scriptores vol. I, Oxford 1691) — wiederholt bei Gallandi XII, 189 ff., MSL 69, 320 ff. und von Bertram, Kopenhagen 1757 —; J. Stevenson, London 1838 (mit deutscher Uebersetzung der Vorrede u. s. w. wiederholt in „Nennius und Gildas“, hersg. von San Marte, Berlin 1844); Th. D. Hardy (in: Monumenta historica Brittannica ed. H. Petrie und J Sharpe, vol. I 1848 s. l.); A. W. Haddan and W. Stubbs, Councils and ecclesiastical documents I, Oxford 1869, p. 44—107 (außer c. 2—26); Th. Mommsen (MG, Autores antiquiss. XIII Chron. min. III, Berlin 1898).

Litteratur außer den Einleitungen in den genannten Ausgaben speziell der in den MG (im Folgenden bloß MG): AS Jan 29. tom. II, 952-967; C. G. Schöll, De ecclesiasticae Britonum Scotorumque historiae fontibus, Berlin 1851; DchrB II, 1880, p. 670-72; A. de la Borderie, La date de la naissance de Gildas (Revue Celtique ed. H. Gaidoz VI, Paris 1883/85, p. 1—13); Dictionary of national biography ed. L. Stephen vol. XXI, London 1890, p. 344—46; H. Zimmer, Nennius vindicatus. Ueber Entstehung, Geschichte und Quellen der Historia Brittonum, Berlin 1893.

Das älteste Geschichtswerk des christlichen Britanniens, die erst seit Gale irrig (MG l. c. 11) in zwei Teile, die historia und die epistula, zerlegte Epistula „de excidio et conquestu Britanniae ac flebili castigatione in reges, principes et sacerdotes“ (so gestalten die MG den Titel; vgl. p. 10 sq.), wird von den Hss. einem „Gildas sapiens“ zugeschrieben. Schon Columba von Luxeuil erwähnt um 600 diesen (vgl. de la Borderie S. 5) Gildas als eine Autorität (ep. ad Greg. I MG epp. III, 156 sq.); schon im Anfang des 8. Jahrhunderts gilt er („Gildas sapiens“) als Heiliger (MG 4); Beda hat in seinem Bericht über die älteste Geschichte der Briten excerpiert „quae historicus eorum Gildus (sic!) . . . describit“ (h. e. 1, 22), und Alcuin verweist auf die uns erhaltene Schrift als auf ein Buch „Gildi Brettonum sapientissimi“ (MG epp. IV, ep. 17, p. 47, 17; vgl. ep. 129, p. 192, 17). Die sonstige Überlieferung — drei vitae Gildae: eine von einem Mönche des Gildas als seinen Begründer verehrenden Gildasklosters zu Ruis in der Bretagne (Bd I, 17, 56) um 1008 geschriebene (MG 91—106), eine zweite im 12. Jahrhundert in England entstandene (ibid. p. 107—110) und eine dritte, die den AS (Jan. II, 956 Nr. 34 f.) und den MG (p. 4) des Druckes nicht wert erschien; dazu einige andere den Gildas erwähnende britische Legenden, deren älteste aus dem 9. Jahrhundert stammt (MG p. 5 f. und 22 f.; de la Borderie p. 4 f.), und endlich keltische Annalen, unter denen die Annales Cambriae (saec. X; ed. ab Ithel, Script. rer. Brit. medii aevi XX. 1860) die ältesten sind, — ist jung und so widerspruchsvoll, daß die legendengläubige Harmonistik einer veralteten Forschungsmethode mindestens zwei Gildas (G. Albanicus und G. Badonicus), wo nicht vier (DchrB II, 671 f.), annehmen zu müssen glaubte. Daß Gildas 570 starb (Annal. Cambriae

p. 5), mag eine ungefähr richtige Nachricht sein; allein in Bezug auf alles Weitere — daß G. ein Schüler des St. Iltut war (vita mon. Ruiens und vita Pauli Aurel.), daß er die Bretagne besuchte (beide vitae), nach Irland reiste (vita mon. Ruiens. und Annal. Cambr. ad ann. 565 p. 5) — wage ich im Hinblick auf die schöpferische Kraft der keltischen Legendendichtung noch skeptischer zu sein als Zimmer und Mommsen. Die epistula de excidio selbst sagt nach der wahrscheinlichen Deutung einer korrupten Stelle (c. 26 p. 40, 29), daß Gildas Geburt in das Jahr der Schlacht am mons Badonicus fiel. Allein deren Zeit ist unbekannt (vgl. über die Annales Cambriae, die sie p. 4 ins Jahr 516 setzen, de la Borderie p. 2). Sicherer ist, daß die Epistula vor 547, weil (vgl. c. 33 ff.) noch zu Lebzeiten des „Königs" Mailcun (†nach den Annal. Cambr. 547), geschrieben ist. Gänzlich sicher ist, was die Epistula allein lehrt, daß Gildas trotz seines schwerfälligen Lateins ein wohlunterrichteter (MG p. 6), romanisierter Brite war, der im [süd-]westlichen (keltischen) Britannien zu der Zeit lebte, da man nach zeitweiliger Zurückdrängung der Sachsen unter der Herrschaft einheimischer Könige in den Kreisen der Bildung mit den Traditionen des imperium Romanum noch in Zusammenhang stand, ein Mann, der die [uns nur durch ihn bekannten] sittlichen und religiösen Verhältnisse des Britanniens seiner Zeit mit mönchischer Strenge beurteilt und mit schwarzseherischem Eifer rücksichtslos zu kritisieren wagt.

Von dem, was die handschriftliche Überlieferung außer der Epistula dem Gildas zuschreibt (Haddan and Stubbs I, 108—115; MG 88—90) mögen, die in der kirchenrechtlichen Litteratur tradierten dicta Gildae neben zweifellos Unechtem (fragm. XI MG p. 88) echte „epistularum deperditarum fragmenta" (so der Titel MG 86) darbieten, denn schon Columba (l. c.) kennt einen Brief des Gildas solchen Inhalts; allein jedem einzelnen Bruchstücke gegenüber ist der Beweis der Echtheit unmöglich, der Zweifel aber billig (vgl. auch MG 12 f.). Und nicht günstiger steht m. E. das Poenitentiale (Haddan and Stubbs I, 113—15, MG 89 f.); es ist höchstens möglich, daß die irische Etikettierung hier zuverlässig ist. In Bezug auf den „Lorica Gildae" genannten Hymnus (Mone, Hymni latini I, 367 u. ö.; neuerdings bei Zimmer, Nennius 337 ff. und am besten in Bernard and Atkinson, The Irish Liber Hymnorum London 1898, I, 206—10; vgl. II, XXI und 242 ff.) ist nicht einmal die Überlieferung einig (MG p. 13); man wird daher mit Mommsen skeptischer sein dürfen, als Zimmer und die neuesten, irischen Herausgeber. **Loofs.**

Gilead s. Ostjordanland.

Gilse, Jan van, gest. 1859. — Geboren den 19. Oktober 1810 wurde J. van Gilse in seinem 18. Lebensjahre unter die Studenten der Lehranstalt der Taufgesinnten in Amsterdam aufgenommen und war bald eine Zierde derselben. Dreimal erwarb er sich die Auszeichnung, daß seine Bearbeitungen ausgegebener Preisfragen gekrönt wurden; zum erstenmale über die Weissagungen des Obadja; dann über die Weisheit des Jesus Sirach, endlich über die sittlichen Vorschriften der apostolischen Väter. Wie viel versprach solch ein Frühling!

Das Versprechen wurde erfüllt. Am 10. Juni 1836 machte J. van Gilse den Doctor theologiae mit einer Dissertation, in welcher Ezechiel XVII exegetisch, kritisch und grammatisch betrachtet wurde. Professor Umbreit gedachte dieser Arbeit in seinem praktischen Kommentar über den Propheten Hesekiel (1843).

Während der Jahre, in welchen er als Prediger thätig war, zuerst in Koog und Zaandyk, später in Amsterdam, widmete er sich der Wissenschaft, wenn er auch sehr sparsam mit der Veröffentlichung seiner Leistungen war. Der talentvolle Mann wurde durch die Vertreter der taufgesinnten Brüderschaft nach dem Tode des Professors Koopmans zu dessen Nachfolger gewählt, welches Amt er den 9. Oktober 1849 mit einer Rede antrat: „De theologiae disciplina ad bene gerendum munus omnino necessaria". Bis zum Tage seines frühen Todes, dem 24. Mai 1859, also nur 10 Jahre, durfte er in diesem Amte thätig sein, seinen Schülern zum Segen, der Wissenschaft zur Ehre.

Nach seinem Tode hat Professor P. J. Veth die verschiedenen Abhandlungen van Gilses, eine Blumenlese von Predigten und eine ausführliche Lebensskizze seines Freundes in fünf Teilen dem lesenden Publikum geschenkt. Ich werde aus diesem reichen Überflusse nur zwei Stücke nennen, welche von dem wissenschaftlichen Sinne des Verfassers das schönste Zeugnis geben.

Das eine ist eine lateinische Erläuterung des sogenannten „Fragmentum Muratorii", welche kurz nach ihrem Erscheinen im Jahre 1852 auch die Aufmerksamkeit von

Deutschlands Gelehrten auf sich zog und sicher das ihre gethan hat, um wiederholt die Aufmerksamkeit auf dieses Fragmentum zu richten.

Die andere Abhandlung, welche ich im Auge habe, war die Untersuchung nach der ursprünglichen Bedeutung der Worte: ἐπιστολαὶ καθολικαί, in welcher er ebenso gründlich als deutlich nachwies, daß die Bedeutung dieser Benennung keine andere als die von Briefen sei, welche von der katholischen Kirche als solche anerkannt und als Schriften von Bedeutung unter die Bücher des Neuen Testamentes aufgenommen worden seien. Ich kann hier in Rücksicht auf das Werk, für welches diese Zeilen bestimmt sind, keine weitere Mitteilung über die gedruckten Arbeiten van Gilses machen, die meistens für seine Landsleute von Wichtigkeit sind, welchen sein Scharfsinn verschiedene gründliche Beurteilungen in- und ausländischer Schriften mitteilte, wie z. B. über den Briefwechsel Schleiermachers, Hasses preisgekrönte Abhandlung, Hases geistreiche Untersuchungen und andere. Mit heiligem Ernste der Wissenschaft dienend, hat er mit seinen hervorragenden Gaben gewuchert und sich eine Ehrenstelle unter denjenigen Theologen erworben, deren Name mit Hochachtung genannt wird. Dr. **Sepp** †.

Giraldus, Cambrensis, gest. c. 1220. — Wharton, Anglia Sacra II. Bd. 374; Sir R. C. Hoare, Vorwort zu s. Uebersetzung des Itinerarium Cambriae; Prof. Dr. Brewer, Vorwort zum I. Bd der Werke des Giraldus (s. u.) 1861; Dictionary of National Biography Bd XXI (1890).

Giraldus Cambrensis, eigentlich G. de Barri, aus einem ritterlichen normanischen Geschlechte stammend, ein Enkel des Connetable Girald zu Pembroke und der Nesta, Großtochter des letzten südwalisischen Fürsten Rhys, war 1147 in Manorbeer bei Pembroke, Wales, geboren. Seine Bildung erhielt er vornehmlich in Paris, wohin er auch später auf einige Zeit zurückkehrte, um Kirchenrecht zu studieren und darüber Vorlesungen zu halten. Seine hervorragende Tüchtigkeit und Energie, wie seine Beziehungen zu den ersten Familien in Wales und Irland, verschafften ihm eine sehr einflußreiche Stellung in Kirche und Staat. Es war die Zeit, wo die englische Krone, um ihre Herrschaft über die keltischen Lande zu befestigen, zur Ausdehnung der römischen Hierarchie über Wales und Irland die Hand bot. Giraldus schien dazu der rechte Mann zu sein. Kaum zurückgekehrt von Paris 1172 wurde er von dem Erzbischof von Canterbury, Legaten des hl. Stuhles, mit der Vollmacht ausgerüstet, das Kirchenwesen im Sprengel St. David nach römischem Muster zu reformieren, namentlich den Cölibat durchzusetzen (da die kirchlichen Pfründen längst zum Schaden der Kirche als erblicher Besitz behandelt worden waren), und die Zehnten einzutreiben. Unerschrocken und schonungslos ging er dabei zu Werke. Er exkommunizierte den High-Sheriff und suspendierte den greisen Archidiakonus von Brecknock, weil er verheiratet war, und erhielt zum Lohne für seinen Eifer dessen Stelle (1175). Ja selbst dem Bischof von St. Asaph trat er mit Bannfluch und einer gewappneten Schar entgegen, um das Recht des Sprengels auf eine strittige Pfarrei auf der Grenze geltend zu machen, und blieb Sieger. Diesem energischen Auftreten für die Interessen des Sprengels wie seiner Verwandtschaft mit dem altbritischen Prinzen Rhys hatte er es zu danken, daß er nach dem Tode seines Oheims, des Bischofs von St. David 1176 von dem Kapitel zu dessen Nachfolger erwählt wurde — in der Hoffnung, er werde die uralten Metropolitanrechte des Stuhles wiederherstellen. Allein ebendies, sowie die ohne Vorwissen der Krone vollzogene Wahl lud den Zorn des Königs auf ihn. Ein unbedeutender Augustiner-Prior wurde Bischof, und Giraldus zog sich nach Paris zurück, wo er mit großem Beifall Vorlesungen über Konstitutionen und Dekretalen hielt. 1180 kehrte er nach Wales zurück, war eine Zeit lang, während der Abwesenheit des Bischofs, Administrator des Stuhles von St. David, trat aber dann als heftiger Gegner desselben auf. Es währte nicht lange, so warf der König sein Augenmerk wieder auf ihn, nahm ihn unter seine Hofkaplane auf und bestellte ihn zum Begleiter und Leiter des Prinzen Johann auf seinem Eroberungszug durch Irland (1185), wo Girald noch bis 1186 blieb. Auch begleitete er 1188 den Erzbischof von Canterbury bei einem Zug durch Wales, um die walisischen Ritter für einen Kreuzzug zu begeistern. Der Erfolg war besonders der Beredsamkeit des Girald zu verdanken, der auch das Kreuzheer nach Frankreich begleitete, von wo er infolge des Todes Heinrichs II. zurückgerufen wurde, hauptsächlich um in Wales Unruhen vorzubeugen. Er zog sich dann ins Privatleben nach Lincoln zurück; die ihm angebotenen Bistümer Bangor und Llandaff hatte er ausgeschlagen. Aber als 1198 das Bistum St. David wieder vakant wurde, schlug er die Wahl nicht aus. Da der Erzbischof von Canterbury entschieden dagegen war, entstand ein langwieriger Streit, bei dem

es sich zugleich um Herstellung des alten Metropolitansitzes in St. David handelte; er wurde nach Rom verschleppt, wohin Girald selbst reiste, um persönlich vor Innocenz III. seine Sache zu führen; nach vier Jahren aber wurde doch gegen Girald und die Ansprüche des Sitzes entschieden. Girald lebte von da an zurückgezogen, litterarischen Arbeiten sich widmend, und starb, sicher über 70 Jahre alt. G. wurde in der Kathedrale von St. Davids beigesetzt.

Girald war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Seine Schriften sind eine seltsame Mischung von Dichtung und Wahrheit, Trivialem und Wichtigem, sein Charakter als Historiker wird bedeutend beeinträchtigt durch seine Eitelkeit, Parteilichkeit, Leichtgläubigkeit und Vorliebe für Legenden und Fabeln — echt walisische Züge. Und doch sind seine Schriften als Zeitspiegel und Fundgruben vieler sonst unfindbarer Notizen höchst wichtig. Seinen Schilderungen von Land und Leuten (**Topographia Hiberniae, Itinerarium Cambriae, Descriptio Cambriae**) verdankt man fast alles, was man über Irland und Wales in jener Zeit weiß. Sein **Speculum Ecclesiae** und **Gemma Ecclesiastica** geißeln das Mönchsleben seiner Zeit. Von den historischen Schriften ist die **Expugnatio Hiberniae** die wertvollste; das Material ist gut gesichtet, die Persönlichkeiten meisterhaft skizziert, das Urteil nüchtern, der Stil einfach; zu tadeln sind nur die livianischen Reden darin und das Spielen mit Namen. Wichtige Züge enthalten über Heinrich II. und seine Söhne: **De instructione principum**, und **Vita Galfridi Ebor. Archiep.** (Sohnes des Heinrich und der Rosamunde). Wertlos sind die Legenden über St. Remigius u. a. Eine Selbstbiographie, in der des Verfassers Eitelkeit stark zu Tage tritt, hat er in der Schrift **De Rebus a se gestis** geliefert, wozu **De Invectionibus liber** und **Speculum Electorum** (Briefe, Gedichte, Reden) gehören. **De Jure et statu Menevensis Ecclesiae** sucht die Ansprüche dieses Bistums (s. o.) zu beweisen. — Eine treffliche kritische Ausgabe von Giralds Werken in 8 BB. (1860—91) haben Prof. Brewer, Dimock und Warner besorgt. Sie bildet einen Teil der von der Regierung veranstalteten Sammlung: **Rerum Britannicarum medii aevi scriptores.** **C. Schöll.**

Gieseler von Slatheim s. Mystik.

Glabrio M'Acilius. — de Rossi, Bullettino di archeologia cristiana 1888/89, p. 15 ff 103 ff. tav. V.

Die Kirchengeschichte ließ den Namen bis vor kurzem vermissen, wenn man nicht den Konsul dieses Namens vom Jahre 91, der durch Domitian im Exile 95 getötet wurde, als einen Bekenner des Christentums, wie den Konsul Flavius Clemens und die (beiden) Domitilla, nach dem unbestimmt gehaltenen Zeugnis von Dio Cassius (Xiphilinus) u. a. ansehen wollte. Im Jahre 1888 gelang es dem Forschungseifer und methodischen Vorgehen de Rossis in der Aufdeckung der Katakomben, in einem Gange des Cömeteriums der Priscilla an der Via Salaria bei Rom, der sich als „ältesten Kern" des durch sein Alter hervorragenden Cömeteriums (zu vgl. das südlich der Stadt gelegene Cömeterium der Domitilla) herausgestellt hat, einige Fragmente von Grabinschriften zu finden, ihrem ungefähren Alter nach die folgenden: 1. ACILIO GLABRIONI FILIO (M'Acilius Glabrio pater fecit?) Deckelfragment von einem großen Sarkophag, 2. M'ACILIVS V(erus) C(larissimus) V(ir) et (?) PRISCILLA C(larissima) . . . von der Vorderseite eines Sarkophags, 3. *(Α)ΚΙΛΙΟϹ ΡΟΥΦΙΝΟϹ (Ζ)ΗϹΗϹΕΝ ΘΕΩ* Verschlußplatte eines Loculus, 4. *ΚΛ(αυδιου) ΑΚΕΙΛΙΟΥ ΟΥΑΛΕΡΙ(ου νεα)ΝΙϹΚΟΥ* zwei Stücke vom Deckel eines Sarkophags, 5. *ΑΚΕΙ (λ . .)*, 6. . . LI . . . M(arci) ACILI . . . An Freigelassene oder Abkömmlinge von Freigelassenen dieser gens zu denken (wie in dem Falle Bullettino 1886, p. 48 Nr. 33) ist ausgeschlossen, schon wegen der ehrenden Prädikate (bei Nr. 2). Die hier Beigesetzten müssen dem großen Zweige der seit 200 v. Chr. bis zum Untergange des Reichs berühmten, vor allem im 2. Jahrhundert n. Chr. durch eine Reihe von Konsulnamen ausgezeichneten Familie angehört haben, deren Vorfahr in dem Konsul von 91 zu sehen sein wird; ein Konsul des Namens begegnet wieder 124; desgleichen 152 M'A. G. der „ältere", mit den weiteren Namen Cn. Cornelius Severus; desgleichen 186 der Sohn des letzteren, vom Kaiser Pertinax ausgezeichnet. Wo das cognomen Glabrio auftaucht, scheint auch das praenomen Manius nicht gefehlt zu haben. Sonst vorkommende Vor- und Beinamen führen auf Verzweigungen der Familie, wie Nr. 2 auf die Heirat des Konsuls von 152 (de Rossi: von 186) mit Vera Priscilla. Daß die Inschriften Christen oder doch Christenfreunden gewidmet sind, ist durch die Acclamation in Nr. 3 sichergestellt, ferner durch den Umstand, daß eine Acilia Vera

in der Lucinaregion des Cömeteriums von Kallist (unter Angehörigen der Antonini Augusti) beigesetzt ist, deren Name gleichfalls auf jene Ehe zurückgeführt werden muß. Damit haben wir allerdings einen auffälligen Beleg dafür, daß Hinneigungen oder offenbare Übertritte zum Christentum auch in den angesehensten Kreisen des römischen Adels und der Beamtenwelt schon vor Commodus sich ereigneten, d. h. es liegt wiederum (vgl. Bd II S. 46,61) eine bedeutsame Berichtigung oder Ergänzung einer von Eusebius für die Anfangszeit gebotenen Nachricht (h. e. V, 21) vor. Weitere Folgerungen über eine Verwandtschaft dieser Familie (durch die gens Cornelia) mit der Familie der Gründer des Cömeteriums, nämlich der Priscilla, ihrem Sohne Pudens (vgl. 2 Ti 4, 21?) und dessen dort beigesetzten Töchtern Pudentiana und Praxedis, müssen als unsicher gelten; die Relation der acta s. Pudentianae (Potentianae), welche über diese Personen berichten, ist jüngeren Datums. Bezeugt ist ferner die Beisetzung einer Märtyrerin Prisca daselbst, nach welcher die Kirche auf dem Aventin genannt wurde (am 18. Januar verehrt). Die biblischen Personen Aquila und Prisc(ill)a (Bd I S. 758f.) haben mit jener Familie nichts zu thun (de Rossi möchte sie in ein Clientelverhältnis setzen); die Vermutung von ihrer Beisetzung in demselben Cömeterium wie die mittelalterliche Bezeichnung jener Kirche als der domus Aquilae et Priscae (Rö 16, 3. 5) beruhen auf legendarischer Verquickung. Wo Namen wie Aquilia Prisca, Aquilius Priscus auf Inschriften auftauchen, sind sie auf die römische gens Aquillia zurückzuführen. **Edgar Hennecke.**

Glas, John, gest. 1773 s. Sandemanier.

Glasmalerei s. Malerei.

Glassius, Salomon, gest. 1656. — Litteratur: Mich. Walther, Memoria Glassiana, in: H Witten, Memoriae Theologorum nostri seculi clarissimorum renovatae centuria 1685, S. 1199—1225; P. Freherus, Theatr. viror. eruditor. et claror. 1688, S. 590—592, mit Porträt S. 584; Vor Glassii opuscul. 1700; Joh. Casp. Zeumer, Vitae professor. Jenens. 1711, S. 141; Unschuldige Nachrichten. 1720, S. 480f.; Bockeroth, tria superioris saeculi lumina priora supremi patriorum sacrorum antistites: Gualther, Glassius, Gotterus 1725; Müller, im Vorwort zur zweiten Aufl. von Glaß' „Bedenken" (s. u. S. 672, 3) 1731; Brückner, Goth. Kirchen- und Schulstaat, Gotha 1753; Redslob, AdB 9 (1879), 218f. — Werke: Succincta explicatio orationis Jesu Christi Joh. XVII descriptae, 1621; Onomatologia Messiae prophetica, 1624; Institutiones grammaticae hebraeae, 1624; Oratio de causa finali, usu fructuque sessionis Christi ad dextram dei, 1638; Philologiae sacrae, qua totius S S. vet. et nov. testam. scripturae tum stylus et literatura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur. libri quinque, 1623—1636. 1643. 1653. 1668. 1691. 1705. 1713. 1725. 1744. 1776—1796; Arbor vitae, Der Baum des Lebens Jesus Christus in fünf Büchlein verfasset, 1629. 1643; Meditationes sacrae super epistolas dominicales et festivales totius anni, 1636; Christologia Davidica ex psalmo CX, 1638. 1648. 1677; Anniversaria D. Joh. Gerhardi, theologorum principis, memoria in publico renunciationis rectoralis actu culta et celebrata, 1639. In appendice patrologiae Gerhardianae recusa: XII Predigten über den LXX Psalm deß Propheten und Mannes Gottes Assaphs, 1640; Disputationes theol. super August. confessionem, in conventu pastorum habitae, 1641; Prophetischer Spruch-Postill I. Theil nebst Erklärung deß LIII. Capitels Esaiae von dem Leiden, Sterben und Auferstehung Christi, wie auch des XXXIII. Cap. Ezechielis von dem heil. Predig-Ampt rc., 1642; Proph. Spruch-Postill II. Th. nebst Erklär. Joh 1, 1—14, deß Liedes: Wie schön leuchtet der Morgen-Stern rc. und deß XXVII. Psalms Davids, 1647; Proph. Spruch-Postill III. Th. nebst Erklär. Ephes. IV, 17—32 und deß H. Catechismi Lutheri nach der Lehr von der Busse rc. 1647; Proph. Spruch-Postill IV. Th. nebst etzlich. Predigt. und drei Tractätl. 1654; Infamia ebrietatis oder Warnung für der Trunkenheit, 1645. 1655; Exegesis evangelicorum et epistolicorum textuum quadripartita, 1647. 1664; Christologia Mosaica, qua, ex primis V Genes. capitibus verba, dicta et typi. quibus Jes. Chr. fil. Dei in pentateucho Mosis proponitur, exegetice elenchtice et practice expenduntur, 1649. 1651; Enchiridion sacr. scriptur. practicum oder Bibl. Handbüchlein, 1651; Christliche Anfechtungs-Schule, in welcher von der Natur und Eigenschafft wie auch mancherley Art der geistlichen Anfechtungen aus Gottes Wort gehandelt wird, 1652. 1654. 1669; und am Ende der Prophet. Post. Th. 4; Christlich. Glaubensgrund oder deutliche Ausführung, daß allein die h. Schrifft in Lehr, Glauben und Leben die sichere Regul und Richtschnur sei, Nürnberg 1654; Adnotationes in compendium Hutteri in usum gymnasii et aliarum scholarum principis Gothani, cuius notis instructum id primum in lucem prodiit. 1656. 1661. 1670; Selecta scripturae divinae Mosaicae, geistreiche Betrachtung der vornehmsten Geschichten, Dinge und Sprüche in den Büchern Mosis begriffen, 1657; Selecta scripturae divinae Davidicae oder geistreiche Betrachtungen etlicher Psalmen und Sprüche des Königl. Propheten Davids, 1658; Israels Trost und Freude,

das ist, der Psalter Davids mit den Summarien, 1660; Eines christlich., hochgelehrt. vnd vm die gemeine gottes wohluerdienten lehrers der vngeaenderten augspurgischen confession beschei-denes, vnuorgreifl. vnd gründl. Bedenken vber die vnter etlich. führnehm. churf. vnd helm-staedt. theologen entstand. streitigkeiten, allen wahrheit liebend. zu ihrem heilsam. vnd noth-
5 wendig. vnterricht, nach sein. selig. todt herausgeg. 1662, 2. A. studio Ad. Lebr. Mulleri, 1731, Cum praefat. de vita et scriptis autoris Glassii; Betbüchlein nach Ordnung des catechismi Lutheri 1664; Christl. Haus-Postill, 1668; Catechismus Gothan. 1670; Selige Sterbekunst, 1671; Opuscula (christologia mosaica, davidica, onomatologia s. o. S. 671, 34. 37. 49), 1678, cura Thom. Crenii 1700; Disputation. quinque ex ps. CX. De dicto Esai. XLIII,
10 24 f. De quaestion. philosoph. circa eucharistiam. De communicat. sub. utr. specie.

Salomon Glassius, eins der ehrwürdigen Werkzeuge, deren sich Herzog Ernst der Fromme (s. Bd V S. 477) zu seinem Verbesserungswerke in Kirche und Schule bediente, nimmt zugleich eine ehrenvolle Stelle unter den strengen Orthodoxen ein, die in der Mitte des 17. Jahrhunderts bereits einen Übergang zu der Spenerschen (s. d. A.) Richtung ver-
15 mitteln. Geboren am 20. Mai 1593 in Sondershausen, wo sein Vater, Balthasar, gräflich schwarzburgischer Registrator war (später Rentmeister und Kanzleisekretär im Amte Gehren). Seit 1608 auf der Schule zu Arnstadt genoß er seit 1610 auf dem Gymnasium zu Gotha den Unterricht des ausgezeichneten Schulmannes Andreas Wilke (AdB 43 [1898], 234 f.), bezog 1612 die Universität Jena, wo er drei Jahre philosophischen Studien
20 oblag und unter dem Einflusse des Johann Gryphiander (Griepenkerl) (AdB 10 [1879], 73) den Plan faßte, sich der Rechtswissenschaft zuzuwenden, 1615 Wittenberg, wo er zu den Füßen von Leonhard Hutter (s. d. A.), Friedrich Balduin (AdB 2 [1875], 16 f.), Wolfg. Franz (AdB 7 [1878], 319 f.) und Balth. Meisner (s. d. A.) saß. In dem Fiebernest erkrankt begab er sich schon nach einem Jahre nach Jena zurück, wo kürzlich
25 Joh. Gerhard (s. oben S. 554) sein Lehramt angetreten. Dank der Empfehlung der schwarzburgischen Fürsten als deren Stipendiat erfreute er sich ein Jahrfünft des Unterrichts und der Tischgesellschaft dieses „Architheologus und Musterdogmatikers". Doch wählte er schon damals das Hebräische mit den verwandten Dialekten zu seinem Hauptstudium. 1617 Magister der Philosophie wurde er 1619 Adjunkt (d. h. etwa a. o. Professor) der
30 philosophischen Fakultät. Wie es scheint von sehr schüchternem Wesen, vielleicht auch wegen Gewissensbedenken, weigerte er sich lange, in Disputationen oder auf der Kanzel aufzutreten; auch als ihm die theol. Fakultät das Doktorat erteilen will, ist er zaghaft; selbst als auf Antrag der Fakultät seine fürstlichen Patrone es ihm anbefehlen, kommt es „aus gewissen Ursachen" nicht dazu. 1621 wird ihm die erledigte Professur des Hebräischen
35 übertragen, die als Übergangsstufe von der Philosophie zur Theologie angesehen zu werden pflegte. Doch 1625 wird er als Superintendent nach Sondershausen berufen, und nun erst, im nächsten Jahre, nimmt er den jenenser Doktorhut an. Eine viel größere Auszeichnung sollte ihm zu teil werden. Der sterbende Gerhard hatte diesen seinen geliebtesten Schüler an erster Stelle als seinen Nachfolger bezeichnet, und nach mancherlei Verhand-
40 lungen wurde diesem Wunsche willfahrt, 1638. Allein nur zwei Jahre sollte er dem neuen Wirkungskreise angehören; Herzog Ernst gewann ihn. Auf Vorschlag seines Schwiegersohnes, Geh. Rat Hortleder (AdB 13 [1881], 165—169) am gothaischen Hofe und des damaligen Professors der Rechte in Jena, nachmaligen gothaischen Hofrats, Zach. Prüschenk von Lindenhof (AdB 26 [1888], 676) folgte er dem Rufe des Bet-Ernst
45 als Hofprediger und General-Superintendent.

Bei allen jenen heilsamen Veranstaltungen dieses Fürsten war Gl. mitthätig, hielt eine Visitation der Universität und drei General-Visitationen im Lande, nahm sich des katechetischen und Schulunterrichts an, erteilte den religiösen in den höheren Klassen des Gymnasiums zu Gotha selbst. Nach Gerhards Tode leitete er das weimarsche Bibelwerk
50 (s. Bd III S. 180, 55), in dem er die poetischen Bücher des AT erklärte. Er starb 63jährig, 27. Juli 1656.

Ein so durch und durch biblischer Theologe von praktischer Frömmigkeit konnte an dem damaligen leidenschaftlichen Schulgezänk kein Gefallen haben. Nur gegen solche Mystiker, die die Schriftautorität herabsetzten, wandte sich seine Polemik. Denen aber
55 gegenüber, die sogar einen Joh. Arndt (s. Bd II, 108 f.) wegen Irrlehre anzutasten wagten, äußerte er: Wer Arndt nicht liebt, muß den geistlichen Appetit verdorben haben. In den Hülsemannschen (s. d. A.) Streitigkeiten gegen die Helmstädter nahm er Stellung in einem Briefe an den weimarschen Geheimrat Platner (Jöcher, Gelehrt.-Lexik. Fortsetz. 6 [1819], 367) 1654: „De Hulsemanniano Pasquillo ex dn. a Miltitz aliquid inaudivi, simul et
60 hoc, suspicioni eius perfecti obnoxios esse unum et alterum ex ipso professo-

rum inferiorum ordine. De quo ut iudicem ego, absit longissime. Saltem hoc doleo, ex controversiis scholasticis, (die folgenden Worte in [ ] sind an den Rand des Briefes geschrieben mit einem Γ [quarum praeses et moderator veritatis, simul et comitatis ac modestiae studium esse debebat]) fieri rixas, contentiones et inimicitias civiles, easque fere implacabiles et ἀσπόνδους. Quanta 5 vero haec intemperies! et quis inquietas eiusmodi agitat spiritus? Sanctum illum et ex deo esse, dicant οἱ βέβηλοι, ego non possum" (Cod. Gothan. Chart. A. 132 nr. 137). Über Calovs (s. Bd III, 648 f.) Zelotismus schreibt er an seinen Herzensfreund Joh. Schmid an der Universität zu Straßburg, Speners „Vater in Christo" (HRE² XIV, 501, Jöcher, Gelehrt.-Lexik. 4 [1751], 290): „Nondum cessant litigia theo- 10 logorum publica; quod nuper vidi in lectione inauguralis disputationis, Wittebergae sub DD. Abraham Calovio habitae; cujus realia, ἐρεύνασιν Jesu et Messiae nostri in V. T. tempore praesertim antidiluviano, quod spectat, mihi vehementer placuerunt, sed non ita intermistum convitiorum virus, quod salivam mihi motam iterum corrupit. Bone Deus! an viri tanti, Ecclesiae Co- 15 lumnae, et pietatis, uti debebant, antesignani, non possunt coërcere ac domare in se, quod praecipuum inter omnia est, quae domare oportuerat". In: Supellex epistolica Uffenbachii et Wolfiorum Vol. XI in Fol.; fol. 285 (alte Paginierung 456).

Ihm gilt die Verbreitung der reinen Lehre nur etwas, wo sie mit dem Leben ver- 20 bunden ist. Über den Religionsunterricht nach Hutters (s. d. A.) Kompendium für die Gymnasien bemerkte er (nach Bockeroth s. oben S. 671, 26): In scholis evangelicis, ubi Hutteri compendium locum habet, sacra haec quae unum necessarium sunt perfunctorie tractantur. Für seine Person den symbolischen Bestimmungen treu nimmt er nun auch in den seit Jahrzehnten mit solcher Erbitterung geführten synkretistischen (s. d. A.) 25 Streitigkeiten eine sehr milde Haltung ein. Zu Calixt (s. Bd III S. 643 f.) selbst scheint er in keiner näheren Beziehung gestanden zu haben, wohl aber zu manchen Freunden und Verehrern desselben, wie Geheimrat Franzke (s. AdB 7 [1878], 274), Prüschenk (s. oben S. 672, 41), Joh. Ernst Gerhard (s. AdB 8 [1878], 772), des Meisters Sohn. Auch hatte ihm sein um die Ausgleichung der Händel ernstlich bemühter Herzog zu eigener Be- 30 lehrung ein Gutachten (s. oben S. 672, 1) abverlangt. Darin läßt er sich, ohne den Orthodoxen irgend zu nahe zu treten, mit großer Schonung aus. Schröckh (s. d. A.) (Christl. Kirchengesch. seit d. Reform. 7 [1807], 250 f.) bezeichnet es als beinah die einzige von so vielen Schriften, durch die beide Parteien es der Nachwelt möglich gemacht, eine richtige und gemäßigte Beurteilung in demselben anzuerkennen. Es läßt zuerst Calixt die 35 Gerechtigkeit widerfahren, daß er in der Lehre von der Dreieinigkeit rechtgläubig sei, wünscht aber, daß man über die besonderen Beweise derselben aus dem AT nicht disputieren möge, und tadelt ihn nur darüber, daß er dieselben für die Juden nicht als gültig angesehen habe. Ob der Sohn Gottes im AT bisweilen ein Engel genannt werde, darüber möchte ein Jeder seine freie Meinung behalten; ebensowenig dürfe man es als 40 einen Irrtum ansehen, daß Calixt an der Allgegenwart und Allwissenheit der menschlichen Natur Christi gezweifelt habe. Sein Lehrsatz, daß Gott die Ursache der Sünde per accidens sei, betreffe nur einen philosophischen Ausdruck; so wie auch die Behauptung, daß die Erbsünde kein positivum sei; doch sollte er diese Bestimmung nicht angefochten haben. Die Redensart, daß die guten Werke zur Seligkeit nötig wären, sei an sich richtig; nur 45 daß keine Verdienstlichkeit darauf gelegt werde; in dem Munde eines Römischen habe sie freilich einen irrigen Verstand; überhaupt sollte man sie öffentlich nicht gebrauchen, weil sie, wegen ihrer Zweideutigkeit, in manchen symbolischen Schriften verboten sei. Ähnlich entschuldigt Gl. andere Sätze Calixts, z. B., daß der Glaube der getauften Kinder von dem der Erwachsenen etwas verschieden sei, daß er das Abendmahl ein Opfer nennt, u. a.; 50 das Begräbnis und die Höllenfahrt Christi möchte man in das Apostolikum eingerückt haben. Unverholen urteilt er in derselben Weise in einem Briefe vom Jahre 1649 an den alten jenenser Eiferer Joh. Major (AdB 20 [1884], 111 f.) (Sammlung von alten theolog. Sachen 1733 S. 14). Selbst sein Freund, der zelotische Michael Walther (s. oben S. 671, 22, AdB 41 [1896], 119 f.), der freilich seine Äußerungen nicht immer streng 55 nach dem Richtscheit der Aufrichtigkeit zu messen pflegte, wagte nicht, jenes Gutachten zu verwerfen, obwohl er bald darauf in wesentlichen Stücken seinen Widerspruch hervorkehrt (Sammlung von alten theol. Sachen 1738 S. 31). Strengen Orthodoxen war es indessen so unbequem, daß, da es erst nach des Verfassers Tode und ohne seinen Namen herauskam, Zweifel gegen seine Echtheit sich geltend machten (im Auszuge bei J. G. 60

Walch [s. d. A.], Histor.-theol. Einleit. in die Religionsstreitigk. der ev.-luth. Kirche 1730 bis 1739, 1, 371—405. 4, 889—894).

Glassius' wissenschaftliches Hauptverdienst ist seine philologia sacra, eine Art biblisch-philologische Encyklopädie. Von Gerhard, dem er mit seiner Kenntnis des Syrischen bei 5 dessen harmonia evang. (s. oben S. 559, 39) geholfen, wurde der bescheidene Mann, den man doch im Hebräischen dem jüngeren Buxtorf (s. Bd III S. 614) zur Seite stellte, vornehmlich dabei ermutigt. Buch 1 und 2 (1623) behandelt die philologia in specie, eine biblische Hermeneutik (vgl. die ausführliche Darstellung ihrer Grundzüge bei Diestel, Geschichte des AT, 1869 S. 375—377); das 3. und 4. grammatica (1634); das 10 5. rhetorica (1636), wozu 1705 aus Gl.' Handschriften der arnstädtische Superintendent J. Ch. Olearius (s. d. A.) eine logica sacra gesellte. Nach den von Fr. Buddeus (s. Bd III S. 518) bevorworteten Ausgaben 1713, 1725, 1744 erschien 1776 die grammatica und rhetorica in einer editio his temporibus accommodata durch Professor J. A. Dathe in Leipzig (3. Aufl. 1818), die Professor G. Lorenz Bauer in Heidelberg 15 (AdB 2 [1875], 143—143) durch eine critica NT 1795 und eine hermeneutica 1796 ergänzte.

Von den Zeitgenossen wurde Gl.' Werk überschwänglich als der Schlüssel zu allen biblischen Schwierigkeiten gewertet; Nullum usquam scrupulum, sagt Mich. Walther, cum aliqua difficultate conjunctum et scripturis utriusque instrumenti moveri 20 et ostendi posse autumo, cui averruncando et medio auferrendo non praeclare satis fuerit factum (vgl. die elogia bei Fabricius, Biblioth. eccl. 1718 3, 350). J. G. Walch stellt ihn mit Flacius (s. oben S. 82—92) und W. Franz (s. oben S. 672, 23) an die Spitze der protestantischen Hermeneuten (Biblioth. theol. sel. 4 [1765], 240 f.). J. L. Mosheim (s. d. A.) erhebt sich zu dem Beiwort „unsterblich"; diese philol. s. 25 leiste gründlichere Dienste als hundert Kommentare von gemeinem Schlage (KG 4 [1780], 323); G. W. Meyer zu Erlangen (AdB 21 [1885], 577) bezeichnet sie als klassisch (Geschichte der Schrifterklärung 3 [1804], 125 f. 333 f.). Allerdings zeigt sie ungemeinen Fleiß und die Notwendigkeit, sich den allgemeinen Normen des höheren Unterrichts und der wissenschaftlichen Methode anzuschließen. Sie ruht auf großer Kenntnis der 30 Schrift, des Hebräischen und Rabbinischen, enthält eine schätzbare Beispielsammlung und viele feinere sprachliche Beobachtungen; namentlich sind hier zum erstenmale die grammatischen Eigentümlichkeiten der neutest. Diktion einigermaßen zusammengestellt, ihre hebräische Färbung auch auf dem grammatischen Gebiete nachgewiesen. Allein die kritisch-biblischen Ansichten gehören dem unfreien Standpunkte jener Zeit an, die Grammatik genügt nicht, 35 Rhetorik und Logik sind veraltet. „Man gewahrt durchweg das fruchtlose Ringen, bestimmte hermeneutische Prinzipien aufzustellen und doch teils die durchgängige Christlichkeit des ATs, teils die neutest. Anwendungen in ihrem Rechte zu wahren, ein Bestreben, das die Theorie in eine Fülle kasuistischer Regeln zersplittert" (Diestel, a. a. O. S. 377). „Da er überall zunächst vom Hebräischen ausgeht und die neutest. Sprache nur insoweit 40 berührt, als sie mit jenem zusammentrifft, so kann die betr. Abhandlung, des Lückenhaften nicht einmal zu gedenken, in der Geschichte der neutest. Grammatik nur als ein schwacher Versuch erwähnt werden" (Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Aufl. von Lünemann, 1867 S. 5; 8. Aufl. von Schmiedel 1894 I, S. 10).

(Tholuck †) Georg Loesche.

45 **Glaube.** A. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, 2. Bearb. 1896; J. Haußleiter, Was versteht Paulus unter christlichem Glauben? Greifswalder Studien 1895 S. 159 ff.; Julius Müller, Gedanken über Glauben und Wissen, dogmatische Abhandlungen 1870 S. 1 ff.; A. Harnack, Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche, ZThK 1891, S. 82 ff.; J. Köstlin, Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueber-50 zeugung 1893 und: Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche 1895; A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Bd 3. Aufl. 1888 und Fides implicita 1890; W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 3. Aufl. 1896; J. Kaftan, Glaube und Dogma, 1889; J. Gottschick, Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie 1890; Ed. König, Der Glaubensakt des Christen 1891; K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens 1895; 55 M. Kähler, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus 1896; M. Reischle, Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Jesus Christus ZThK 1897, III; Fr. Sieffert, Die neuesten theologischen Forschungen über Buße und Glaube 1896.

1. Glaube ist in der religiösen Sprache das persönliche Verhalten, durch welches die göttliche Offenbarung zu subjektiver Aneignung kommt. Die Etymologie der biblischen 60 und kirchlichen Benennungen desselben gewährt für das Verständnis seines Wesens wenig

Ausbeute, da der Übergang der Worte aus dem profanen in den religiösen Sprachgebrauch fast immer eine Umprägung ihrer Bedeutung mit sich bringt. Glauben von der Wurzel lub, auf welche auch erlauben, loben, geloben, lieben, believe zurückgehen, scheint ursprünglich wertschätzen, vertrauen, dann auch beipflichten zu bedeuten; *πιστεύειν*, zusammengehörig mit *πείθεσθαι*, sich überreden lassen, ist: überzeugt sein, aber auch auf die Person selbst bezogen: Vertrauen schenken; הֶאֱמִין von אָמַן stützen heißt die Festigkeit einer Person oder Sache bei sich feststellen, sich auf sie stützen; fides ist wie *πίστις* Vertrauenswürdigkeit und Vertrauen; credere von sanskr. śraddhā bedeutet: sein Herz (auf Gott) setzen (E. Windisch, Die altindischen Religionsurkunden und die chr. Mission, Leipzig 1897). Bemerkenswert ist, daß die Ausdrücke das Vertrauen auf die Verläßlichkeit von Personen, dann auch die zustimmende Aufnahme ihres Wortes bezeichnen und daß die erste Bedeutung wie es scheint die ursprünglichere ist.

Im AT tritt der Glaube nur selten als das religiöse Grundverhalten hervor, auf welchem die Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke beruht. Gottes Erwählung fordert Treue Jos 24, 14, Aufrichtigkeit Jes 48, 1, Gehorsam Dt 9, 23, Liebe Dt 6, 5, Wandeln vor ihm Gen 17, 1. In diese Treue ist aber auch das Vertrauen auf Gottes fortdauernde Fürsorge und Hilfe und das zuversichtliche Warten auf die Erfüllung seiner Verheißung eingeschlossen Ex 4, 31; Nu 14, 11 und namentlich Gen 15, 6; Jes 7, 9. Im NT verinnerlicht sich wie das Heilsgut so auch die Bedingung für seinen Empfang. Je weiter die äußere Gestalt der göttlichen Rettungsthat von Israels nationaler Hoffnung abliegt, desto mehr Nachdruck fällt auf das Vertrauen, welches in diesen Weg Gottes sich zu finden und in der Niedrigkeit des Gottgesandten Gottes Hand zu ergreifen vermag. In der synoptischen Verkündigung ist zwar nur selten vom Glauben an Jesu Person direkt die Rede (wie Mt 18, 6), allein alle, die Hilfe suchend zu ihm kommen, bethätigen, wenn auch in unausgereifter, keimartiger Gestalt den Glauben an seine Erlösermacht Mt 8, 10; 15, 28 und empfangen, was sie begehren, auf Grund von Glauben Mc 5, 34. Auch die Forderungen, die Jesus für das Verhalten seiner Jünger aufstellt wie Verzicht auf Rache, Lösung von allen irdischen Verhältnissen, Bereitschaft zum Bitten sind nur dem Glauben erfüllbar, welcher der göttlichen Sendung Jesu und der messianischen Errettung gewiß ist (vgl. Schlatter a. a. O. S. 91 f.). Jesus behandelt den Glauben als eine im Grund selbstverständliche Wirkung der Gottesoffenbarung, die er bringt, und wundert sich, wo bei sonst aufrichtigen Herzen diese Wirkung ausbleibt Mt 8, 26. Der Glaube soll nicht auf sich selbst reflektieren, sondern auf Gott schauen. Seine senfkornartige Kleinheit hebt die absolute Bedeutung der im Vertrauen gestifteten Lebensbeziehung zu Gott nicht auf, Mt 17, 20. Von besonderen intellektuellen Voraussetzungen oder Vorstufen des Glaubens ist nie die Rede; wohl aber setzt derselbe die Ablegung der Selbstzufriedenheit und die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, mit einem Wort das Heilsverlangen voraus, Mt 5, 3—6. Wo er nicht mit der Beugung unter Gottes Willen verbunden ist, sondern mit dem Thun der *ἀνομία* zusammenbesteht, ist er Selbstbetrug, Mt 7, 21—23. Die sittliche Frucht der Liebe gestattet darum, auf die im Glauben empfangene Vergebung zurückzuschließen, Lc 7, 47.

Auch im Johannesevangelium ist der Glaube Vertrauen 14, 1, Aufnehmen des von Gott Gesandten 1, 12; allein wie er sich weniger in der Erwartung einer aktuellen Hilfe als in der prinzipiellen Schätzung der Person Christi bethätigt, so tritt hier das im Glauben eingeschlossene Moment des Urteilens nachdrücklich hervor. Der Glaube geht auf Jesu göttliche Sendung, 16, 30; 17, 8 und seine Einheit mit dem Vater 10, 38; 14, 10; er bringt durch die geschichtliche Hülle hindurch zum ewigen Gehalt der Christuspersönlichkeit 8, 24. *Πιστεύειν* und *γιγνώσκειν* sind fast Wechselbegriffe 6, 69; 10, 38; 17, 8, denn *γιγνώσκειν* heißt für Johannes das Ewige erkennen und *πιστεύειν*, im Zeitlichen das Ewige finden. Allein dieses intellektuelle Moment bleibt doch von religiös-praktischen Beziehungen umschlossen. Der Glaube entspringt nicht aus logischen Operationen; Gott wirkt ihn, indem er zu Christus hinzieht 6, 44. Wo es nicht zum Glauben kommt, da ist das Trachten nach Ehre bei Menschen 5, 44, oder die Vorliebe für die Finsternis 3, 19. 21 oder die Abneigung gegen das Thun des göttlichen Willens 7, 17 Schuld. Der echte Glaube charakterisiert sich auch dadurch als Vertrauen, daß er nicht der *σημεῖα* bedürftig bleibt, sondern sich vom Sehen emanzipiert 20, 29. Die Gabe, die der Glaube ergreift, das ewige Leben 5, 24, ist demgemäß auch nicht bloße Befriedigung der Erkenntnis, sondern die Versetzung der ganzen Person in die beseligende Gemeinschaft mit Gott.

Bei Paulus bildet den Inhalt des Glaubens die Heilsveranstaltung Gottes in Christus. Da diese in der Auferstehung Jesu gipfelt, ist christlicher Glaube das Vertrauen auf Gott

τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν, Rö 4, 24. Die Auferstehung aber will in Verbindung mit dem Kreuzestod als die Beschaffung der wahren Gerechtigkeit verstanden sein V. 25. Diese Gerechtigkeit empfängt, wer in der Beziehung des Glaubens zu Christus steht, Rö 3, 22; Ga 2, 16. In nachdrücklichen Gegensatz zu den ἔργα νόμου gestellt, kann der Glaube 5 nicht selbst eine sittliche Leistung sein; er ist vielmehr der Verzicht auf alles eigene Wirken und Gelten Rö 4, 5; nur so ist er volles Vertrauen auf den Gott, der in Christus das Heil schafft 4, 14. Die paulinische πίστις hat darum das Selbstgericht der Reue, die μετάνοια, nicht neben sich — sie wird bei Paulus nur selten erwähnt — sondern in sich. Vorbild solchen Glaubens ist Abraham, der entgegen aller menschlichen Erwartung auf 10 Gottes Verheißung unbedingt vertraut, Rö 4, 17—21. Die Entstehung des Glaubens ist Gottes Geschenk, Phi 1, 29; er entspringt aus dem Hören des Evangeliums Rö 10, 17; der Gehorsam des Glaubens Rö 1, 5; 16, 26 besteht darin, daß man sich durch den verkündigten Christus innerlich bestimmen läßt. Das gläubige Verhalten begründet eine Gemeinschaft mit Christus, durch welche der erhöhte κύριος zum Lebensgrund und Lebens- 15 element des Gläubigen wird, Ga 2, 20; 2 Ko 5, 17. Sachlich dasselbe besagt die Erfüllung der Gläubigen mit dem Geist, welcher der göttlichen Liebe gewiß macht, Ga 3, 2; Rö 5, 15; 8, 16, und zu einem gottgefälligen Wandel befähigt, Ga 5, 16. 22 f. Die Grundbedingung des sittlichen Lebens bleibt dabei immer die πίστις; der Ursprung aus der Glaubenszuversicht garantiert geradezu die sittliche Richtigkeit des Handelns, Rö 14, 23; 20 die Empfänglichkeit des Glaubens wird von Gottes Kraft erfüllt zur religiös-sittlichen Aktivität Rö 4, 20; Ga 5, 6. Eine spezielle Gabe des Geistes ist die unter den Charismen aufgeführte πίστις, die Wunder wirkende Glaubenskraft, 1 Ko 12, 9; 13, 2. Nicht minder führt der Glaube zu einem Erkennen, das die in Christus beschlossenen Schätze der Weisheit und Erkenntnis sich zu eigen macht, Kol 2, 3. Weil diese Glaubenserkenntnis 25 mit jenseitigen Faktoren rechnet, bleibt ihr in dieser Weltzeit die sinnliche Erscheinung ihrer Objekte versagt, 2 Ko 5, 7 und darauf beruht ihre Verschiedenheit von der σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου 1 Ko 2, 6. Den Ausgangspunkt all dieser Funktionen bildet aber das Heilsvertrauen.

Eine untergeordnete Rolle spielt der Glaube im Jakobusbrief. Der Verfasser kennt 30 zwar den Glauben im Sinn des Vertrauens, wenn er ihn zur Bedingung der erhörlichen Bitte macht, 1, 6; 5, 15; aber er versagt diese Bezeichnung auch nicht der sittlich unfruchtbar bleibenden Überzeugung vom Dasein Gottes, wie selbst die Dämonen sie haben können 2, 19. Er sieht darum die Geltung des Glaubenden vor Gott erst durch den Hinzutritt der Werke garantiert, deren inneren Zusammenhang mit dem Glauben er nicht 35 deutlich macht, 2, 14—26.

Weniger groß ist der Abstand, der den Glaubensbegriff des Hebräerbriefs vom paulinischen trennt. Zwar scheint die berühmte Definition des Glaubens als Bestehen bei Gehofftem und Überführung von nicht Gesehenem 11, 1 ihn wesentlich intellektuell zu fassen und 11, 6 wird das Überzeugtsein von Gottes vergeltendem Walten als Grund- 40 bedingung der Gemeinschaft mit ihm genannt. Allein dieses Ergreifen des Ewigen, Unsichtbaren im Zeitlichen bildet doch einen stehenden Zug im neutestamentlichen Glaubensbegriff, der auch bei Paulus nicht fehlt. Und umgekehrt redet auch der Verfasser des Hebräerbriefs von der Bethätigung der Zuversicht zu Gottes Treue und Macht 11, 11. 19 und von der παρρησία, die Christus den Seinigen verleiht, 3, 6; 4, 16; 10, 19. 35. 45 Charakteristisch bleibt immerhin, daß der Verfasser seinen Glaubensbegriff nicht aus der speziellen Beziehung auf das christliche Heil gewinnt, sondern auf allgemeine Reflexionen über die Natur des religiösen Verhaltens gründet.

2. Die paulinische Anschauung von der Allgenugsamkeit des Glaubens ist in der christlichen Kirche bald verdunkelt worden. Schon den apostolischen Vätern ist die Ver- 50 bindung des Glaubens mit der Liebesgesinnung mehr ein Postulat als eine in der Sache selbst liegende Notwendigkeit (1. Clemensbrief 10, 7; 12, 1; Hirte des Hermas, Sim. VIII, 9, 1). Moralistische und intellektualistische Gedanken fremder Herkunft dringen in das Christentum ein und der Glaube wird als Heilsbedingung durch die Liebe, als Offenbarungserkenntnis durch die γνῶσις verdrängt und sinkt zur bloßen Anfangsstufe des 55 christlichen Verhaltens herab. Diese bei Clemens von Alexandrien voll ausgebildete Beurteilung des Glaubens empfängt durch Augustin (trotz gelegentlicher paulinischer Reminiscenzen) ihre Sanktion für das Abendland. So fundamental der Glaube für das Heil ist, so bedeutet er doch nur das **initium religionis** (Sermo 38, 5) oder **bonae vitae** (Sermo 43, 1) und die **justitia** nimmt mit ihm erst ihren Anfang (ep. 194). Glauben 60 heißt **cum assensione cogitare** (de praedest. sanctor. 5) und die **assensio**, mit

welcher der Glaube steht und fällt (enchirid. de fide, spe et carit. 20) ist Gehorsam gegen das Gebot einer formellen Autorität, welche zu oberst die Schrift, zunächst aber die Kirche bildet (de utilitate credendi 25. 34). Durch diese Begründung auf die Autorität verliert der Glaube seine Unmittelbarkeit und Selbstständigkeit; er ist Gehorsam gegen die Kirche (contra ep. Manichaei 5). Intellektuell gewertet steht er bei dem Fehlen 5 selbstständiger Einsicht zwischen opinari und intelligere in der Mitte (de utilitate credendi 25). Darum kann auch der intellectus als der Lohn betrachtet werden, den der Glaube empfängt (Sermo 139, 1). Über den Empfang des Heils entscheidet der Glaube nur sofern er durch Liebe thätig ist (de fide et operib. 27). Das endgiltige Werk der Gnade ist darum auch erst die inspiratio dilectionis (contra duas ep. Pel. IV, 11). 10 Auch Anselm von Canterbury ist durch seinen von Augustin entlehnten Grundsatz: non quaero intelligere ut credam sed credo ut intelligam (Proslog. 1. Meditat. 21) nicht abgehalten worden, sein Verständnis der Heilslehre auf rationale Demonstration zu gründen (Cur deus homo II, 22). Ebenso steht ihm die Überzeugung fest, daß der Glaube seinen Heilswert erst durch die Liebe empfängt (Monolog. 77). Für diese Er- 15 gänzungsbedürftigkeit des Glaubens durch die Liebe prägt zuerst Petrus Lombardus die Begriffe fides informis = bloßer Glaube und fides formata = mit Liebe verbundener Glaube. Damit ist die Inferiorität des Glaubens als solchen auf eine kurze Formel gebracht. Thomas von Aquino bestimmt den Glauben auf Grund der augustinischen Definition (cum assensione cogitare) als einen Akt des Intellekts, der durch den Willen 20 zur Zustimmung bewogen wird (Summa II, 2. qu. 2. art. 2). Darum liegt im assensus etwas Verdienstliches (ib. III. qu. 7. art. 3). Glaubensobjekt ist die prima veritas oder die Gottheit, aber auch alles, was in der Schrift überliefert ist und was die Kirche für den Zweck des Heils festsetzt (II, 2, qu. 1. art. 1). Der Glaube ist also obwohl in letzter Instanz auf Gott bezogen, doch zunächst Autoritätsglaube. Daß der heil- 25 bringende Glaube fides formata sein muß, ist ein feststehendes Stück der Überlieferung (II, 2, qu. 4. art. 7). Eine Gewißheit des Gnadenstandes giebt es nur ausnahmsweise auf Grund besonderer Offenbarung (II, 1, qu. 112. art. 5); die fiducia ist darum auf die Zukunft gerichtet und synonym mit spes. (II, 2, qu. 129, art. 6). Da der Glaube auf kirchlicher Autorität beruhen sollte und mehr ein Akt des Gehorsams als selbstständiger Überzeugung war, so hatte man seit Wilhelm von Auxerre den Laien eine sehr unvollkommene Art des Glaubens nachzusehen begonnen, die fides implicita, die bloß willensmäßige Bereitschaft dem nicht genauer gekannten Glauben der Kirche zuzustimmen (vgl. A. Ritschl, Fides implicita 1890). Nach dem Urteil des Thomas ist die fides implicita nur gegenüber ganz unwesentlichen Stücken der biblischen Offenbarung zulässig, 35 dagegen wollen die Glaubensartikel explicite geglaubt sein, wenn auch je nach der Bildungsstufe darin immer ein Mehr oder Weniger stattfinden wird (Summa II, 2, qu. 2. art. 5—8). Als Autoritäsglaube wird die fides auch im Tridentinum verstanden. Sie ist das Fürwahrhalten der Offenbarung und Verheißungen Gottes mit besonderem Einschluß der Lehre vom Heil (Sess. VI, c. 6). Obwohl der Glaube Anfang, Grundlage 40 und Wurzel aller Rechtfertigung ist (ib. c. 8), so ist er doch ohne das Hinzutreten der Liebe unvermögend mit Christus zu vereinigen und zum Glied der Kirche zu machen (c. 7) und kann mit allerlei Todsünde zusammenbestehen (c. 15). Indem das Tridentinum den großen Unterschied zwischen diesem elementaren Glaubensbegriff und dem der Reformation ignoriert, kommt es zu seinem gegenstandslosen Protest gegen die inanis haereticorum 45 fiducia (c. 9. can. 12).

Die Reformation giebt dem Glauben seine unmittelbare Beziehung auf die Heilsoffenbarung zurück und versteht ihn wieder im paulinischen Sinn als das persönliche Ergreifen der göttlichen Gnade in Christus. Ohne für die psychologische Bestimmung desselben feste Formen zu prägen, beschreibt ihn Luther als eine „lebendige, erwegene Zuver- 50 sicht auf Gottes Gnade", die eine unerschütterliche Gewißheit in sich trägt (EA. 63, 125), als lebendige, ernstliche, tröstliche und ungezweifelte Zuversicht des Herzens (EA. 50, 255). Es ist in ihn ein Erkennen eingeschlossen, ein geistiges Erfassen des Unsichtbaren (EA. 33, 255), welches Luther unbedenklich dem Intellekt zuschreibt (fides est in intellectu, Galaterbrief von 1535 EA. II, 314). Er hebt den firmus assensus, quo Christus 55 apprehenditur als das Entscheidende hervor (Galaterbrief I, 191). Diese intellektuellen Akte stellen die Beziehung des Glaubens auf die Objektivität der göttlichen Offenbarung fest. Sie sind jedoch keineswegs des Menschen eigenes Werk (EA. 15, 540); Gott wirkt den Glauben durch den Eindruck seiner Heilsoffenbarung, der zugleich das Gefühl ergreift (23, 249 f.; 28, 298). Der assensus ist die aus dem Wahrheitseindruck des göttlichen 60

Wortes auf das Gewissen und Gemüt (28, 298) entspringende zustimmende Willensbewegung. Die Erkenntnis, die Gottes Geist in uns wirkt, ist deshalb eine agnitio experimentalis (Opera exeg. lat. 23, 522) und ohne Eingehen des Willens auf die Kundgebung Gottes nicht möglich (Galaterbrief II, 314). Gottes Glauben weckende Offen-
5 barung setzt demnach alle geistigen Kräfte des Menschen zumal ins Spiel und nur mit dem Heilsvertrauen zugleich wird die Bejahung seines Wortes und die Erkenntnis seiner Gnade geboren. Die fides historica der Scholastiker ist für Luther darum eine leere Abstraktion, durch welche das Erkenntnismoment aus dem lebendigen psychischen Zusammenhang, in dem es allein viva cognitio ist, herausgelöst wird (op. lat. 23, 522).
10 Es bedarf nicht erst der Liebe, um ein neues Leben im Menschen zu begründen; es ist der Glaube selbst, aus dem das neue, Gottes Willen gemäße Wirken hervorströmt (fides est efficax Galaterbrief II, 323; vgl. die bekannte Stelle der Vorrede zum Römerbrief EA. 63, 125).

Dem entsprechend hat auch Melanchthon in den Loci von 1521 den Glauben grund-
15 legend als fiducia misericordiae divinae definiert, ihn als cordis affectus (CR XXI, 161), als sensus misericordiae Dei in corde (171) beschrieben. In diesen Heilsglauben ist eingeschlossen die certitudo eorum, quae non apparent, von welcher Hbr 11 spricht (168). Wenn er daneben den Glauben dem assentiri omni verbo Dei gleichsetzt (162), so leitet ihn dabei die Überzeugung, daß das ganze Schriftwort lex et
20 evangelium ist, also unser Heil angeht, und daß die Beziehung der Drohungen des Gesetzes auf die eigene Person in dem Vertrauen auf Gottes Gnadenzusage in Christus als aufgehobenes Moment mitgesetzt ist. Der historische Glaube der Scholastiker ist ihm, obwohl er assensus zum Schriftinhalt sein will, eine frigida opinio, die das Herz unbewegt läßt (160. 162). Denselben Begriff des Glaubens hat Melanchthon in der Augs-
25 burger Konfession (A. 20, 23) der bloßen notitia historiae gegenübergestellt und in der Apologie ausführlicher dargelegt. Glauben heißt velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum (II, 48. 50; III, 106); fides est non tantum notitia in intellectu sed etiam fiducia in voluntate (III, 183). Ob er diesem Glaubensbegriff auch in der 3. Gestalt seiner Loci treu geblieben sei, ist neuerdings nicht ohne
30 einigen Grund bezweifelt worden (vgl. Gottschick, Die Kirchlichkeit zc., 1890). Es findet sich hier die Nebeneinanderstellung der drei Momente: notitia, assensus, fiducia, und wenn es auch nicht an Stellen fehlt, in welchen der assensus der fiducia gleichgesetzt, darum auf den Willen bezogen und aus dem vollen Eindruck der Heilsoffenbarung auf das Gemüt abgeleitet wird (CR XXI, 745 f.: id assentiri revera est haec
35 fiducia amplectens promissionem), so ist doch nicht mehr wie früher von dem affectus cordis die Rede, der den Glauben begleitet, und die angehängten Definitionen (p. 1079) lassen den assensus als Funktion der potentia cogitans dem Willensakt der fiducia vorausgehen. Überdies konnte die unmittelbare Beziehung des Glaubens auf den sich offenbarenden Gott durch die Erklärung verdunkelt werden, daß der assensus fidei die
40 notitia omnium articulorum in sich schließe (751). Damit war, wenn auch vielleicht nur durch unvorsichtige Wendungen die Veräußerlichung des Glaubensbegriffs in der späteren Dogmatik angebahnt, welche der fiducia die notitia und den assensus als vorher zu erledigende Glaubensstufen vorordnet. So läßt Joh. Gerhard dem rechtfertigenden Glauben, der lediglich fiducia und Sache des Herzens oder Willens ist, die notitia doctrinae
45 coelestis und den assensus = judicium approbans ea quae in verbo credenda proponuntur als Akte des Intellekts vorangehen. Der fiducia bleibt dann nur noch übrig, die Gnadenzusage Gottes in Christus, der schon verstandesmäßig zugestimmt ist, auch willensmäßig zu ergreifen (Loci III, de justif. § 67 ff.). Die Überzeugung von der Realität der göttlichen Offenbarung erwächst dann nicht mehr als reife Frucht aus dem persönlichen
50 Heilsglauben, sie geht diesem als verstandesmäßige Einsicht schon voraus. Eine solche abstrakte Überzeugung von der Wahrheit des Schriftworts kann aber, wenn sie noch nicht von einem inwendig vernommenen Wahrheitseindruck ausgeht, nur Autoritätsglaube sein. Es wird denn auch von Hollaz hervorgehoben, daß der assensus propter auctoritatem Dei revelantis erfolgen müsse (Examen theol. acroam. 1763 p. 167); allein
55 es ist deutlich, daß wenn der assensus omne verbum Dei umfassen soll, die Autorität Gottes näher als die Autorität der inspirierten Schrift zu denken ist. Ein Nachhall der ursprünglichen reformatorischen Anschauung scheint es zu sein, wenn Joh. Musäus den rechtfertigenden Glauben als assensus fiducialis bestimmt (Praelectiones in Epitomen F. C. p. 168), woraus ähnliche Äußerungen in Baiers Kompendium (ed. Preuß p. 388)
60 geflossen sind. Allein auch diese Theologen entfernen sich sachlich kaum von der gang-

baren Vorstellung, da sie dem mit fiducia verbundenen assensus einen assensus generalis voranstellen, der die Wahrheit der Schriftoffenbarung zum Gegenstande hat. Diese ganze Zerspaltung des christlichen Glaubens in den allgemeinen Offenbarungsglauben (assensus) und den speziellen Heilsglauben (fiducia) war nur solange aufrecht zu erhalten als die formelle Autorität der Schrift auf Grund der Inspirationslehre feststand. Hatte aber schon diese nicht auf bloße logische Demonstration gegründet werden können, sondern schließlich den Rückgang auf die unmittelbare Gewißheit erfordert, welche das testimonium spiritus sancti giebt, so mußte auch für die Begründung der Glaubensgewißheit überhaupt auf die unmittelbaren Erlebnisse des von der Heilsbotschaft berührten Gemüts zurückgegangen werden.

Für die Behandlung des Glaubensbegriffs in der neueren Theologie ist vor allem Schleiermachers Auffassung der Religion als eines vom Wissen und Thun unterschiedenen, ursprünglichen inneren Erlebens maßgebend geworden. Damit war für die Auffassung des christlichen Glaubens ein psychologisches Schema gegeben. Das in Schleiermachers Glaubenslehre beschriebene fromme Selbstbewußtsein trägt freilich infolge der unzulänglichen Würdigung der geschichtlichen Offenbarung mehr die Züge der allgemeinen Religiosität als die des christlichen Heilsglaubens. Eine bestimmtere Erfassung des christlichen Glaubens, dessen Art durch seinen Inhalt bestimmt wird, hat teils R. Rothes energische Betonung der in der Geschichte sich vollziehenden und doch wesentlich supranaturalen Offenbarung teils das durch die kirchliche Theologie (im weitesten Sinne des Wortes) neu belebte Verständnis für die Heilslehre der Reformation angebahnt. Um eine schärfere Abgrenzung des Glaubens gegen das Welterkennen und die Überzeugungen der natürlichen Religion hat sich A. Ritschl bemüht. Er bestimmt den Glauben als auf die Gottesoffenbarung in Christus bezogene fiducia und fordert mit Recht, daß der Vorsehungsglaube als Bethätigung des christlichen Versöhnungsglaubens verstanden werde. Allein die von ihm vollzogene Verknüpfung der Rechtfertigung mit dem Bestand der Gemeinde bringt es mit sich, daß der Empfang der Sündenvergebung mehr die Voraussetzung als den Inhalt des individuellen Glaubens bildet und daß dieser vorwiegend als die aktive Bethätigung der Zuversicht und als die Aneignung der Zwecke Gottes erscheint (Rechtfertigung und Vers. III, 3. A. namentlich S. 96 ff. 557 ff.). Ihm folgend hat W. Herrmann den Glauben als ein Überwältigtwerden von der geschichtlichen Gestalt Jesu, durch welche Gott mit uns verkehre und unser Vertrauen wecke, geschildert und die Forderung intellektualistischer oder moralistischer Vorbedingungen des Glaubens zurückgewiesen. Der assensus gehe der fiducia nicht voran, sondern sei in diese eingeschlossen. Ebendarum seien vom Glaubensgrund, dem historischen Christus die Glaubensgedanken zu unterscheiden, die erst aus der Glaubenserfahrung erwachsen. Auch die Buße ist nach ihm nicht ein dem Glauben vorausgehender, sondern ein durch diesen erst ermöglichter innerer Vorgang (Verkehr des Christen mit Gott, 3. A. namentlich S. 174 ff. Beweis des Glaubens 1889. 1890. Die Buße des evang. Christen, ZThK 1891). In ähnlichem Sinne hat J. Gottschick dem intellektualistischen Glaubensbegriff der späteren lutherischen Dogmatik den genuin reformatorischen gegenübergestellt (Die Kirchlichkeit &c. 1890). Gegen den ersteren hat Chr. E. Luthardt eine reichere und bestimmtere Fassung des glaubenwirkenden Zeugnisses vertreten (ZkWL 1886, 632 ff.) und M. Kähler die Möglichkeit und den Gewinn der vorgeschlagenen Scheidung von Glaubensgrund und Glaubensinhalt bestritten, während auch er den assensus von der fiducia nicht trennen will (Der sog. hist. Jesus &c. Abschn. IV). Weiter geht der Widerspruch von Ed. König, nach welchem der Glaube als ein Anteilnehmen am Wissen von Zeugen im Intellekt geboren wird, um dann im Herzen gepflegt zu werden (Der Glaubensakt des Christen 1891). Gegen Herrmanns Darstellung der Bußlehre Luthers hat R. A. Lipsius Einsprache erhoben (Luthers Lehre von der Buße 1892). Das Vorangehen eines Anfangs von Buße vor dem Heilsglauben ist außerdem von J. Köstlin (Der Glaube 1895) und Fr. Sieffert (Die neuesten Forschungen über Buße und Glauben 1896) vertreten worden. Es besteht demnach heute in der protestantischen Theologie ein ziemlich weitreichendes Einverständnis über folgende Punkte: 1. daß der Glaube nicht aus logischen Prozessen, sondern aus einem unmittelbaren inneren Erleben entspringe, 2. daß er keinem menschliche Leistung, auch nicht die Anerkennung einer menschlichen Autorität sei, sondern eine Wirkung Gottes durch seine Offenbarung, 3. daß der assensus im Sinne der Glaubensüberzeugung und Glaubenserkenntnis von der fiducia nicht getrennt werden könne, 4. daß das Heilsvertrauen die erwachte Sündenerkenntnis und das Heilsverlangen voraussetze, 5. daß das neue sittliche Leben des Christen die im Glauben empfangene Sündenvergebung zur Basis habe. — Eine eingehende Erörterung der auf den Glaubensbegriff sich

beziehenden Kontroversen hat J. Köstlin in den beiden zu Anfang des A. erwähnten Schriften gegeben.

3. Der Begriff des Glaubens pflegt in der Dogmatik an zwei Stellen behandelt zu werden, in der Grundlegung als das Prinzip der christlichen Erkenntnis und in der Heilslehre 5 als das Medium der Heilsaneignung. Dort bezieht er sich auf die Offenbarung überhaupt und wird nach seinem Verhältnis zum Wissen besprochen; hier bezieht er sich auf das Heilsgut der Sündenvergebung und wird zur Buße und zu den Werken ins Verhältnis gesetzt. Es ist nicht gleichgiltig, ob man jene allgemeine oder diese spezielle Beziehung des Glaubens zu Grunde legt. Im ersteren Falle ist er wesentlich Fürwahrhalten, im letzteren 10 Falle ist er wesentlich Vertrauen. Die biblischen wie die reformatorischen Aussagen über den Glauben enthalten die unzweideutige Anweisung, nicht vom allgemeinen Offenbarungsglauben sondern vom speziellen Heilsglauben auszugehen. Da die christliche Offenbarung in der Erlösung kulminiert, ist erst der Heilsglaube der wahrhaft christlich bestimmte Offenbarungsglaube. Der Glaube, der die christliche Erkenntnis trägt, ist darum kein anderer als der 15 im Heilsprozeß entstandene.

In der Erlösung bethätigt sich Gott als die den Sünder errettende heilige Liebe. Der Glaube des Christen trägt darum das Gepräge dankbaren Vertrauens auf den Gott, der in Christus sein Heil schafft. Ein Glaube, der nicht fiducia wäre, möchte ihm sonst noch so reiche Erkenntnis und noch soviel den Willen bestimmende Kraft innewohnen, wäre 20 nicht christlicher Glaube. Dieses Vertrauen ist keine grundlose Stimmung; es hat seinen Grund und Halt in der vom gläubigen Subjekt angeeigneten Heilsoffenbarung. Das Bestehen des Glaubens weist so auf ein Doppeltes zurück, auf ein Thun Gottes, in dem er seine heilige Liebe erlösend bethätigt und auf ein Erlebnis des Menschen, in dem er die Heilsoffenbarung als eine ihm geltende erfährt und ergreift. Weil das Heilsvertrauen auf 25 geschichtliche Offenbarung gegründet ist, schließt es eine bestimmte Vorstellung von Gott und seinem Walten ein, die sich zur Glaubenserkenntnis entfaltet. Weil aber diese Offenbarung nur dem verständlich wird, der sie vertrauend ergreift, darum giebt es Glaubenserkenntnis nicht ohne das Glaubenserlebnis. Es lassen sich demnach zwei Momente am Glauben unterscheiden, ein gegenständliches, die durch Christus vermittelte Gotteserkenntnis, 30 und ein zuständliches, das auf Christus beruhende Heilsvertrauen. Aber beide können nicht von einander getrennt werden, da die christliche Gotteserkenntnis nur in und mit dem Heilsvertrauen entsteht. Der Unterscheidung dieser beiden Seiten des Glaubens entsprechen die beiden Formeln fides quae creditur = Glaubensinhalt und fides qua creditur = Glaubensverhalten. Nur besteht der Glaubensinhalt zunächst nicht in einer 35 theologisch formulierten Lehre, sondern in dem unmittelbaren Anschauen und Verstehen der Heilsoffenbarung selbst.

Die christliche Erlösung bildet den Abschluß einer Offenbarungsgeschichte, welche in Israel eine Erkenntnis der Sünde und des gegen sie gerichteten heiligen Willens Gottes geweckt hatte, die in der übrigen Völkerwelt ohne Parallele ist. Ohne diese Erkenntnis 40 kann das christliche Heil nicht in seiner Größe und Tiefe verstanden werden. Die Anerkennung der Schuld der Sünde und der Heiligkeit Gottes wird durch das Heilsvertrauen nicht ausgelöscht, sondern vorausgesetzt und bestätigt. Diesem Sachverhalt entspricht es nicht, dem Heilsvertrauen ein fides minarum an die Seite zu stellen; das Gericht über die Sünde ist für sich allein weder Inhalt des neutestamentlichen noch des alttestament- 45 lichen Glaubens, denn auch dieser weiß von einer Bundesgnade neben dem Gericht. Wohl aber erkennt der Gläubige in seinem Glauben das Gericht über die Sünde an und bezieht es so auf sich, wie es in der Erlösung durch Christum von ihm abgewendet und in das sittlich erziehende Walten der *χάρις σωτήριος* (Tit 2, 11 ff.) umgewandelt ist.

Sehen wir von dem konkreten Inhalt des Erlösungsglaubens ab, so bleibt als seine 50 allgemeinste Form die Anerkennung einer göttlichen Offenbarung übrig. Diese kommt in keiner Religion in dieser abstrakten Allgemeinheit vor, da es keine Offenbarung ohne konkreten Inhalt giebt; wohl aber ist sie die formale Bedingung jeder Religion. Religiöser Glaube ist stets das Ergreifen einer verborgenen Wirklichkeit, die nur unter bestimmten Bedingungen, als geoffenbarte, erfaßbar wird. Der Gläubige sieht sich eine Welt er- 55 schlossen, welche die Sphäre der gemeinen Erfahrung überragt und die nur aus ihrer Wechselbeziehung zum Glaubenserlebnis verstanden werden kann. Glauben heißt darum immer ein Weltliches im Lichte einer überweltlichen Beziehung verstehen. In diesem Sinne ist der Glaube das Fürwahrhalten einer höheren Wirklichkeit. Allein mit diesem abstrakten Fürwahrhalten beginnt die persönliche Glaubensstellung niemals; die Anerkennung einer 60 überweltlichen Realität ist stets die Frucht einer innerlich erlebten Beziehung zu ihr. Auf

dieser Rückbeziehung des geglaubten Vorstellungsinhaltes auf das Glaubenserlebnis ist auch die eigentümliche Gewißheit begründet, die dem religiösen Glauben eignet. Während die profane Sprache das Wort Glauben im Sinn einer unsicheren und unverbürgten Meinung gebraucht, ist dem religiösen Menschen sein Glaube eine Überzeugung von unvergleichlicher Festigkeit.

Die erkenntnistheoretische Beurteilung des Glaubens pflegt sich an diese formelle Eigentümlichkeit des Offenbarungsglaubens zu halten und ihn als das Fürwahrhalten einer übersinnlichen Wirklichkeit aus nur subjektiv zureichenden Gründen zu bestimmen (vgl. Kant, Kritik der r. V., Transc. Meth. L. 2. Hauptst. 3. Abschn. Vom Meinen, Wissen und Glauben; G. Th. Fechner, Die drei Motive und Gründe des Glaubens S. 1 ff.; Wilh. Wundt, System der Philosophie 2. Aufl. S. 664). Für die Dogmatik ist es geboten, diese Form des Glaubensvorgangs im Zusammenhang mit ihrem Inhalt und den psychischen Bedingungen der Aneignung desselben ins Auge zu fassen.

Man kann gegen den Satz Bedenken tragen, der Glaube beruhe auf innerer Erfahrung, weil dadurch sein objektives Begründetsein in Gottes Offenbarung und seine Bedeutung die Bedingung der Heilserfahrung zu bilden verdunkelt werde. Für solche Bedenken kann man sich auch auf Aussprüche Luthers berufen (vgl. J. Köstlin, Luthers Theol. II S. 439 f. und Th. Harnack, Luthers Theol. II S. 432 f.). Allein diese Bedenken erledigen sich, wenn man den Doppelsinn beachtet, in welchem hier Erfahrung gebraucht wird, das eine Mal besteht sie in der innerlich erlebten Beziehung auf Thatsachen außer uns, das andere Mal in der Beobachtung des Verlaufs subjektiver Zustände. Immerhin wird es der Deutlichkeit dienen, wenn man im ersteren Fall vom inneren Erlebnis des Glaubens selbst, im letzteren von der durch ihn eröffneten innerlich zusammenhängenden Heilserfahrung redet.

Die Entstehung des Glaubens führt das religiöse Bewußtsein nicht auf eigenen Entschluß, sondern auf Gottes Wirkung zurück. Die grundlegende Gottesthat, die den christlichen Glauben weckt, ist die Sendung Christi und sein Erlösungswerk. Indem wir auf ihn und sein Heilswerk vertrauen, wissen wir unsern Glauben nicht auf ein Medium außer und neben Gott, sondern auf Gott selbst gerichtet. In wesentlich anderer Weise gilt unser Vertrauen den geschichtlichen Medien, durch welche die Heilsbotschaft an uns kommt, dem in der hl. Schrift niedergelegten und in Personen sich abbildenden Zeugnis von Christus. Die pietätsvolle Annahme dieses Zeugnisses ist zwar eine für uns unentbehrliche Brücke zum Glauben, aber sie ist nicht selbst schon in ihrem ganzen Umfang religiöser Glaube. Sie enthält vielmehr nur so viel Glauben in sich, als in ihr nicht auf Menschen, sondern auf Gott gerichtetes Vertrauen schon enthalten ist. Der Glaube findet nur in Gottes Autorität sein Genüge, darum ist alle menschliche Autorität für ihn nur Durchgangspunkt. Was man Autoritätsglauben zu nennen pflegt, gehört nur zu den psychischen Vermittelungen für die Entstehung des wirklichen Glaubens und dieser ist erst da, wenn Gott selbst durch die geschichtlichen Vermittelungen hindurch das Herz berührt, es beseligt und frei macht.

Der entscheidende Glaubensgrund ist Christus, so wie er uns im Zeugnis seiner ersten Jünger entgegentritt. Dabei mögen je nach der individuellen Disposition und der geschichtlichen Bedingtheit des auffassenden Subjekts bestimmte einzelne Züge im Vordergrund stehen (z. B. Jesu sittliche Hoheit, sein herablassendes Erbarmen, sein prophetisches Wahrheitszeugnis, seine Wundermacht, seine Leidensgeduld); ein materieller Unterschied zwischen Christus als dem Glaubensgrund und Christus als dem Glaubensinhalt kann nicht gemacht werden. Wer in dem Menschen Jesus, dessen sittliche Hoheit u. s. w. ihn ergreift, nicht schon irgendwie die Gottesherrlichkeit schaut, der wird durch ihn nicht zum religiösen Vertrauen geführt. Denn Glaube im religiösen Sinn ist immer ein Finden Gottes in der uns gegebenen Wirklichkeit. Es giebt sowenig ein Entstehen des Glaubens aus logischen oder moralischen Prozessen als es ein Entstehen des Lebendigen aus dem Unbelebten giebt. Glauben ist vielmehr ein Erlebnis von nicht weiter abzuleitendem ursprünglichem Gehalt; darin liegt die Nötigung, seine Entstehung auf Gott zurückzuführen.

Wohl aber läßt sich von einer bestimmten psychischen Disposition reden, ohne welche der Heilsglaube nicht entsteht. Das ist die Erkenntnis der Sünde und ihrer Unseligkeit. Ein vertrauensvolles Ergreifen Christi als des Erlösers ist nur dem Menschen möglich, der von der Sünde frei werden will. Darum ist es sachgemäß, wenn die reformatorische Heilslehre dem Glauben die Buße vorangehen läßt. Allerdings ist diese Buße, die dem Glauben den Weg bereitet, weder eine vollendete Erkenntnis der Sünde noch eine vollzogene Abwendung von ihr. Sie ist erst Sehnsucht nach der Gerechtigkeit. Es bleibt

darum richtig, daß die Buße, ohne welche der Heilsglaube nicht entsteht, erst mit diesem wächst und sich zur That vollendet.

Die Zerspaltung der einheitlichen Glaubensfunktion in die drei Akte der notitia, des assensus und der fiducia ist ungeschickt und irreführend, wenn sie als rationelle Erklärung der Entstehung des Glaubens gelten soll. Mit dem religiösen Glauben haben notitia und assensus nur dann etwas zu thun, wenn sie in die fiducia eingeschlossen sind. Daß das Heilsvertrauen ohne Vernehmen der Heilsbotschaft (ἀκοή Rö 10, 17) nicht entsteht, ist selbstverständlich und unbestritten. Dagegen kommt der assensus als gewisse Überzeugung von der Erlösermacht Christi und der Realität des überweltlichen Gottes nur in und mit der fiducia zu stande (vgl. Herrmann, Verkehr ꝛc. S. 185). Man hat deshalb dem assensus seine Stelle nach der fiducia angewiesen (Fr. Traub, Glaube und Theologie, ThStK 1893 S. 510 ff.). Allein dies ist nur dann möglich, wenn in die notitia schon der spezifische Wahrheits- und Lebenseindruck eingerechnet wird, den das Evangelium auf Herz und Gewissen macht. Vermutlich hat die alte Dogmatik, wenn sie die notitia in den assensus übergehen ließ, dabei nicht immer an ein durch Willensanstrengung erzeugtes Fürwahrhalten, sondern auch an den mit der Heilsbotschaft selbst verbundenen unmittelbaren Wahrheitseindruck gedacht. Das Richtige dürfte darum sein, daß der Glaube entsteht, wenn die Botschaft vom Heil mit ihrem Wahrheitseindruck die heilsverlangende Seele trifft und sie zu vertrauender Anerkennung der erlösenden Liebe Gottes bewegt. Unverdunkelt muß nur das eine bleiben, daß die rechte und eigentliche Antwort des Menschen auf die ihm entgegenkommende Heilsoffenbarung die fiducia ist und daß aus ihr alle Gewißheit und Erkenntnis von Gott und göttlichen Dingen hervorwächst (vgl. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. 3. A. II S. 347 f; Jul. Köstlin, Der Glaube S. 78 f.).

Zu dieser Gewißheit, die der Glaube giebt, gehört vor allem die zuversichtliche Gewißheit des eignen Heils, welche die Reformation der von der mittelalterlichen Kirche gelehrten und vom Tridentinum bestätigten Heilsunsicherheit entgegenstellt (s. d. A. Rechtfertigung). Sie wird getragen durch das Zeugnis des Geistes, d. h. durch die innerlich erlebte Verbindung mit Christus und Gott. In dieser Gottesgemeinschaft liegt aber zugleich die Quelle einer neuen sittlichen Aktivität. Es giebt keine Aneignung der göttlichen Heilsgnade, welche nicht die Aneignung des heiligen Gotteswillens in sich schlöße. Die erlösende Liebe, auf welche sich der Glaube bezieht, ist die Liebe, die in ihrem Vergeben zugleich die Norm ihrer Heiligkeit wahrt und zur Anerkennung bringt. Auch als das Prinzip der christlichen Sittlichkeit hört aber der Glaube nicht auf ein Empfangen zu sein. Das Wollen des Guten entspringt nicht aus einer Kraft, die der Glaube in sich selbst trägt, sondern aus der Kraft, die er fortgehend aus seiner Verbindung mit Christus empfängt (vgl. Köstlin, Der Glaube S. 249 f.).

Auf demselben Grunde erwächst dem Christen endlich die Glaubenserkenntnis, die sich vom sonstigen Wissen in doppelter Weise unterscheidet. Sie ist zunächst psychologisch in besonderer Weise bedingt. Während das Wissen nur an die allgemein menschlichen Voraussetzungen achtsamer Wahrnehmung und logisch gesetzmäßiger Verknüpfung des Wahrnehmungsinhalts gebunden ist, setzt die Glaubenserkenntnis die individuell bedingte Heilserfahrung voraus. Vorstellungsinhalt und Gemütsbestimmtheit sind hier in unauflöslicher Weise aneinander gebunden. Sodann unterscheidet sich die Glaubenserkenntnis auch inhaltlich vom Wissen dadurch, daß sie die Auffassung der gegebenen Wirklichkeit im Lichte der transscendenten Gotteserkenntnis ist, ein Erkennen sub specie aeternitatis. Es genügt darum nicht, das Erkennen des Glaubens nur psychologisch als ein auf das Heil bezogenes Erkennen („Werturteil") zu bestimmen. Es ist immer zugleich das Erfassen einer transscendenten Beziehung des weltlichen Geschehens und damit eben Offenbarungserkenntnis. Da die Glaubenserkenntnis auf dem höchsten dem Menschen erreichbaren Standort gewonnen ist, wird durch sie vor allem seine Weltanschauung bestimmt. Ihre Zusammenfassung mit dem Welterkennen hat zwar infolge ihres andersartigen Ursprungs und Gesichtskreises besondere Schwierigkeiten; das richtige Verfahren dafür zu suchen bleibt aber nichtsdestoweniger eine unerläßliche Aufgabe der christlichen Theologie. **O. Kirn.**

Glaubensbekenntnis s. Symbol.

Glaubensfreiheit, Glaubenszwang s. Toleranz.

Glaubensregel. — Seit dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts begegnet uns dieser Begriff in der kirchlichen Litteratur so häufig und in so bedeutsamer Anwendung,

daß ohne eine sichere Bestimmung desselben eine richtige Auffassung des kirchlichen Bewußtseins jener Zeit unmöglich ist. Was zunächst die synonymen Ausdrücke anlangt, welche mehr oder weniger den gleichen Begriffsinhalt haben, so besteht zwischen *ὁ κανὼν τῆς πίστεως*, regula fidei und *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας*, regula veritatis nur ein formeller Unterschied. Der letztere Ausdruck scheint der ältere zu sein, vielleicht schon von 5 Dionysius von Korinth um 160 (bei Eus. h. e. IV, 23, 4) gebraucht, sodann von Irenäus (I, 9, 4; 22, 1; III, 2, 1 cf. II, 25, 1; 28, 1), Clemens (strom. IV, 3; VI, 124. 131; VII, 94), Hippolytus (refut. X, 5, daneben *ὁ τῆς ἀληθείας ὅρος* und X, 6 *ὁ περὶ ἀληθείας λόγος*), Tertullian (nur einmal apol. 47), Novatian (de trin. 1. 9. 25). Daß bei Irenäus daneben *ὁ κανὼν τῆς πίστεως* nicht nachzuweisen ist, 10 mag zufällig sein; denn er gebraucht doch regula und fides ebenso unterschiedslos II, 25, 2, wie veritas — veritatis argumentum — regula II, 25, 1 oder traditio veritatis und fides III, 4, 1 u. 2. Der genaue Ausdruck findet sich vereinzelt bei Polykrates von Ephesus (Eus. h. e. V, 24, 6), Clemens (strom. IV, 100); bei dem römischen Anonymus c. Artemon. (Euseb h. e. V, 28, 13), häufig erst bei Tertullian 15 (de virg. vel. 1; praescr. 12. 13. 14. 26; Prax. 3) und bei späteren Lateinern (s. unten). Die Synonymik der beiden Ausdrücke ist aber von Wichtigkeit für die Bestimmung des ursprünglichen Gedankens. Von einem Maßstab, welcher an die Wahrheit anzulegen, oder gar von einer Richtschnur, nach welcher die Wahrheit sich zu richten hätte, kann selbstverständlich nicht die Rede sein, und die Vorstellung eines Prüfsteins, an welchem 20 zu erproben wäre, was sich als Wahrheit ausgiebt, vertrüge sich weder mit dem Wortbegriff von *ὁ κανών* noch mit dem von *ἡ ἀλήθεια*. Es bleibt also nur übrig, daß die Wahrheit selbst als der Maßstab gedacht wurde, an welchem alles andere zu messen sei, als die Richtschnur, nach welcher das Lehren oder das Handeln oder beides zugleich sich zu richten hat. Eben dieses spricht Irenäus geradezu aus (II, 28, 1 habentes igitur regu- 25 lam ipsam veritatem), ähnlich auch Clemens (strom. VII, 94). Dabei ist vorausgesetzt, daß die Wahrheit für die christliche Gemeinde in irgend etwas eine greifbare Gestalt angenommen habe, wie für den Juden im Gesetz (Rö 2, 20). Es ist die von der Kirche nicht nur gepredigte und gelehrte, sondern auch formulierte Heilswahrheit. Daher kann Irenäus *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας* und *τὸ τῆς ἀληθείας σωμάτιον* und *ἡ ὑπὸ τῆς* 30 *ἐκκλησίας κηρυττομένη ἀλήθεια* mit einander wechseln lassen (I, 9, 4 und 5). Das Gleiche gilt von der „Regel des Glaubens". Nach einem alten Sprachgebrauch (Jud. 3; Polyk. ad Philipp. 3, 2) wurde nicht nur das subjektive Verhalten des Glaubens, sondern auch die gepredigte und von den gläubigen Hörern angenommene Glaubenslehre *πίστις* genannt (Iren. I, 10, 1—2; III, 4, 1—2). Dieser gegenständliche Glaube ist auch die 35 Glaubensregel. Wenn Polykrates von den früheren Lehrern und Bischöfen Asiens versichert, daß sie in und mit ihrer Feier des 14. Nisan sich keiner Übertretung schuldig gemacht, sondern der Glaubensregel gefolgt seien (Eus. h. e. V, 24, 6), so ist, da es sich hier nicht um Glauben und Lehren, sondern um einen gottesdienstlichen Brauch handelt, auch klar, daß dabei nicht an ein Gesetz gedacht ist, welches gebietet, daß und was man 40 glauben soll, sondern daß der fixierte Gemeinglaube der Kirche als die Norm gedacht ist, welcher die einzelnen Christen und die kirchlichen Korporationen in allen Beziehungen und Bethätigungen zu entsprechen haben. Da aber *πίστις* nicht aufhörte den subjektiven Glauben, das Glauben zu bezeichnen, so war jene Wendung des Begriffs Glaubensregel, wonach sie ein das Glauben vorschreibendes Gesetz sein sollte, sprachlich möglich und bei gesetzlicher Auffassung 45 der Pflicht des Glaubens überhaupt und des Glaubens an einzelne Stücke der Offenbarung oder der Kirchenlehre sehr naheliegend. Es wird nicht zufällig sein, daß Tertullian, welcher dieser Auffassung zuneigt, durchweg nicht regula veritatis, sondern regula fidei sagt. Sie ist ihm eine regula credendi in unicum deum etc. (virg. rel. 1 cf. praescr. 13). Sie verpflichtet den, welcher sich ihr unterwirft, vom Polytheismus abzu- 50 lassen um an einen Gott zu glauben (Prax. 3). Sie ist ein Gesetz, welches gebietet, daß man die einzelnen Artikel des trinitarischen Bekenntnisses glaube und bekenne. Ebenso schreibt dieses Gesetz vor, was man zu hoffen habe (jej. 1 regula fidei et spei); dagegen enthält es keinerlei Vorschriften für die Gestaltung des sittlichen und des kirchlichen Lebens (virg. vel. 1 hac autem lege fidei manente cetera jam disciplinae et 55 conversationis admittunt novitatem correctionis). Christus hat etwas Bestimmtes und Einzelnes festgestellt, „was die Völker unter allen Umständen glauben müssen" (praescr. 9). Von daher hat der Glaube sein Gesetz, auf dessen Wortlaut der Täufling sich bekennend verpflichtet (spectac. 4). Auch darin trägt die Glaubensregel nach Tertullian den Charakter des Gesetzes, daß man über Fragen, welche durch die Bibel angeregt werden und mit 60

Glauben und Leben der Kirche in einem gewissen Zusammenhang stehen, nach Belieben forschen und verschiedener Meinung sein mag, insoweit sie nicht in der Glaubensregel ihre Erledigung gefunden haben. Nur mit dem Buchstaben und Geist des Glaubensgesetzes darf man sich nicht in Widerspruch setzen (praescr. 12 extr.). Die Übereinstimmung mit demselben ist Bedingung aller wahren Erkenntnis, und der den einzelnen seligmachende Glaube ist Beobachtung des Glaubensgesetzes. Im Anschluß an Worte wie Mt 9, 22; Lc 17, 19 sagt Tertullian praescr. 14: Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis und Adversus regulam nihil scire omnia scire est. Diese gesetzliche Betrachtung ist in der abendländischen Kirche nicht ausgestorben. Cyprian (epist. 69, 7) spricht von lex = symbolum = lex symboli. Novatian in seiner Schrift de trinitate wiederholt unablässig denselben Gedanken (c. 1 regula exigit veritatis, ut primo omnium credamus in Deum etc. c. 9. 24 (Christus) credendi nobis talem regulam posuit . . . Est ergo credendum secundum praescriptam regulam in dominum etc.). Auch Augustin schreibt (doctr. christ. III, 1, 3) in Bezug auf eine falsche Satzabteilung in Jo 1, 1 Sed hoc regula fidei refellendum est, qua nobis de trinitatis aequalitate praescribitur. — Von den übrigen mit den beiden bisher erörterten Ausdrücken mehr oder weniger synonymen Begriffen ist nur noch der auf die griechische Litteratur und die Übersetzungen aus dem Griechischen beschränkte Ausdruck *ὁ ἐκκλησιαστικὸς κανών* (Clem. strom. VI, 125 [ganz gleich *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας* § 124]; VI, 165; VII, 41. 90, auch Titel einer Schrift des Clemens bei Euſ. h. e. VI, 13, 3; Orig. in ep. ad Tit. Delarue IV, 696) oder *ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας* (Clem. strom. I, 96; VII, 105; Orig. in Jo. tom. XIII, 16; de princ. IV, 1, 9) zu erwähnen. Nach der formalen Seite läßt dieser Begriff keine der beiden Fassungen zu, welche die Begriffe der Glaubens- und der Wahrheitsregel erfahren haben. Nach der Kirche kann ein allgemein verbindlicher Kanon nur genannt werden, weil er entweder von der Kirche als einer sich selbst ihre Ordnung gebenden Korporation aufgestellt ist, oder weil er in der Kirche allgemeine Geltung hat.

Auf die Frage, **was** die vornicänische Kirche als Glaubens-, Wahrheits- oder Kirchenregel betrachtet habe, ist vor allem zu antworten: niemals die Bibel oder Teile derselben. Vorkommnisse in der neueren Litteratur lehren, daß es nicht überflüssig ist, daran zu erinnern, daß selbst das Wort *κανών* weder mit jenen spezifischen Beisätzen, noch ohne dieselben in der Litteratur bis zu Eusebius, diesen eingeschlossen, jemals als Name der Bibel gebraucht worden ist, und daß dies auch in der Folgezeit, nachdem man in den Verhandlungen über die Abgrenzung der Sammlung heiliger Schriften das Wort *κανών* anzuwenden sich gewöhnt hatte, von seiten der Griechen, denen wir das Wort verdanken, niemals geschehen ist. Wenn Eusebius sagt, daß Origenes „den kirchlichen Kanon beobachtend nur vier Evangelien anerkenne" (h. e. VI, 25, 3 cf. VI, 2, 14), so erklärt er die Anerkennung nur dieser Evangelien und die von Origenes damit verbundene Verwerfung aller apokryphen Evangelien lediglich für ein Erfordernis kirchlicher Orthodoxie. Ganz in dem gleichen Sinn nennt schon Clemens (strom. VI, 125) die Anerkennung der Übereinstimmung der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung **einen** kirchlichen Kanon d. h. **eine** der Regeln, welche in **dem** kirchlichen Kanon, der unmittelbar vorher als Norm der Schriftauslegung genannt war, inbegriffen seien. Wenn man erwägt, daß die Bibel seit ältesten Zeiten thatsächlich als Richtschnur gedient hat und nicht nur in Glaubenssachen, sondern auch in praktischen Streitfragen wie im Osterstreit als entscheidende Autorität angerufen worden ist, oder daß schon der Valentinianer Ptolemäus um 160 den Grundsatz aufstellte, es müsse zu der Annahme der apostolischen Tradition eine Prüfung aller Lehren an dem Kanon der Worte Jesu hinzukommen (Epist. ad Floram bei Epiph. haer. 33, 7 *κανονίσαι*), oder daß Clemens von einem *κατὰ τὸν τοῦ εὐαγγελίου κανόνα πολιτεύεσθαι* redet (strom. IV, 15 cf. III, 66 und dazu Zahn, Forsch. III, 67; ferner Euſ. h. e. III, 32, 7 über Hegesippus, vielleicht in dessen eigenen Worten), so könnte es befremden, daß die Bibel so spät und auch dann nur im Abendland als Kanon bezeichnet worden ist. Dies erklärt sich aber daraus, daß eine andere Größe im Leben und Denken der ältern Kirche diesen Namen und die darin ausgedrückte Stellung in Anspruch genommen hatte d. i. das **Taufbekenntnis**. Das zunächst dieses Wahrheits- und Glaubensregel genannt wurde, ist bei den ältesten und am ausführlichsten redenden Zeugen für diesen Sprachgebrauch, bei Irenäus und Tertullian, offenbar. Wenn Irenäus I, 9, 4 schreibt *ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε*, so kann er unter Wahrheitsregel nicht irgend einen Inbegriff von Glaubenswahrheiten verstehen, über welche man in einem auf die

Taufe vorbereitenden oder ihr nachfolgenden Unterricht belehrt worden ist, sondern nur eine Formel, welche man im Akt der Taufe, durch ein unmittelbar mit der Taufhandlung verknüpftes Bekenntnis sich aneignet. Es ist die gleiche Vorstellung, welche Rufin ausdrückt (de symb. c. 3): nos tamen illum ordinem sequimur, quem in Aquilejensi ecclesia per lavacri gratiam suscepimus. Das Taufbekenntnis, welches man 5 grundsätzlich nicht nach seinem Wortlaut aufzeichnete, weil es im Herzen geschrieben und auch von den ungebildetsten Menschen von Herzen mit dem Munde bekannt werden sollte, war „der Glaube", welchen die Neubekehrten von der lehrenden Kirche empfangen haben, treu bewahren und sich als Kanon für ihr eigenes Glauben und Leben, sowie bei der Beurteilung aller an sie herantretenden Lehren dienen lassen sollen (Iren. III, 4, 1—2; 10 V praef.). Tertullian, welcher, wie gesagt, die Glaubensregel auch lex fidei nennt (virg. rel. 1; praescr. 14), schreibt spect. 4: in aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur, und mart. 3: vocati sumus ad militiam dei jam tunc, cum in verba sacramenti respondimus. Wenn die ungebildeten Christen unter Berufung auf die Glaubensregel (ipsa regula fidei Prax. 3) gegen die 15 entwickelte Trinitätslehre der Theologen Bedenken äußern, so reden sie nicht anders, wie Tertullian selbst, wenn er im Gegensatz zu ausdrücklichen Schriftworten sich auf ipsum sacramentum nostrum (idol. 6) beruft. Zwischen Ausdrücken, wie omnis sacramenti nostri ordo (apol. 15) und omnis ordo regulae (praescr. 27) besteht so wenig ein Unterschied, daß beide in den einen regula sacramenti istius (c. Marc. I, 21) zusammen= 20 gefaßt werden. Die regula fidei ist das sacramentum fidei (pud. 18). Die Glaubensregel ist identisch mit dem von Tertullian so oft als Fahneneid, als Eidesformel der milites Christi bezeichneten Taufbekenntnis. Angesichts solcher leicht zu vermehrender Belegstellen erscheint es unthunlich, die Identifikation von Glaubensregel und Taufbekenntnis als eine ausnahmweise hier und da vorkommende Ungenauigkeit des Ausdrucks bei 25 Irenäus und Tertullian anzusehen, welche erst in späteren Jahrhunderten zur Regel geworden wäre. Gerade die durchherrschende Anschauung eines Irenäus und Tertullian ist die gleiche wie die Augustins, welcher den Katechumenen bei der Traditio symboli sagt: accipite, filii, regulam fidei, quod symbolum dicitur oder symbolum est breviter complexa regula fidei (serm. 213; serm. 1 ad catech. de symb. Opp. ed. 30 Bass. VIII, 938. 1593; cf. enchir. ad Laur. I, 56, 15; retract. II, 3), oder die des Spaniers Bachiarius, welcher ebendasselbe einmal confessio, quam in baptismi nativitate respondi, sodann aber fidei nostrae regula nennt (Migne 20 col. 1024, 1025), oder die des Rufinus (de symb. c. 2 hinter der Erzählung von der Entstehung des Symbolums und c. 3 s. vorhin). Daß diese und ähnliche 35 Ausdrücke gelegentlich auch auf das Bekenntnis von Nicäa angewandt worden sind (z. B. von Phöbadius c. Ar. I, 6; II, 1, Migne 20, 17. 34) bestätigt wenigstens dies, daß unter Glaubensregel ein formuliertes Bekenntnis und somit in vornicänischer Zeit immer zunächst das einzige damalige Bekenntnis, das Taufbekenntnis, verstanden wurde. Dem entspricht die in dem Ausdruck *κανών* selbst bildlich ausgedrückte Anschauung, 40 welche einen Viktorin von Pettau um 290 bestimmte, Apk 11, 1 auf das von Christus gebotene trinitarische Bekenntnis als die arundo et mensura fidei zu deuten (Migne 5, 334), ferner die Attribute *ἀκλινής*, immobilis, irreformabilis (Iren. I, 9, 4; Tert. virg. rel. 1), sowie Tertullians beharrliche Betrachtung des Taufbekenntnisses und der Glaubensregel als der militärischen Eidesformel, welche vorgesprochen und nachgesprochen 45 wird. Der Einwand, daß hiermit die Meinung von der Herkunft der Glaubensregel von Christus unverträglich sei, trifft nicht zu; denn Tertullian, welcher zuerst diese Meinung ausspricht (praescr. 13. 37. 44; apol. 47), erklärt sie dahin, daß Christus durch den Taufbefehl (Mt 28, 19) die trinitarische Taufformel gestiftet habe, welche den Kern des kirchlichen Taufbekenntnisses bildet, und daß Christus eben damit festgestellt habe, was die 50 Apostel die Völker lehren sollten (de bapt. 13; praescr. 9. 10. 20; Prax. 26). Durch die offenkundige Thatsache, daß das Taufsymbol seiner Zeit wortreicher war, als die von Jesus selbst angeordnete Taufformel (coron. 3 ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam dominus in evangelio determinavit), ließ Tertullian sich nicht abhalten, Christus als den Urheber des Taufsymbols zu betrachten. Ebenso thuen es 55 manche Spätere, welche die Fabel von der Abfassung des Symbolums durch die Apostel noch nicht kannten oder nicht billigten, wie Viktorin von Pettau (l. l. mandatum domini nostri) und Priscillian (tract. III, p. 49 symbolum opus domini est, . . . qui apostolis suis symbolum tradens etc.). Zu besonderen Mißverständnissen hat Anlaß gegeben, daß Irenäus und Tertullian vor und hinter ihren freien, bald reicheren 60

bald dürftigeren Reproduktionen der drei Glaubensartikel oder auch nur eines derselben auf diese Reproduktionen neben anderen Namen auch den der regula fidei oder veritatis anwenden (Iren. I. 22, 1; Tert. virg. rel. 1; Prax. 2; praescr. 13). Da diese Reproduktionen zum Teil sehr weit über den Wortlaut jedes nachweisbaren Taufbekenntnisses hinausgehen, doch aber unverkennbar an das Schema desselben sich anschließen, so bildete man sich von der Glaubensregel die Vorstellung, daß sie eine traditionelle, im kirchlichen Unterricht bis zu einem gewissen Grade auch der Form nach stereotype Auslegung und Umschreibung eines kürzeren Taufbekenntnisses sei, welche sich zu diesem ähnlich verhalte, wie der Katechismus Luthers zu den fünf Hauptstücken, nur mit dem großen Unterschiede, daß diese Auslegung ebenso wie der ihr zu Grunde liegende Text ungeschrieben war. Aber schon die große Verschiedenheit der Relationen der Glaubensregel bei einem und demselben Schriftsteller verbietet uns, eine derselben mit der Glaubensregel, die nur eine und unveränderlich ist (Tert. virg. rel. 1), geradezu zu identifizieren. Zieht man aber alle Variationen als freie Zuthaten des jeweiligen Referenten ab, so bleibt nichts übrig als das Taufsymbol. Die angebliche Zwischenstufe zwischen dem Symbolum selbst, welches Irenäus und Tertullian zweifellos regula (lex, sacramentum) fidei (veritatis) nennen, und jenen je nach dem Anlaß und Gegensatz verschieden gearteten und accentuierten Reproduktionen der Hauptstücke des Christenglaubens, welche dieselben Schriftsteller gleichfalls als regula fidei bezeichnen, ist ein unfaßbares Ding und eine müßige Erfindung. Vollends verwirrend mußte es wirken, wenn man mit jenen Relationen der Glaubensregel bei Irenäus und Tertullian die Darlegung des Origenes de princ. I praef. n. 4—10 auf gleiche Linie stellte, wo dieser nicht die kirchliche Glaubensregel reproduziert, sondern nach seiner ausdrücklichen Erklärung seinerseits nach Maßgabe der apostolischen Predigt und der kirchlichen Tradition eine certa linea manifestaque regula (n. 2) für die gesamte Dogmatik mit Einschluß der Lehren vom Teufel, der Willensfreiheit, der Inspiration aufstellt. Die Zeitgenossen, welche „die durch die Taufe empfangene Regel der Wahrheit" in Kopf und Herzen hatten, konnten aber auch nicht auf den Gedanken kommen, daß die in Bezug auf den Umfang, die Zahl und die Fassung der Stücke äußerst mannigfaltigen Anführungen der Hauptstücke des Christenglaubens bei Irenäus und Tertullian in buchstäblichem Sinne die Glaubensregel seien, auf deren Einzigkeit und Unveränderlichkeit dieselben Schriftsteller das größte Gewicht legten; sie verstanden vielmehr, daß dies frei gestaltete Darlegungen und Entwickelungen des im Symbolum auf einen kurzen Ausdruck gebrachten Gemeinglaubens sein wollten. Allerdings erkennen wir unter anderem auch hieraus, daß dem Begriffe der Glaubensregel eine gewisse Elastizität eignet. Wie ein Orthodoxer von heute in Bezug auf eine von ihm frei gestaltete Darlegung seines Glaubens sagen kann: „Dies ist das Bekenntnis unserer Kirche", während er doch auf die Frage, welches das Bekenntnis seiner Kirche sei, nur die Antwort geben könnte: „die Augsburgische Konfession" oder „die 39 Artikel der Kirche von England", so auch die Kirchenväter. Wie ihnen Christus als Urheber ihres Taufbekenntnisses galt, weil sie dies als eine Entfaltung der Tauformel betrachteten, so galt ihnen die gesamte in der katholischen Kirche anerkannte Lehre nur als Entfaltung des Symbols und konnte daher gelegentlich wie dieses Glaubensregel genannt werden. Daher konnte Irenäus auch mit regula veritatis die weitschichtigeren Begriffe fides, praedicatio (I, 10, 1—2), praedicatio veritatis, apostolorum traditio (III, 3, 4), ordo traditionis, vetus traditio (III, 4, 1—2), praeconium veritatis (V praef.) ohne scharfe Unterscheidung abwechseln lassen. Auch Tertullian grenzte den Begriff der regula nicht scharf ab gegen die gesamte Predigt Christi und der Apostel (praescr. 27 plenitudo praedicationis cf. c. 37), sowie gegen die gesamte Kirchenlehre, deren Regel eben das Taufbekenntnis ist (praescr. 21 haec nostra doctrina, cujus regulam supra edidimus d. h. in c. 13), und welche nur lehrhafte Darlegung der regula ist (praescr. 44). Alle Ketzerei ist Fälschung der Regel (monog. 2), und jeder Abfall vom Kirchenglauben ein Abfall von der Regel (praescr. 3). So bildet auch die gesamte Sonderlehre Marcions dessen regula (c. Marc. I, 1 extr. cf. V, 19 in.). Aber neben dieser weiteren Anwendung kommt immer wieder die engere und nächste Bedeutung des Worts zum Vorschein, so z. B. wenn Tertullian in der Beschreibung nicht der theologischen Lehren, sondern der kirchlichen Einrichtungen der Ketzer diesen vorwirft, daß sie in Bezug auf die in ihren Sekten geltenden regulae mit einander uneins seien, indem jeder die in seiner eigenen Sekte überlieferte Formel nach Willkür verändere (praescr. 42).

Im Vergleich mit den Occidentalen finden wir bei den gleichzeitigen Orientalen nicht nur die Worte „Glaubens"- und „Wahrheitsregel" selten gebraucht, sondern auch den

dadurch ausgedrückten Gedanken weniger entwickelt. Man müßte denselben dem Clemens völlig absprechen, wenn die Behauptung sich rechtfertigen ließe, daß zu dessen Zeit die alexandrinische Kirche überhaupt noch kein formuliertes Taufbekenntnis gehabt hätte. Diese Behauptung müßte aber, wenn sie überhaupt richtig wäre, auf alle die Länder und Kirchen ausgedehnt werden, in welchen Clemens als Christ sich aufgehalten hat, ehe er sich in 5 Ägypten niederließ, auf Griechenland, wo er seinen ersten Lehrer im Christentum, einen Kleinasiaten, kennen gelernt, also wohl auch die Taufe empfangen hat, auf Süditalien und auf Palästina (Strom. I, 11, vgl. Zahn, Forsch. III, 161 ff.). Unglaublich wäre eine solche Behauptung aber schon darum, weil die größeren und einigermaßen kirchenartigen Sekten bereits viel früher solche Bekenntnisse besaßen (Tert. praescr. 32 diver- 10 sitas sacramenti; c. 42 a regulis suis variant inter se; in Bezug auf den dritten Artikel in Marcions Symbol s. Zahn, Das apostol. Symbol S. 32 f. und Geschichte des Kanons II, 502; in Bezug auf die orientalischen Valentinianer Clem. epit. e Theodoto § 76—80; Gesch. des Kanons II, 963). Das große Kapitel, welches Clemens der Verteidigung der kirchlichen Auffassung der Taufe gegen die gnostische Herabsetzung derselben 15 widmet (paed. I, 25—52), muß für jeden, der die schillernde, vielfach allegorisierende Darstellung des Clemens versteht, jeden Zweifel zerstreuen. Alle Namen der Taufe und alle dazu gehörigen Stücke mit Einschluß der vorbereitenden und nachfolgenden werden dort berücksichtigt. So die Katechese, welche zu dem Glauben hinleitet, welcher in und mit der Taufe unter die Erziehung des hl. Geistes gestellt wird (§§ 30. 35. 36. 38), 20 der Glaube selbst, welcher die Vollendung des vorangehenden Lernens ist (§ 29), die Abrenuntiation (§ 32), die Speisung mit Milch und Honig (§§ 34—38. 51. 52, cf. Tert. cor. 3; c. Marc. I, 14). Wenn Clemens dort den Gedanken ausführt, daß in der Taufe, welche in der Kirche unter anderem auch *τὸ τέλειον* genannt wird, prinzipiell alle Gnadengüter, auch die Auferstehung und das ewige Leben mitgeteilt werden (§§ 28. 29), 25 und in diesem Zusammenhange schreibt: „In der Auferstehung liegt das Endziel der Glaubenden, das heißt aber an nichts anderem Anteil empfangen, als die Verheißung erlangen, zu der man sich vorher bekannt hat“ (§ 28 *τῆς προωμολογημένης ἀπαγγελίας τυχεῖν*), so liegt am Tage, daß unter anderen Stücken auch die *ἀνάστασις νεκρῶν* Gegenstand eines vor oder bei der Taufe abgelegten Bekenntnisses war. Wenn ferner 30 Clemens in dem gleichen Zusammenhange (paed. I, 42, cf. strom. VII, 10) neben den einen Vater, den einen Logos und den einen Geist die Kirche stellt, so ergiebt sich, daß im dritten Artikel seines Taufbekenntnisses die Kirche ebenso ihre Stelle hatte, wie in demjenigen Marcions und in dem der afrikanischen Kirche, an welches Tertullian bapt. 6 dieselben Betrachtungen anknüpft wie Clemens. Auch strom. VII, 20 spricht 35 dieser von einem Bekenntnis (*ὁμολογία*) zu den Hauptstücken der Glaubenswahrheit, welches die Orthodoxen treu festhalten, die Ketzer aber übertreten, und vergleicht dasselbe mit einem Vertrag, durch welchen man sich verpflichtet hat (*συνθῆκαι* cf. Tert. pud. 9 pactio fidei; Nicet. Remes. explan. symb. am Ende: retinete semper pactum, quod fecistis cum domino, id est hoc symbolum, quod coram angelis et hominibus 40 confitemini, vgl. P Caspari, ZkWL 1886, S 354 ff.). Clemens stellt aber dieses Bekenntnis in Bezug auf die Hauptstücke, also das Taufbekenntnis als den engeren Begriff neben den weiteren des kirchlichen Kanons (strom. VII, 90 *ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα, καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ παραβαίνουσιν*). Der Begriff des kirchlichen Kanons ist bei Clemens 45 der gleiche wie bei den Späteren, er umfaßt sowohl das Dogma (Eus. h. e. VI, 214), insbesondere das trinitarische und christologische (Eus. VI, 33, 1; VII, 30, 6), als die Anwendung der richtigen Formen und Formeln bei der Verwaltung der Sakramente (Firmilian von Cäsarea bei Cypr. epist. 75, 16; Cornelius von Rom bei Eus. h. e. VIII, 53, 15). Gegen den kirchlichen Kanon verstoßen z. B. diejenigen, welche die Eucharistie 50 mit Brot und Wasser ohne Wein feiern (strom. I, 96). Der diesem Kanon entsprechende wahre Gnostiker allein versteht recht und erhörlich zu beten (strom. VII, 41). In diesem Kanon ist auch der Grundsatz von der Übereinstimmung zwischen dem A und NT enthalten (VI, 125 oben S. 2,46), er umfaßt also Dinge, welche in keinem Taufbekenntnis berührt oder doch förmlich ausgesprochen sind. Aber den Kern des kirchlichen Kanons 55 bilden jene Hauptstücke, zu welchen der Christ sich bei der Taufe bekennt und worauf er sich verpflichtet hat (strom. VII, 90 *τὰ μέγιστα*, strom. VI, 124 *τὰ κύρια τῶν δογμάτων, τὰ κυριώτατα*, strom. I, 18 *τὰ ἀναγκαιότατα καὶ συνέχοντα τὴν πίστιν*, ähnlich Orig. in Jo tom. XXXII, 9; Cyrill. cat. IV, 3 *τὰ ἀναγκαῖα δόγματα*). Clemens betrachtet diese Lehrstücke des Taufbekenntnisses nicht nur als die wichtigsten Elemente des 60

kirchlichen Kanons, sondern nennt auch sie selbst Kanon. Diejenigen, welche bei der Auslegung der hl. Schrift und allem kirchlichen Unterricht nicht den Kanon der Wahrheit (strom. IV, 124) oder den kirchlichen Kanon (VI, 125) sich zur Richtschnur dienen lassen, greifen gerade in Bezug auf die Hauptstücke fehl, während die Rechtgläubigen nur in Bezug auf einige Einzelfragen sich irren können (VI, 124). Wer nicht den Kanon der Wahrheit von der Wahrheit selbst empfangen hat und festhält, verfällt gerade bei seiner Beschäftigung mit den größten Dingen unvermeidlich den größten Irrtümern, weil er kein Kriterium zur Unterscheidung des Wahren und des Falschen besitzt (strom. VII, 94). An dem Glauben, dessen Annahme zum Hausgenossen des Glaubens macht (nach Ga 6, 10), also an dem beim Eintritt in die Gemeinde angeeigneten und bekannten Glauben besitzt der Christ das Mittel zu einer vernünftigen Kritik (strom. I, 8). Diese *κοινὴ πίστις* (strom. V, 26) oder *κοινὸν τῆς πίστεως* (strom. VII, 97) oder *ἐπιτομὴ τῆς σωτηρίας* (strom. VII, 11) gilt auch dem Clemens als Kanon und als Prüfstein. Er wird den ersten Artikel seines Symbolums im Auge haben, wenn er (strom. I, 15, cf. IV, 3) in Worten, welche er dem Brief des Clemens von Rom (1 Ko 7, 2) entlehnt, ohne diesen zu citieren, sagt, seine Darlegung der eigentlich christlichen Lehre werde „nach dem ruhmreichen und ehrwürdigen Kanon" von der Weltschöpfung anheben und von da weiter fortschreiten. **Th. Zahn.**

Gleichnisse Jesu. — G. Ch. Storr, De parabolis Christi 1788 (Opusc. academ. I, 1796 S. 89—143); A. F. Unger, De parabolarum Jesu natura, interpretatione, usu scholae exegeticae historicae 1831; B. Weiß, Deutsche Ztschr. für christl. Wissenschaft u. s. w. NF IV, 1861 S. 309—338; H. Holtzmann in Schenkels BL 2, S. 480—484; C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte 1864, S. 177f. 209f. 212f.; A. Jülicher, Die Gleichnißreden Jesu. 1888; S. Göbel, Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt. 3 Abt. 1879. 80; J. Stockmeyer, Exegetische und praktische Erklärung ausgewählter Gleichnisse Jesu. herausgegeb. von K. Stockmeyer, 1897; J. L. S. Lutz, Biblische Hermeneutik 1849, S. 347 bis 362; A. Immer, Hermeneutik des NT 1873, S. 176—188. Zur weiteren Litteratur vgl. 5 und Jülicher S. 206—291. Die älteren Monographien und Abhandlungen bucht Walch, Bibliotheca theol. IV, 238f.; Danz, Universalwörterbuch der theol. u. s. w. Litt. S. 727f.

Inhalt: 1. Sprachgebrauch und Bedeutung von *παραβολή*. 2. Inhalt und Ueberlieferung. 3. Wesen und Zweck. 4. Zur Deutung. 5. Zur Geschichte der Auslegung.

1. Gleichnis ist die deutsche Übersetzung des neutestamentlichen *παραβολή*, daneben giebt das Wort auch דמות (Gen 5, 1; Jes 40, 18), תמונה (Ex 20, 4), תבנית (Ps 106, 20) wieder, Ausdrücke, welche die LXX durch *εἰκών* oder *ὁμοίωμα* übersetzen. Der Wortsinn von Gleichnis entspricht dem von *παραβολή*. Es drückt ein Verhältnis aus, in das zwei von einander verschiedene Dinge in Rücksicht ihrer Vergleichbarkeit zu einander gebracht werden, damit eines das andere verdeutliche. Sie werden nebeneinandergestellt, *παραβάλλονται, ἐν παραβολῇ τίθενται* (Mc 4, 30, wo *ἐν παραβολῇ θῶμεν* und *παραβάλλωμεν* überliefert sind, auch für *παραβολῇ* in einigen Min. *ὁμοιώματι* sich findet). Daher ist *παραβολή* die übliche Bezeichnung für die große Gruppe von veranschaulichenden, auf einer Vergleichung beruhenden, eine Vergleichung ausführenden oder überhaupt von verbildlichenden Lehrstücken in den synoptischen Evangelien geworden, die sich von den gnomischen Worten Jesu, von seinen Strafreden und prophetischen Eröffnungen bestimmt abheben, wenn sie auch unter sich wiederum ein verschiedenartiges Gepräge tragen. Das haben sie eben gemeinsam, daß sie, wie Suso von dem Lappen sagt, mit inneren und mit äußeren Augen angesehen werden wollen (Gottholds zufällige Andachten von Scriver, Leipzig 1752 S. 759).

Der Ausdruck *παραβολή* ist den Synoptikern eigen. Jesus selbst gebraucht ihn (Mt 13, 18 u. die Parall., Mc 4, 30 u. ö.). Noch häufiger, keineswegs aber regelmäßig bei den in Betracht kommenden Äußerungen, gebrauchen ihn auch die Berichterstatter (Mt 17 mal, Mc 13, Lc 18). Außerdem kommt das Wort im NT nur noch zweimal, Hbr 9, 9. 11, 19, und zwar in eigentümlicher Bedeutung vor. Bei Jo fehlt es, der aber *παροιμία* in verwandter Beziehung hat (10, 6. 16, 25. 29). Für die Synoptiker also hat *παραβολή* die Bedeutung eines Kunstworts.

Ist es übernommen? Mt 13, 35 stellt am Schlusse der Parabelgruppe, die übereinstimmend nach Inhalt und Zusammenhang von den drei Synoptikern überliefert wird, diese Lehrform Jesu als Erfüllung dar von Ps 78, 2 (LXX): *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου.* Die LXX übersetzten mit *ἐν παραβολαῖς* das hebräische במשל, und nicht bloß an dieser Stelle, vielmehr werden beide von ihnen in der Regel als sich entsprechende Begriffe angesehen. Für *παραβολή* (משל) ist nur selten *παροιμία* (z. B. Pr 1, 1.

25, 1) ausnahmsweise διήγημα (2 Chr 7, 20) gebraucht, nie aber γνώμη. Die παραβολή gehört zusammen mit αἴνιγμα (חידה), woher Si 39, 2. 3, der des Wortes öfter sich bedient, στροφαὶ παραβολῶν und αἰνίγματα παραβολῶν parallelisiert, während Pr 1, 6 παραβολή, σκοτεινὸς λόγος, ῥήσεις σοφῶν, αἰνίγματα als Formen der παροιμίαι (1, 1) angegeben sind.

Der alttestamentliche Sprachgebrauch macht es wahrscheinlich, daß in ihm der Anlaß liegt zur Anwendung der Bezeichnung auf eine bestimmte Form der Lehre Jesu. Andererseits aber gewinnt man von ihm aus keinen sicheren Ansatz zur genaueren Umgrenzung derselben. In der Catene des Niketas (ed. Corderius Tolosae 1647 S. 486, vgl. dazu Hippolytus ed. Bonwetsch und Achelis I, 2. Abteilung S. 169) heißt es: πολυσήμαντος δὲ ὄνομά ἐστιν ἡ παραβολὴ ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Es sei gleichzusetzen mit αἰνιγματώδης λόγος (ζήτημα — Beispiel: das Rätsel des Simson), mit τροπολογία (Beispiel Ez 17, 2), τύπος καὶ εἰκών (Beispiel Hbr 4, 19), ὁμοίωσις, ὡς ἐν εὐαγγελίοις παραβολαί. Ähnlich erklärt Suidas παραβολή durch διήγημα, ὁμοίωσις, λάλημα, ὑπόδειγμα. Dies entspricht der Weite, in der משל, משל angewandt wird, dessen verschiedene Beziehungen: Denkspruch, Sprichwort, Gleichnis darin übereinkommen, daß die also bezeichnete Rede, die belehren will, einen tieferen Sinn hat, der, sei er offenkundig oder versteckt, das Nachdenken und auch das Gemüt weckt. Die Fabel des Jotham und des Joas (Ri 9, 7 f.; 2 Chr 25, 18), das Rätsel des Simson (Ri 14, 14), die Gleichnisse des Nathan (2 Sa 12, 1 f.), des Jesaias (5, 1 f.), die allegorischen Prophetien des Ezechiel (17, 3 f. 19, 1 f. 20, 45 f.) sind ebenso משל wie die Bildsprüche der Weisheitsbücher, von denen Si (3, 29) sagt: καρδία συνετοῦ διανοηθήσεται παραβολὴν καὶ οὖς ἀκροατοῦ ἐπιθυμία σοφοῦ. Und wie David zunächst die Absicht der Parabel des Nathan nicht versteht, so klagt Ez (20, 49 LXX): das Volk nehme das ihm offenbarte Herrenwort nicht an, sondern sage zu ihm: οὐχὶ παραβολή ἐστι λεγομένη αὕτη. Wenn daher auch der Ausdruck παραβολή aus dem AT übernommen ist, so ist doch aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch für das Wesen der Gleichnisrede Jesu keine Definition zu gewinnen.

Aber παραβολή ist auch ein Kunstwort der antiken Rhetorik für eine besondere Form der κοιναὶ πίστεις, d. h. der allgemein üblichen Überzeugungs- und Beweismittel, und als solches ist sie z. B. ein integrierendes Stück der Chrie geworden. Aristoteles, der Vater einer grundsätzlichen und methodischen Analyse auch der Geisteserzeugnisse, scheidet (Rhet. II, 20) die κοιναὶ πίστεις in das παράδειγμα und das ἐνθύμημα (der Gedanke, der beweist). Jener dient der ἐπαγωγή (inductio, indirekter Beweis), dieser dem direkten Beweise, der mit Gründen, die nicht herangebracht sind, sondern das Problem selbst entwickeln, geführt wird. Das Beispiel aber hat zwei Arten, einerseits die Thatsache (τὸ λέγειν πράγματα προγεγενημένα — res factae), andererseits die erdichtete Rede, die res fictas zum Inhalt hat. Die Arten der erdichteten Beispiele sind die Parabel und die Fabel. Für jene führt er ein Beispiel des Sokrates an, — er behandelt sie kurz; für diese die Fabeln, durch die Stesichorus die Athener und Äsop die Samier überredete. Parabel und Fabel seien für den, der Ähnlichkeiten zu sehen versteht (ἄν τις δύνηται τὸ ὅμοιον ὁρᾶν), bequemere Beweismittel, als die schwerer zu erlangenden, aber wirksameren historischen Beispiele.

Die Parabel des Sokrates, die Aristoteles als Beispiel anführt, erläutert den Satz, daß die Herrschaft nicht durch das Los vergeben werden dürfe, mit der Analogie des Athleten und des Steuermanns; das Amt, das der Zufall des Loses überträgt, giebt noch nicht den Verstand. Das Beispiel erinnert an Jesu Art, wie er z. B. durch Einführung undenkbarer Fälle den Schluß auf Gottes Gesinnung gegen seine Menschenkinder begründet (Mt 7, 9 f.). Danach wäre der Begriff der Parabel dahin zu bestimmen, daß sie, wie die Fabel, erdachte Beispiele für den Induktionsbeweis beibringt; die zu erweisenden Gedanken werden durch Heranziehung von Vorgängen oder Erfahrungen, die auf einem anderen Gebiet liegen, nach ihrer Beschaffenheit und inneren Wahrheit beleuchtet, indem diese zu einer Überzeugung schaffenden Vergleichung auffordern. Der Unterschied von Parabel und Fabel ist nicht schärfer ins Auge gefaßt. Es entspricht den Beispielen, wenn er als relativer genommen wird: die Fabel (λόγος, μῦθος, ἀπόλογος) enthält eine reine Erdichtung (Aphtonius Progymnasmata 1: ἔστι δὲ καὶ μῦθος λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν), die Parabel nimmt ihren Stoff mehr aus der Beobachtung des Wirklichen. Eben hierauf wird in den rhetorischen Bestimmungen mehrfach der Ton gelegt. Sie ist ein λόγος διδάσκων καὶ πιστούμενος τὸ ὑποκείμενον ἐκ τῶν εἰωθότων ἀεὶ γίνεσθαι (Eustath. ad Il. 2, 144).

Des Aristoteles Theorie beherrscht die antike Rhetorik (R. Volckmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer[2], 1885 S. 236 f.), die besonders die praktische Bedeutung dieser Beweismittel, ihre Herkunft *ἐκ παραινέσεως* betont. Die Litteratur giebt zahlreiche Belege für ihre Verwendung, unter denen der bekannteste die Fabel des Menenius Agrippa ist. Weitere Beispiele bei Hartung, Babrius S. 20 f. Über die lehrhafte und pädagogische Bedeutung der Fabel äußert sich vor anderen eingehend Philostr., Vit. Apoll. V, 14. 15. Sie sei den mythologischen Erdichtungen vorzuziehen, denn sie täusche und schrecke nicht wie jene betreffs der möglichen Wirklichkeit. Sie passe sich dem Verständnis an, *ὥσπερ οἱ τοῖς εὐτελεστέροις βρώμασι καλῶς ἑστιῶντες ἀπὸ σμικρῶν πραγμάτων διδάσκει μεγάλα καὶ προθέμενος τὸν λόγον ἐπάγει αὐτῷ τὸ πρᾶττε ἢ μὴ πρᾶττε*. Diese Unterscheidung erinnert an Plato, der in seiner Republik dem Äsop einen Platz gönnt, den Homer aber verbannt. Und wie eindrucksvoll Sokrates die Fabel anzuwenden weiß, zeigt sein Gespräch mit Aristarch (Xen. Mem. II, 7, 12). Der Mythus des Prodikos, mit dem er den Wert der Selbstbeherrschung gegenüber dem Aristippos belegt (Mem. II, 1, 21—34), liegt in derselben Linie. Die Personifikationen von Tugend und Laster sind allegorisch, Herkules als sein Held versetzt ihn in die Mythologie, die Tendenz und Verwendung des Ganzen giebt ihm einen parabolischen Charakter. Es ist eine mythologisierende Beispielserzählung. Direkt auf die Bedeutung der Parabel geht Seneca (Epist. mor. ad Lucil. 59, 6) ein. Er lobt den Stil und Gedankengehalt in dem Briefe des Lucilius, den er beantwortet: invenio imagines, quibus si quis nos uti vetat et poetis illas solis judicat esse concessas, neminem mihi videtur ex antiquis legisse . . . . Illi, qui simpliciter et demonstrandae rei causa eloquebantur, parabolis referti sunt, quas existimo necessarias non ex eadem causa qua poetis, sed ut imbecillitatis nostrae adminicula sint et ut discentem et audientem in rem praesentem adducant. Das adducere entspricht dem *ἐπάγειν* des Apollonius; es handelt sich um eine Induktion durch Vergleichung. Dementsprechend setzt Seneca imagines und parabolae gleich, wie Cicero und Quintilian es durch similitudo und collatio wiedergeben und Rufinianus als Teile der Parabel *εἰκόνα, ὅμοιον* und *ἐπαγωγήν* nennt. Als Parabel darf jene Geschichte von dem thörichten Thrakier angesehen werden, mit der Herodes Atticus die Apathie der Stoiker als Unnatur erweist (A. Gellius XIX, 12). Sie bietet zugleich trotz ihrer ganz abweichenden Tendenz eine Parallele zu den Knechten in der Parabel Jesu, die das Unkraut vorzeitig ausraufen wollten (Mt 13, 27 f.); gewisse Züge bietet die Sache selbst dar, wenn das Bild einmal in seiner tieferen Beziehung gefaßt ist. Inhaltlich erinnert an die Gastmahlsgleichnisse Jesu auch die kunstvolle Vergleichung der Welt und ihrer Schönheit, deren die Menschen sich freuen, mit einem Gastmahl (Dio Chrysost., orat. XXX, 28 f.: *εἶναι δὲ πάντα ὅμοια τοῖς παρ' ἡμῖν γιγνομένοις ἐν ταῖς ὑποδοχαῖς, πλὴν ὡς μικροῖς καὶ ἀγεννέσι θεῖα καὶ μεγάλα εἰκάσαι*). Noch näher trifft den Ton der Parabeln Jesu die des Epiktet vom Hausherrn (Arr.-Epikt. III, 22, 3, vgl. das *εἰ δὲ μή* Mc 2, 22 und Parall. und *οὕτω*). Von litterarischer Beeinflussung kann bei diesen Ähnlichkeiten nicht die Rede sein. Und wenn Macrobius in interessanten Erwägungen über die Bedeutung der Fabeln und Mythen sagt: „philosophi de deo ac mente acturi ad similitudines et exempla confugiunt“ (Somnium Scipionis I, 2), so spricht er damit ein allgemein giltiges Gesetz aus für die verbildlichenden Dichtungen, bei denen „veritas in argumento subest, solaque fit narratio fabulosa“. Diese Verbildlichungen fixieren die ältesten und ursprünglichsten Eindrücke des Menschengeistes. Daher weist auch Hi (12, 7. 8) den Frommen an: „Frage die Tiere, daß sie dichs lehren, und die Vögel des Himmels, daß sie dirs verkündigen“. In der feinsinnigen Fabel des Apollonius, die an Schillers „Teilung der Erde“ erinnert, sagt Hermes zu Äsop: *ἔχε ἃ πρῶτα ἔμαθον*. Kurz, das AT und die Griechen stimmen darin zusammen, daß „Gleichnisse älter als Schlüsse“ sind (Hamann, Werke II, 258). Die Litteraturen der Inder, der Perser, Araber, die Berichte über die Geistesprodukte der „Naturvölker“ bestätigen diese Thatsache. (Einige Angaben bei Unger S. 153.) So ist der alte Magus des Nordens zu der Frage berechtigt: „Wenn die Moral durch äsopische Larven ekel gemacht wird, warum haben die Evangelienbücher so viele Parabeln?“ (Werke I, S. 495). Fabel und Parabel gehören zusammen. Der Mensch denkt zuerst in Analogien und Personifikationen. So lange er denkt, hat er durch Analogie und Induktion Überzeugung zu schaffen und ethische Antriebe zu vermitteln gesucht.

Aus den beigebrachten Momenten geht hervor, daß die Parabel in der antiken Rhetorik eine bestimmtere Abgrenzung gefunden hat, als im AT. Dort ist sie technischer Begriff, der aus der Bedeutung von *παραβάλλειν* und *ὁμοιοῦν* (Mc 4, 30) sich entwickeln

läßt — allerdings, ihr Verhältnis zur Fabel, zu der Allegorie, den Emblemen und Symbolen ist begrifflich nicht festgelegt, — hier ist sie eine Abart des מָשָׁל, der Bezeichnung für die verschiedenartigen Formen eines veranschaulichenden gegenständlichen Ausdrucks geistiger Wahrheiten. Wie verhält sich nun dazu der neutestamentliche Sprachgebrauch?

Zunächst ist nicht zu übersehen, daß nur ein Teil der veranschaulichenden Äußerungen Jesu direkt als *παραβολή* bezeichnet sind, daß aber andererseits die in Betracht kommenden Stücke niemals unter eine andere Kategorie gebracht werden. Jedoch in dem Sinne eines scharf abgegrenzten Kunstworts brauchen die Synoptiker *παραβολή* nicht, sondern vielmehr in verschiedenen Beziehungen. Lc 4, 23 wird ein Sprichwort Parabel genannt. Demgemäß erscheint *παραβολή* als Kategorie von allen derartigen Worten, wie „die Gesunden bedürfen nicht des Arztes". Mt 15, 15 erbittet Petrus mit der Wendung: *φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν* Aufklärung über einen vorher ausgesprochenen Grundsatz, der einen direkten Aufschluß enthält. Jesus giebt die Aufklärung nicht durch Deutung, sondern durch verstärkte Wiederholung. Ebenso sind die Anweisungen beim Gastmahl (Lc 14, 7 f.) direkte Belehrungen. Man könnte diese Sprüche ebenso Gnomen nennen d. h. eine **oratio sumta de vita, quae aut quid sit aut quid esse oporteat in vita breviter ostendit (Auctor. ad Herenn. IV, 17).** Sätze ferner wie Mt 12, 25 f., die Mc 3, 23 Parabeln nennt, oder wie Lc 5, 36—38 sind einfache Beispiele, welche Analogien beibringen und aus dem Zusammenhange klar sind, gleich den Bildern Ja 1, 6. 23 (*ἔοικεν*). Danach dürften alle Beispielserzählungen, seien sie erdichtet, wie der Mythos des Prodicus oder wie die Lehrerzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus, seien sie schlichte Berichte von Vorgängen, Parabeln heißen.

Von all diesen Stücken sondern sich nun diejenigen ab, in denen die Idee, die veranschaulicht werden soll, durch bezeichnende Formeln, für die weder das alte Testament noch die antike Rhetorik Parallelen bietet, neben die veranschaulichende Erzählung gestellt wird, wo also das *παραβάλλειν* wirklich vollzogen ist. Diese Einführungsformeln sind teils Fragen, welche an das Urteil des Hörers sich richten (Mt 11, 16. 13, 18. 21, 28; Mc 4, 30; Lc 7, 31. 13, 18), oder sie behaupten einfach (z. B. Mc 4, 26), oder kennzeichnen überhaupt die Stücke als Parabeln (Mt 13, 3. 13, 24. 22, 1; Mc 4, 2; Lc 12, 16. 41. 13, 6. 15, 3). Daran reihen sich die deliberativen Fragen, mit denen Lc bisweilen solche Lehrerzählungen einführt (11, 5. 11. 15, 4. 8. 17, 7), und zwar in einer Weise, die an die Form der kynisch-stoischen Diatribe erinnert. Entsprechend den die Idee und die Erzählung gleichsetzenden Einführungsformeln sind die Anwendungen, die durch ein *οὕτως* Bild und Idee verknüpfen (Mt 18, 35. 20, 16. 24, 33; Mc 13, 29; Lc 21, 31. 12, 21. 14, 33. 15, 7. 10. 17, 10). Diese Stücke sind meist für sich überliefert. Bisweilen ist der Zusammenhang und Anlaß, in dem sie gesprochen wurden, markiert (Mt 21, 28 f. 21, 33 f. 24, 42 f.; Lc 12, 13 f. 39 f. 14, 7—24. 15, 1. 2); ihre ideelle Beziehung wird ab und zu auch durch Gnomen am Anfange oder am Schlusse gesichert (Mt 19, 30. 20, 16. 22, 14. 25, 13; Lc 12, 15 f. 16, 9 f. 18, 14 u. ö.). Eigenartig heben sich unter diesen Formeln ab die beiden lehrhaften Charakteristiken in der großen Einschaltung des Lc, die wie als Nachtrag zwei Parabeln anfügen (Lc 18, 1. 9), denen 19, 11 sich anreiht.

Überblickt man die Art der Einführung — daß derartige Stücke ganz unvermittelt eintreten, ist Ausnahme (Lc 16, 19), — so ergiebt sich, daß in dem Kreise der als Parabeln bezeichneten Worte und Bilder Jesu sich von den Gnomen, Sprichwörtern und Beispielen eine Gruppe aussondert, die auf der Verknüpfung einer Idee mit einem konkreten Vorgange beruht, daß ferner diese Parabeln im engeren Sinne durchaus Lehrzwecken dienen, aber in anderer Weise, wie die Beispielserzählungen und die Allegorien. Sie haben ihr eigenes Leben neben der zu verdeutlichenden Wahrheit, die sie veranschaulichen, während die Beispielerzählung nur Bedeutung hat als Beleg oder Analogie für die erkannte Wahrheit, die Allegorie aber eine „verblümte" Rede ist. Luther (EA 62 S. 30) bestimmt trefflich ihr Wesen: „Allegoria ist, wenn man ein Ding fürbildet und verstehet ein anderes, denn die Worte lauten. Allegoria ist in sententiis und ganzen Sprüchen, Metaphora in Worten und Vokabeln, so verblümt werden." Die Allegorie wurzelt in der Metapher, sie ist eine Übertragung (Sauerteig der Pharisäer, Licht der Welt). Das Gleichnis beruht auf einer Vergleichung zweier verschiedener Größen, die nebeneinander gestellt, aber nicht wie Subjekt und Prädikat verbunden werden. „Ich bin ein guter Hirte" ist allegorisch gesagt; als Gleichnis würde das lauten: „Das Reich Gottes ist gleich einem guten Hirten."

Der Tendenz nach gehören die Gleichnisse im engeren Sinn ebenso zu den *κοιναὶ πίστεις* wie die anderen genannten Beweis- und Veranschaulichungsmittel. Jesu benützt sie nicht in anderer Weise, wie Sokrates die Fabeln oder wie Salomo die מָשָׁל (3 Kg 4, 28).

Des Hieronymus Note zu Mt 18, 23 trifft das Richtige: **Familiare est Syris et maxime Palaestinis, ad omnem sermonem suum parabolas jungere, ut quod per simplex praeceptum teneri ab auditoribus non potest, per similitudinem exemplaque teneatur.**

In Rücksicht auf diesen Thatbestand fragt es sich, wie die Parabeln Jesu zu werten sind. Rhetorisch betrachtet ist ihre Kategorie dieselbe, als die der Fabel, des Mythos, der Beispielserzählung. Aber kommt ihnen inhaltlich ein spezifischer Charakter zu, so daß sie von entsprechenden Bildreden sich ebenso abheben, wie Jesus selbst sich als Lehrer von den Lehrern unterscheidet (Mt 13, 52)?

2. Die Beantwortung dieser Frage setzt eine Orientierung über den Inhalt der Parabeln Jesu voraus. Diese wiederum kann nicht gegeben werden, ohne daß die synoptische Überlieferung derselben geprüft wird. Mit Rücksicht auf diese haben wir deshalb zu ermitteln: Wie ist der Parabelstoff abgegrenzt? Wie ferner sind die Parabelberichte zu beurteilen?

Die Abgrenzung. Joseppus im *ὑπομνηστικὸν βιβλίον* (MSG 106 S. 138 f.) zählt im ganzen 29 Parabeln. Unter dieselben rechnet er Gnomen wie Mt 10, 16. 13, 52, Urteile wie Lc 13, 32, die Metapher Mt 16, 6, auch das Vorbild des Kindes Mt 18, 2 f. und die Allegorie Jo 10, 1 f. Andererseits übergeht er zahlreiche Stücke, wie das vom ungerechten Haushalter und dem Pharisäer und Zöllner. Dagegen trennt er die Parabel vom königlichen Gastmahl von ihrem Schluß (Mt 22, 11 f.), ebenso scheidet er in der Parabel von den wuchernden Knechten die Episode des seine Feinde strafenden Königs (Lc 19, 12 f.) aus. Liegt hier ein Ansatz zur Kritik der Überlieferung vor? Jedenfalls läßt die Aufzählung einen bestimmten Gesichtspunkt, nach dem sie gemacht wäre, vermissen. Gregor von Nyssa giebt in seinen Gedächtnisversen gleichfalls Übersichten über die Parabeln: *εἴ δ' ἄγε καὶ σκοτίων αἰνίγματα δέρκεο μύθων*. Er betrachtet die Evangelisten nach einander und schreibt dem Mt 17 zu (darunter 7, 24 f. 25, 31 f.), dem Mc 4, dem Lc 22 (darunter nicht 4, 23. 5, 36. 6, 39. 12, 39 f. 14, 7 f. 17, 7 f., dagegen 11, 24 f. 12, 36 f. 42 f.). Beispiele, Vergleiche und Gleichnisse sind in diesen unvollständigen Aufzählungen nicht unterschieden. Nach meiner Zählung der Parabeln und ausführlicher behandelten Beispiele und Vergleiche hat Mt 24, Mc 7, Lc 27. Davon sind 4 (5, wenn Mt 9, 15. 16 mitzählt) von allen dreien übereinstimmend überliefert, 9 haben Mt und Lc gemeinsam, Mt hat 10, Mc 2 (4, 26 f. und 13, 34, das allerdings mehr ein Parabelkeim ist), Lc 13 eigene.

Die von den dreien gemeinsam überlieferten Parabeln sind als Veranschaulichungen der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* eingeführt. Sie beziehen sich auf des Reiches Kräfte, seinen Wert, seine Verwirklichung. Während drei gleichwie Mc 4, 26 f. ihre Stoffe aus dem Naturleben und dem Ackerbau nehmen, giebt die vierte das Widerspiel des Verhaltens Israels zu Gottes Verheißungen. Sie hat einen prophetischen Charakter. Die dem Mt und Lc gemeinsamen Stücke beziehen sich durchweg auf das Verhältnis von Mensch und Gott und veranschaulichen die Gesinnung des Menschen, seine Pflichten, den Wert seiner Arbeit für Gott. Nicht alle sind voll durchgeführte Gleichnisse. Eschatologische Beziehungen, insbesondere die Mahnung zur Wachsamkeit und Treue in Erwartung der Endzeit, treten stark hervor. Die Bildstoffe sind meist aus den sozialen Verhältnissen genommen, Herr und Knecht, Gläubiger und Schuldner, Handel, Diebstahl, König (Hausherr) und Gäste, Gastmahl und Hochzeit, Bauen und Wirtschaften, Familiensorgen und Haushaltsverrichtungen. Denselben Gebieten gehört das Eigengut des Mt an, der die eschatologischen Beziehungen noch kräftiger und plastischer ausmalt, besonders in der Verbildlichung des letzten Gerichtes (25, 31 f.), in der Bild und Sache sich eigentümlich mischen. Abgesehen von diesem Abschnitte sind die dem Mt eigenen Stücke durchweg eigentliche Parabeln. Anders steht es mit dem Eigengut des Lc. Neben den Parabeln 13, 6 f. 15, 3 f. 8 f. 12 f. 16, 1 f. hat er eine Reihe von Beispiels- und Lehrerzählungen, die zum Teil eine Nebeneinanderstellung von Bild und Idee ganz ausschließen, weil sie das ideelle Verhältnis direkt darstellen. Solche Lehrerzählungen sind der barmherzige Samariter, der reiche Mann und der arme Lazarus, der Pharisäer und Zöllner. Auch der bittende Freund (11, 6 f.), der ungerechte Richter (18, 1 f.), zwei Beispiele, die zu einem Schluß **a minori ad majus** drängen, indem sie Gottes Güte in Analogie setzen zu dem guten Willen des sündhaften Menschen, gehören mehr hierher, als unter die eigentlichen Parabeln. Die ironische Vergegenwärtigung der Selbsttäuschung des sicheren Reichen wiederum (12, 16) hält den Ton der Fabel fest.

Die Fassung und Färbung dieser Verbildlichungen ist verschieden. Die meisten sind schlicht erzählt. Der Verlauf ist nur soweit dargestellt, als er für die Lehre, die darin

liegt, Bedeutung hat. Aber in manchen, besonders bei Lc, giebt sich Freude an bereicherner Individualisierung kund. Der allzusichere Reiche, der ungerechte Haushalter, der Pharisäer und der Zöllner, der ungerechte Richter sind Charakterköpfe, in denen die „allzumenschlichen" Züge scharf gezeichnet sind. Anschaulich versetzt die Erzählung von dem barmherzigen Samariter in die Reisenöte der Zeit, das Gleichnis von den Schuldnern in die Härte der gesetzlichen Bestimmungen. Doch die ausmalenden Züge sind niemals luxurierende Ranken. Man vergleiche damit die pedantische, überladene, zerfließende Umständlichkeit der Parabeln des Hermas, in welchen Vergleiche, Allegorisches, Apokalyptisches durcheinander gehen (namentlich Sim 7—9), oder die Arabesken talmudischer Parabeln (Beispiele bei Unger S. 156f.). Bei Mt tritt das Interesse am Individualisieren weniger hervor, als bei Lc, dafür zeigt sich das Bestreben nach einer epischen Wiedergabe. Er liebt es, gewisse Leitworte, Fragen oder Bescheide wie einen Refrain zu wiederholen (z. B. 18, 26. 29. 24, 14f.). Der Vergleich seiner Darstellung der Parabel von den Talenten mit der des Lc zeigt das. Aber voreilig wäre der Schluß, daß solche Formgebung dem Mt als Autor zuzuschreiben sei; denn Lc schlägt in dem ihm eigenen Stück der Gastmahlsparabel gleichfalls den epischen Ton an (14, 18—21), während Mt mehr summarisch erzählt. Mc endlich hat im Vergleich mit Mt und Lc nicht soviel Eigentümliches, daß sich daraus Schlüsse auf individuelle Farbegebung ziehen lassen. Von dem Gemeingut des Mt und Lc bringt er nichts bei, auch nichts von ihrem Sondergut. In den parallelen Stücken aber fehlen charakteristische Abweichungen, wie sie allerdings Mt und Lc in ihren parallelen Stücken haben.

Damit ist die Frage nach der Treue der Parabel-Überlieferung berührt. Daß Jesus in Parabeln gelehrt hat, daß die eigenartigen Einführungsformeln nicht ohne bestimmte Erinnerung an sein Verfahren geformt sind, daß endlich, wenn irgend ein Stück der evangelischen Überlieferung aus treuer Erinnerung der Ohrenzeugen wiedergegeben ist, dies die Parabeln sind, das sind Thatsachen, welche keine Kritik erschüttern wird. Als Erzeugnis der Genossenschaftsproduktion von Epigonen gefaßt wären die Parabeln nach Form und Inhalt ebenso ein Rätsel, wie Frühlingspracht ohne Samen und Sonnenschein oder wie Brot ohne Mehl ein Unding ist. Der geschlossene Kreis der Bilderwelt, welche nie mit fingierten Typen arbeitet, wie die Fabeln mit ihren als Tieren maskierten Menschentypen (die Gnomen Mt 10, 16 und der „Fuchs" Herodes sind Ausnahmen), die auch das Kulturleben der Städte, die Bildungen der Künste entweder nur streift oder gar nicht berührt, beweist dies nicht allein. Wichtiger sind die durchgehenden Merkmale der Darstellung, die gleicherweise von „edler Einfalt, stiller Größe", liebevoller Naturbeobachtung, scharfer, illusionsfreier Menschenkenntnis, sicherer Erfassung der Verhältnisse der Menschen unter einander durchleuchtet und getragen ist. Der Bildgehalt der Parabeln bestätigt es, daß Jesus, der beste Menschenkenner, trotz seiner Menschenkenntnis nicht die Menschenliebe einbüßte, vielmehr sie steigerte, weil er das Verlorene zu retten kam. Und so halten die Parabeln besonders treu den lichten Widerschein des inneren Lebens Jesu fest. Das alles kann nicht erfunden sein von den Männern, denen Jesus, so lange sie ihn in seinem irdischen Wandel vor Augen sahen, ebenso ehrwürdig wie unfaßbar blieb, und die nach seiner Auferstehung keine heiligere Pflicht kannten, als seine Worte aus treuem Gedächtnisse sich zu vergegenwärtigen.

Aber zwischen den Sonnentagen am See Genezaret oder den Kampftagen in Jerusalem, an denen die Jünger Zeugen waren der Parabelreden, und zwischen der Zeit, wo diese Parabeln in den synoptischen Evangelien aufgezeichnet wurden, liegt die Periode der ersten Verkündigung und des persönlichen, mündlichen Austausches. Alles, was von Jesu Lehre überliefert ward, ist vor der Niederschrift verkündigt und gelehrt worden. Alles Aufgezeichnete ist durch das Medium der Erinnerung und der Verkündigung hindurchgegangen. Es hat also teil an der Mitarbeit des das Erlebte oder Überlieferte neubelebenden Gedächtnisses. Dazu kommt, daß die Sprache, in der die Parabeln aufgezeichnet sind, nicht dieselbe war, in der Jesus sie verkündigte. Jesus redete mit dem jüdischen Volke im Volksdialekt. Manche Spuren davon sind geblieben, wie die Maßangaben (*σάτα τρία* Mt 13, 33; Lc 13, 21, *βάτος*, *κόρος* Lc 16, 6. 7) oder wie *Μαμωνᾶ* (16, 11). Auch Lazarus, der einzige Name, der in einer Lehrerzählung vorkommt, ist hebräischen Ursprungs.

Daher steht vorweg zu erwarten, daß die Überlieferung der Parabeln je nach der Bestimmtheit der Erinnerung an die einzelne Parabelrede eine mannigfach abgestufte ist. Und dies bestätigt sich sowohl bei der Vergleichung der übereinstimmend von den drei Synoptikern berichteten Parabeln als auch bei den Parallelstellen für Gleichnisse und Parabeln, die gleich Keimen zu den ausgeführten Erzählungen sich verhalten.

Daß nun die jetzige Fassung der Parabeln nicht durch litterarische Bearbeitung, welche die Synoptiker je nachdem einer an dem andern vorgenommen hätten, sich erklären läßt, scheint der Thatbestand der Überlieferung ausreichend zu erweisen. Was zunächst die Parabeln anlangt, die alle drei übereinstimmend wiedergeben, so decken sich allerdings die einzelnen Stücke bis auf Einzelheiten fast vollständig. Ist damit gefordert, daß der eine diese Stücke von dem andern übernommen und dann gemodelt hat? Dagegen sprechen die Abweichungen in gleichgiltigen Einzelheiten ebenso wie die Gleichheit des Aufbaus und der Farbe des Ganzen. Entlehnungen charakterisieren sich durch Übernahme bedeutsamer Züge und Worte, die zum Ganzen wie der Flicken zum Kleid sich verhalten; solche abstechenden Einzelheiten, die Entlehnungen verrieten, haben die Parabeln nicht. Oder die Entlehnungen kennzeichnen sich durch die Tendenz, die Vorlage zu verbessern und zu übertreffen; die Abweichungen in den Parallelberichten zeigen keine Spur davon. Und wenn bei der weitgehenden Übereinstimmung in Aufbau und Wortlaut Mt (13, 6) und Mc (4, 6) *ῥίζαν* sagen, wo Lc (8, 8) *ἰκμάδα* hat, oder wenn jene (13, 8. 4, 8) *καλήν* gebrauchen für *ἀγαθήν* bei Lc (8, 6), wenn in der Parabel vom Senfkorn Mt (13, 32) *δένδρον*, Lc (13, 19 v. l.) *δένδρον μέγα*, Mc (4, 32) *λάχανα, κλάδοι μεγάλοι* überliefert, wenn in der Parabel von den Weingärtnern abgesehen von andern gleichgiltigen Abweichungen das Schlußwort ohne Sachänderung variiert wird (Mt 21, 41; Mc 12, 9; Lc 20, 15 f.), wie erklärt sich dies? Doch wohl allein durch die Annahme, daß die Kenntnis dieser Parabeln den Evangelisten nicht durch das Auge, sondern durch das Gedächtnis vermittelt ist, daß andererseits eben diese Stücke zu den festesten Bestandteilen des apostolischen Kerygma von Anfang an gehört haben. Der Vergleich derselben mit dem Sondergut der einzelnen Evangelisten beweist zugleich, daß bei der litterarischen Fixierung der synoptischen Evangelien die Überlieferung selbst noch im Flusse war. Mt 13, 24—52 z. B. sind Stücke aneinandergereiht, für die nur Lc in anderem Zusammenhange vereinzelte Parallelen bietet.

In den Parabeln, die Mt und Lc allein bringen, ist die Übereinstimmung geringer, als in jenem Dreiklang. Sie haben denselben Zettel, aber der Einschlag ist verschieden, und zwar so, daß hier Mt, dort Lc Züge einmischt und Zuthaten anhängt, welche dem Rahmen der eigentlichen Parabel sich nicht fügen. In der Parabel vom Königsmahl (Mt 22, 1 f.; Lc 14, 16 f.) ist der Zusammenhang ein verschiedener, Mt setzt zwei Knechte, wie er auch sonst solche Verdoppelungen liebt (8, 28. 9, 27), wo Lc einen nennt; Lc giebt eine lebhafte Schilderung der Vorgänge bei der Einladung, wo Mt sich allgemein hält; bei Mt endlich wird der einheitliche Charakter der Parabel durchkreuzt durch Einmischung des Kriegszuges (v. 7) und der Episode von dem trüben Gaste (v. 11 f.), während Lc der Erzählung eine durchleuchtende Beziehung auf die Heidenmission giebt. Ähnlich verhält sich die Überlieferung der Worte von dem treuen Knechte (Mt 24, 45 f.; Lc 12, 42 f.). Das umgekehrte Verhältnis wiederum zeigt die Parabel von den Talenten (Minen Mt 25, 14 f.; Lc 19, 12—28). Hier erzählt Mt plastischer, Lc dagegen mischt die Erwähnung der Kriegsfahrten des Königs ein, die in keinem unmittelbaren Zusammenhange mit der Tendenz der Parabel steht.

Und an eben diesem Stücke läßt sich noch ein zweiter für die Parabelüberlieferung bedeutsamer Zug beobachten. Die Gnome Lc 12, 48 drückt den Gedanken aus, aus welchem die Parabel von den Talenten entstanden ist. Das Gleiche gilt von dem anders orientierten Bildwort Mc 13, 34. Und so läßt sich eine ganze Reihe von Sentenzen herausheben, welche zu Analogien ausgeführte Parabeln haben, die man also Parabelkeime nennen könnte. Man vergleiche Mt 25, 1 f. mit Lc 12, 35. 36. 13, 22; Mt 22, 1 f. und Lc 14, 16 f. mit Lc 14, 12. 28. 31; Lc 15, 4 f. mit Mt 18, 12. 14. Was ist da das ursprünglichere? Die Gnome oder die Parabel? Und wie steht es mit den unausgeführten Parabelstoffen, wie Mt 7, 24 f.; Lc 6, 47 — Mt 11, 16; Lc 7, 31 — Mt 9, 15. 16; Mt 15, 14 und den Parallelen? Wird nicht die Zuverlässigkeit der Überlieferung im einzelnen ganz in Frage gestellt durch diese Ungleichmäßigkeiten und Verschiedenheiten der Ausführung von Parabelmotiven? Vielmehr scheint sie die Treue und Sorgfalt in der Übernahme der gut beglaubigten Überlieferung ebenso zu erhärten, wie andererseits vereinzelte Parabeln, die Jesus zugeschrieben wurden, keine Aufname in die Evangelien gefunden haben (Euseb. H. E. III, 39, 11). Das Verfahren des Lc, der unter den Evangelisten am meisten wie ein Schriftsteller arbeitet, bezeugt dies. Er würde nicht verwandte Sprüche, die in keinem rechten Zusammenhange stehen, aneinanderreihen (z. B. 14, 25—35. 16, 8—11), wenn er sie nicht als zuverlässiges Gut erkannte. Er formt sie nicht um, damit er den Zusammenhang verbessere. Er würde, wenn dies seine litterarische Mache wäre, nicht nur einzelnen, sondern allen Parabeln, die er berichtet, Angaben über den An-

laß beifügen. Doch das thut er nicht. Und wo er als Schriftsteller Anlässe angiebt, wie 18, 1. 9, tritt dies greifbar hervor.

So erscheint denn die Überlieferung der Parabeln, unbeschadet der Freiheit und Elastizität der Wiedergabe, die zum Wesen der Überlieferung gehört, derartig, daß eine tendenziöse Umbiegung, eine reine Dichtung, eine stoffliche Entfremdung des ursprünglichen, von Jesus ausgegangenen nicht zu erweisen steht. Wir besitzen in den synoptischen Evangelien alles, was von ausreichend und zuverlässig beglaubigten Parabeln Jesu von der apostolischen Generation, welche die Kunde von Jesu Werk in Ausführung des Missionsbefehls erhalten hat, gekannt und festgestellt worden ist.

Für die Würdigung der freien und elastischen Formung der Überlieferung, die eben zur Pathologie alles Überlieferungsstoffes gehört, giebt die äsopische Fabellitteratur lehrreiche Analogien (A. Hausrath, Untersuchungen zur Überlieferung der äsopischen Fabeln 1894). Der Kern bleibt unzerstörbar; die Ausführung der Fabel, ihre Hauptzüge sind im großen und ganzen gleichfalls festgelegt. In Ausdruck, Ausmalung, auch in Zumischung neuer Stoffe, bethätigt sich in mannigfachen Abständen die Individualität des Wiedererzählenden. Man vergleiche die Fabel vom Hirsch und Löwen (Fab. Aesopic. ed. Halm. 1889, 128. 129; ed. Corais 810. 64. 181. S. 314. 365) in der naiven Fassung mit der rhetorisch zugespitzten Wiedergabe des Apthonius, die Fabel von den Fröschen und Zeus (Halm. 76. 76b; Corais 167 S. 355), in deren Relationen sich Abweichungen finden von ähnlichem Abstande wie bei der Gastmahlsparabel des Mt und Lc, die Fabel von Zeus und der Biene (Halm. 287abc; Corais 240 S. 381), die Variationen in der Wiedergabe der Fabel von der Stadt- und Landmaus (Halm. 297; Corais 197. 301. Babrios 108. Horat. Sat. II, 6). Ob man hier mit litterarischen Experimenten rechnen darf? Mir scheint die Annahme wahrscheinlicher, daß der fest überlieferte Stoff, wie er im Gedächtnis lebte, mehr oder weniger frei ausgeprägt wurde. Aber es darf nicht übersehen werden, daß der Evangelist dem gegenüber, was aus Jesu Munde ihm kund ward, sich in grundsätzlich anderer Weise gebunden wußte, als der Fabeldichter.

3. Alle bildliche Rede Jesu dient der Verkündigung dessen, was er brachte und was er war. Sie hat daher den Zweck, durch Veranschaulichung zu belehren. „Vor allem durch Gleichnis und Exempel Macht er einen jeden Ort zum Tempel" (Goethe). Er findet die Stoffe dazu in der Natur und im Menschenleben, welche ihm die *μυστήρια τῆς βασιλείας* widerspiegeln. Dadurch zeigt er, wie die Brücke zu schlagen ist zwischen dem Ewigen und Alltäglichen, wie das Kind Gottes, das mit reinem Sinn und scharfem Auge die Dinge der Erde auf sich wirken läßt, gerade durch sie der Schätze seines inneren Lebens inne wird. In dem Bewußtsein, diese durch das Bild zu heben, sagt Jesus den Jüngern: „Selig sind eure Augen, weil sie sehen, und eure Ohren, weil sie hören" (Mt 13, 16). Er fordert sie auf, von der Natur zu lernen, wie man die Zeichen der Zeit beurteilen soll (Mt 24, 32: *ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν*). Und in der That gilt es von den Beispielerzählungen und Vergleichungen durchaus, daß sie keinen Zweifel über ihren Sinn und ihre Beziehung lassen. Sie sind „Verdeutlichungsreden", die keiner Deutung bedürfen. Ist dies aber auch bei der Parabel im engeren Sinne der Fall? Ist sie durchaus in sich einheitlich und durch sich selbst deutlich, so daß alles, was zur Deutung ihres ideellen Bezugs gesagt wird, sie ihrem eigentlichen Wesen entfremdet und zur Allegorie macht? Diese Frage ist ebenso entschieden bejaht (Jülicher) wie sie verneint worden ist; und zwar ist dieser Gegensatz der Auffassung so alt, wie die Beschäftigung mit den Parabeln. Eustathius (zu Il. 2, 144) definiert: *παραβολή ὁμοιωματικὴ πράγματος τοῖς ὑποκειμένοις παράθεσις πρὸς δήλωσιν ἐναργεστέραν*. Suidas sagt: *παραβολὴ λόγος αἰνιγματώδης καὶ κεκρυμμένος πρὸς ὠφέλειαν φέρων*. Und die Evangelisten scheinen jedem von beiden Recht zu geben. Nach Mt 13, 10f. und Parallel. scheint die Absicht der Parabeln zu sein, das Volk (*ὄχλοι πολλοί*) nicht zu belehren, sondern durch Darbietung von Rätselworten in seiner Gottesferne zu belassen. Die Parabel wäre also eine exoterische Lehrform mit negativem Zweck, sie bliebe ein Geheimnis ohne den Schlüssel der Deutung. Andererseits heißt es bei Mc 4, 33, Jesus lehrte das Volk in Parabeln, *καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν*, also paßte er sich ihrem Verständnisse an. Und das Psalmwort bei Mt 13, 35 scheint in eben diesem Sinne angezogen zu sein. Auch das Befremden Jesu über Mißverstehen einer Bildrede (Mc 8, 17, 21), seine Aufforderungen zum Eindringen (z. B. Lc 8, 18), die Thatsache, daß er nicht nur zum Volk, sondern auch zu seinen Jüngern in Parabeln redete (Mt 13, 51; 24, 32; Lc 12, 41; 21, 29), all dies schließt es aus, daß er durch diese Lehrform einen Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Lehre machen, daß er hier verhüllen, dort auf-

klären wollte. Wollte er dies, so wäre er dem Pythagoras vergleichbar, der die außerhalb der Schule Stehenden mit seinen Rätselworten so nährte, wie Tantalos durch die Früchte in der Unterwelt genährt wurde; nur für die Eingeweihten sprach er nicht in Rätseln (Grotius zu Mt 13, 11). Stehen diese verschiedenen Einschätzungen der Parabeln zu einander in konträrem Gegensatz, so hat die Kritik die Aufgabe, zu entscheiden, welche von beiden der Absicht Jesu entspricht. Und da könnte es kein Zweifel sein, daß der Gedanke, die Parabeln seien „Verstockungsrede“, nur aus Mißverstehen seiner Worte entsprungen sei, und daß auch die Deutungen, welche in den Evangelien überliefert sind, nicht auf Jesus zurückgeführt werden dürfen. Aber liegt wirklich ein konträrer Gegensatz vor? Oder gehört es nicht vielmehr zum Wesen der Parabel, daß sie überhaupt auf den Hörer sittlich und religiös anregend wirken will und dadurch eine Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen, Nachdenkenden und Gedankenlosen veranlaßt? „Wer da hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, von dem wird auch, was er hat, genommen“ (Mt 13, 25).

Das entscheidende Moment für die Bestimmung der Parabel liegt in der *παράθεσις*, der Nebeneinanderstellung von Idee und Erzählung. Die Erzählung ist also zunächst für sich zu betrachten. Sie schildert einen Vorgang, eine bestimmte Folge von Thatsachen, die eine Handlung, ein Ereignis ausmachen. Daher hat sie ein bestimmtes Subjekt, sie redet nicht von einem „man“, sondern von dem Mann, der Frau, dem König, dem Sohne; daher erzählt sie in der Form der Vergangenheit, nicht im Präsens oder Futurum. Letzteres thut die Beispielserzählung, wenn sie aus Zugestandenem argumentiert (z. B. Lc 11, 5: *τίς ἐξ ὑμῶν*). Die Versuche, Parabeln zu malen, zeigen, daß dies ihrem Wesen widerstrebt. Das Gemälde wird zu einem Genrebild, das nicht für sich spricht; es kann nur einen Zug aus dem Ganzen festhalten. Daß es eine Parabel darstellen soll, muß erst der Katalog lehren (vgl. die Parabelbilder Fetis in der Dresdener Gemäldegallerie oder die Parabelbilder der Holländer in der Braunschweigischen). Die relative Selbstständigkeit der Parabel fordert ferner, daß das Erzählte für sich bedeutsam sei und die Aufmerksamkeit fessele. Daher nimmt die Parabel ihren Stoff aus einem „neutralen“ Gebiete, an dem das Gemüt nicht unmittelbar beteiligt ist. Sie verlangt zunächst ruhiges Anschauen, die Versetzung in eine andere Welt, die für sich ein Existenzrecht hat. Daher rechnet sie nur mit der inneren Zusammengehörigkeit, nicht aber mit der ideellen Verwertbarkeit aller Einzelzüge, welche den Vorgang schildern. Ob der Schatzfinder recht handelte, wenn er beim Kauf des Ackers verschwieg, daß derselbe einen Schatz barg, ob es für die Fische schließlich einen Unterschied macht, welch ein Los ihrer wartet, nachdem sie gefangen sind, ob der Herr, vom Rechtsstandpunkte beurteilt, nicht willkürlich und unbillig den gleichen Lohn für ungleiche Arbeit bewilligte, darnach fragt die Parabel nicht. Den ungerechten Richter, den betrügerischen Haushalter für sich führt sie nicht als Vorbild ein. Sie macht überhaupt kein Hehl daraus, daß sie einen erdichteten Vorgang erzählt; dieser muß nur so viel Evidenz und innere Wahrscheinlichkeit, so viel gegenständliches Interesse haben, daß er nicht Zweifel, sondern Zustimmung erregt: so ists, so kanns geschehen sein. Von der „inneren Notwendigkeit der Sache“ dabei zu reden, ist übertrieben. Der König, der mit seinen Knechten abrechnet, oder das Weib, das den Groschen sucht, konnte auch anders verfahren; innerlich wahr und unanstößig muß der Vorgang verlaufen. Doch dieser Vorgang wird nicht erfunden und erzählt aus Lust am Fabulieren. Den Anstoß zu seiner Wiedergabe giebt die Entdeckung der Analogie, in welcher er mit der Wahrheit steht, die einem anderen Gebiete angehört, und die Absicht zu belehren (Orig. tom. X in Mt S. 27 Lom.).

In allen diesen Beziehungen ist die Parabel der Fabel vergleichbar. Beide haben ihren Anlaß in der Wahrnehmung einer Analogie für die Beobachtung oder die Wahrheit, welche der Erzähler in sich trägt. Wie Fabeln entstehen, schildert Sokrates, wenn ihn die Beobachtung der Thatsache, daß Leid und Lust bei einander liegen, auf den Gedanken führt, hier würde Äsop eine Fabel gedichtet haben (Plato Phaed. 60 B). Fabel und Parabel brauchen um dieses Ursprungs willen nicht erklügelt zu sein, sie erwachsen aus der lebendigen Anschauung des analogen Verhältnisses. Auch in der Art der Erzählung gleichen sie sich. Beide erzählen eine erdichtete Geschichte, die in sich abgeschlossen ist. Beide entnehmen ihren Stoff aus einem neutralen Gebiete, der anleiten soll, ein Verhältnis oder eine Wahrheit, die einem anderen Gebiete angehört, sich zu veranschaulichen. Der Unterschied zwischen beiden liegt nicht in der Methode, sondern in der Verschiedenheit der ideellen Bezüge, die auch auf die Darstellung zurückwirken. Die Fabel dichtet für die Menschenkenntnis und die praktische Lebenserfahrung; die Parabel veranschaulicht Wahrheiten, die den übernatürlichen Gebieten der Sittlichkeit und der Religion angehören. Die Fabel will

zeigen, wie der Mensch in Unbilden, Gefahren, im Kampf ums Dasein irrt oder sich durchhilft, auf was für Zumutungen und Enttäuschungen er gefaßt sein muß. Die Parabel veranschaulicht das Verhältnis von Gott und Mensch und die Pflichten des Gotteskindes. Der ironische Zug der Fabel, das *Αἰσώπειον γέλοιον*, fehlt der Parabel, ebenso die sprechenden Bäume und Pflanzen oder die Charakterisierung der Tiere, welche die antike Welt sogar auf ein System von Typen unveränderlicher Bestandheit zu bringen sich mühte (vgl. die kritischen Erwägungen des Aristoteles *Φυσιογνωμικά* cap. 1 und die zuversichtlichen Ansätze des Adamantios II, 1). Von der Parabel gilt nicht: Duplex libelli dos est, quod risum movet Et quod prudenti vitam consilio monet (Phädrus I prol. 2); sie denkt nicht daran, wenn sie bestrebt ist, im Bilde ipsam vitam et mores hominum ostendere: calumniam fictis eludere jocis (Phädr. III prol. 37. 50). Sie dichtet ohne Mythisierung, ohne den *μετασχηματισμός*, der die bewegenden Kräfte erst in die Träger des Vorgangs hineinlegt.

4. Aus dieser Wesens- und Zwecksbestimmung ergiebt sich folgendes: die Parabel, wenn sie eine gute Parabel ist, muß in sich selbst klar und faßlich sein, und mehr als das, sie spricht für sich und durch sich selbst — als Vorgang. Aber spricht sie auch für und durch sich selbst ihren Bezug und ihre Bedeutung für die Wahrheit aus, welche sie veranschaulichen will? Mit anderen Worten, fordert die Parabel, damit ihre Bedeutung erkannt werde, eine Deutung? Und wie muß, um ihrem Wesen und Zweck gerecht zu werden, diese Deutung beschaffen sein? Beide Fragen sind von einander zu trennen; denn die erste erhält eine runde Antwort, die zweite aber hat darauf Bedacht zu nehmen, daß Lessing, indem er den Blumengarten der Fabeldichtung unter eine Theorie zu zwängen sich bemühte, den Thatbestand vergewaltigte. Und Lessings Theoretisieren, dessen Einseitigkeit durch seine eigenen Fabelskelette hell beleuchtet wird, hat auch auf die Würdigung unserer Frage eingewirkt. Unter Deutung aber ist nicht zu verstehen „statt der scheinbaren Bedeutung eines Wortes die richtige angeben“ (Jülicher 113). Deuten heißt deutlich, klar, verständlich machen. Dafür kann die Voraussetzung in der Undeutlichkeit, sei es der Sache selbst, sei es ihrer Beziehung, liegen, ebenso aber auch in dem Zustande, den Kenntnissen, der Kurzsichtigkeit dessen, der die Deutung nötig macht. Die Deutung der Parabeln hat daher die Momente beizubringen, die ihren Sinn und ihre Absicht klar legen.

Was nun das erste anlangt: so gewiß die Parabel ein eigenes Leben besitzt, bedarf sie einer Deutung. Die Erzählung vom vierfachen Acker, vom Schatz im Acker, von der köstlichen Perle, von den beiden Schuldnern u. s. w. — alle sind sie für sich klar. Aber wer dächte dabei an das Reich Gottes oder an die Pflichten der Gotteskinder, wenn nicht ausdrücklich gesagt wird: aus diesem Bild sollst du das Wesen einer Wahrheit, die auf religiös-sittlichem Gebiete liegt, erkennen. Die Erzählung an sich sagt das niemand. Für das Reich Gottes bedeutet sie erst etwas durch die Deutung. Wird diese nicht in irgend einer Weise gegeben, so hört man die Parabel wie David Nathans Geschichte vom Schäflein des armen Mannes, — erst das Wort: „du bist der Mann“ nahm ihm die Binde von den Augen; — er hört sie wie das Kind die Fabel, — das spürt in der Geschichte vom Wolf und Lamm nicht die tief ironische Lebenserfahrung, sondern es hat Mitleid mit dem Lamm. So fordert allerdings gerade die echte Parabel eine bestimmte Angabe ihrer ideellen Beziehung, und eben erst durch diese Angabe, sei sie ausgeführt oder nicht, ist sie gedeutet und in ihrer Bedeutung gesichert. Sie beweist nicht für sich, sie beweist überhaupt nur für den, dem die ideelle Wahrheit etwas bedeutet, und zwar indirekt, durch einen Schluß aus der Analogie. M. Flacius sagt mit Recht: Similitudines et parabolae magis illustrant, quam confirmant.

Darf nun die Deutung über die allgemeine Angabe der ideellen Beziehung hinausgehen? Auch hier hat Flacius in der Clavis den richtigen Grundsatz formuliert: Nullae similitudines et parabolae per omnia conveniunt et explicandae sunt, sed tantum in principali scopa. Er spricht damit eine Wahrheit aus, die seit Tertullian und Chrysostomus hätte allgemeine Überzeugung werden können. Aber allerdings sind die alles deutenden Deutungen Legion, von denen Luther (EA. I, 11 S. 84) sagt: „Solch Geschwätz ist gut, die Zeit zu vertreiben, weil man sonst nichts zu predigen hat“. Doch gilt es, bei Erwägung der Art der Deutung die verschiedenen Modifikationen der Parabel im Auge zu behalten. Die Parabeln sind nicht gleich ausführlich und nicht gleich deutlich. Man vergleiche in diesen Beziehungen die Parabel vom Senfkorn, von der Perle, vom vierfachen Acker, vom Unkraut unter dem Weizen, von den Talenten und von den zehn Jungfrauen. Der Grad ferner, in dem die Momente des Vorganges, den die Parabel erzählt, und die Momente der Wahrheit, die sie veranschaulicht, parallel gehen, ist nicht

überall gleich. Da die Parabel eine erdichtete Erzählung ist, zu der ein ideeller Faktor den Anstoß gab und die aus dem Trieb zu belehren geboren ward, so liegt es in der Natur der Sache, daß auf die Fassung von Einzelzügen, wenn die Parabel eine verwickeltere, aus dem Zusammenwirken verschiedener Umstände sich entwickelnde Handlung
5 darstellt, die Idee, welche sie veranschaulichen soll, einwirkt. Die Fassung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen oder von den zehn Jungfrauen, die Erwähnung der Bösen und Guten unter den Gästen und des hochzeitlichen Kleides (Mt 22, 10. 11), der Hochzeit (Lc 14, 21), des letzten Gerichts (Mt 13, 24; 22, 13) geben Beispiele. Darf man diese und ähnliche Züge als fremdartige „allegorisierende Ausmalung" auf Rechnung einer verirrten oder
10 verwirrten Überlieferung setzen? Vielmehr dienen sie dazu, den Sinn dafür offen zu halten, daß die Parabel nicht unterhalten, sondern veranschaulichen und erläutern will. Andernfalls müßte auch in der Fabel des Jotham das Feuer aus dem Dornbusch als fremdartiger Zug gelten (Ri 9, 15). Wenn daher bei einem einfachen Vorgang entweder nur der Zusammenhang, oder die einfache *παράθεσις*, oder die Anwendung auf die Idee
15 durch ein *οὕτως*, sei es in Form einer kurzen Ermahnung, sei es als Behauptung, ausreicht, um für die Absicht der Parabel den Sinn zu öffnen, so fordern die zusammengesetzten Parabeln dazu auf, darauf zu achten, inwieweit auch die Einzelzüge nicht nur die in der Parabel ausgesprochene Grundanschauung (principalis scopa) verlebendigen, sondern auch auf die zu veranschaulichende Idee vorweg hinweisen.

20 In den Evangelien sind uns vier Deutungen von zusammengesetzten Parabeln aufbehalten, die Jesus in den Mund gelegt werden. Zwei davon haben alle Synoptiker, zwei Matthäus allein. Die erste der gemeinsam überlieferten deutet die Parabel Zug um Zug (Mt 13, 19 f. u. d. Parall.); die beiden des Matthäus (13, 36 f. 49 f.) richten die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Punkt; die zweite gemeinsam überlieferte giebt
25 eine authentische Erklärung über die Absicht der Erzählung (Mt 21, 42 f. ausführlich, kürzer Mc 12, 10 f.; Lc 20, 17). Sie bestätigt, daß die Parabel ein Spiegelbild der Geschichte des verstockten und halsstarrigen Israels sei. Und so wurde diese Parabel allerdings von den Feinden Jesu verstanden (Mt 21, 45). Sie sahen in derartigen Parabeln versteckte Invektiven. Anders verhält es sich mit den übrigen Deutungen. Wenn die eine
30 Zug um Zug deutet, so verwandelt sie die Parabel in eine Allegorie: „der Same ist das Wort". Das lautet gerade so, wie das Johanneische: „ich bin der gute Hirte", „ich bin der Weinstock und ihr seid die Reben". Die andere Deutung bewegt sich freier. Sie veranschaulicht in dem eschatologischen Realismus, der den prophetischen Aussagen Jesu eignet, das letzte Gericht.

35 Wie sind diese Deutungen zu beurteilen? Zunächst erhellt aus ihnen, daß je nach der Beschaffenheit der Lehrerzählung die Art, in der ihr ideeller Gehalt fruchtbar gemacht wird, verschieden ist. Ihr Inhalt und ihre Tendenz bestimmt die Form der Deutung. Aber widersprechen sie nicht dem Wesen der Parabel? Von der Theorie aus, daß die Parabeln für sich beweisen und keiner Deutung bedürfen, müssen sie als Produkt des
40 Mißverstandes von Jesu Absichten angesehen werden. Materiam ad scripturas excogitaverunt, wie Irenäus von den Valentinianern sagt. So sieht B. Weiß in diesen Ausdeutungen den Beleg dafür, daß sich an die allegorisierende Ausmalung der Parabeln auch eine allegorisierende Ausdeutung derselben anschloß, die statt den Grundgedanken der Parabel zu entwickeln, sich in der homiletischen Ausbeutung ihrer Einzelzüge gefiel. Ihm
45 wäre zuzustimmen, wenn diese Deutungen die Einheit der Parabeln zerrissen, willkürlich einzelne Züge isolierten und mit Gedanken kombinierten, die mit Sinn und Gehalt der Parabel keine Analogie hätten. Ist das bei ihnen der Fall? Die Tendenz der Parabel vom vierfachen Acker liegt darin, zu zeigen, wie dasselbe Wort verschieden aufgenommen wird und je nach der Beschaffenheit und den Verhältnissen des Aufnehmenden verschieden
50 wirkt. Um dies zu veranschaulichen, sind „die Einzelzüge der Parabel selbst für die Auslegung so wesentlich, wie Auge, Nase, Mund für eine bestimmte Physiognomie" (Stockmeyer). Anders steht es mit der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen. Sie unterscheidet Gegenwart und Zukunft. In der Gegenwart läßt der weise Landmann Unkraut und Weizen miteinander wachsen; bei der Ernte wird das Unkraut verbrannt, der Weizen
55 kommt in die Scheuer. Die Deutung nimmt allein auf das letzte Moment Rücksicht. Ähnlich verhält es sich bei der Parabel von den Fischen. Diese Deutungen stehen zu der Parabel selbst, wie die Anwendung, welche die Parabel von den Weingärtnern erhält. Sie zeigen daher, und dies entspricht der Tendenz der Parabel, daß die Langmut Gottes ihr Ziel hat, verzichten aber auf die besondere Ausdeutung der Züge, welche die Langmut
60 Gottes veranschaulichen. Wird damit dem Inhalte der Parabel Gewalt angethan? Oder

ist nicht vielmehr gerade für die Beziehung der Parabel auf das Endgericht die notwendige Voraussetzung, daß vor dem Abschluß das Böse und das Gute miteinander besteht. So erscheinen allerdings diese Deutungen nicht als Umdeutungen oder Eindeutungen, sondern als Angabe der religiösen Wahrheit, um derentwillen die Parabel erzählt wurde. Die Bestimmung der einzelnen Züge in der Deutung verhält sich zu der **res significata** wie die einzelnen Züge in der Parabel zu der Grundanschauung der **res narrata**. Aber allerdings ist bei der Deutung zusammengesetzter Parabeln niemals ein einzelner Zug für sich zu deuten, der nicht der Wahrheit, der Regel, dem Thatbestande, den die Parabel im Bilde veranschaulicht, sich ein- und unterordnet. Als Dichtung verschmäht die Parabel nicht ausmalende Züge. Sie verhalten sich wie die Arabeske zu dem eigentlichen Bilde. Will man aber in ausmalenden Einzelzügen, wie den drei Maß Mehl in der Parabel vom Sauerteig (Mt 13, 33), der Bitte, Herr, habe Geduld mit mir u. s. w. Mt 18, 26, den einzelnen Gläubigern in der vom ungerechten Haushalter (Lc 16, 1 f.), Beziehungen zu höheren Wahrheiten entdecken, so erzielt man ins Kraut schießende Allegorese und religiöse Ungeheuerlichkeiten.

Das Johannesevangelium, das in mannigfachen Metaphern die Kraft und das Wesen des sich selbst offenbarenden Logos verbildlicht, berichtet keine Parabeln. Die beiden Stücke, die als solche angeführt werden (10, 1 f.; 15, 1 f.), sind vielmehr Allegorien, also ausgeführte Metaphern, man könnte sagen gedeutete Parabeln. Diese Umsetzung von Parabelmotiven in allegorische Auslegung dient der Absicht des Evangeliums, nicht sowohl zu referieren, als zu belehren und zu deuten. Daß dies dem Sinne Jesu nicht widerspricht, beweist die Parabeldeutung des Mt (13, 19 f.), die Metaphern: „ihr seid das Licht der Welt" (Mt 5, 14), „ihr seid das Salz der Erde" (Mt 5, 13), die in die Allegorie übergehende Veranschaulichung des letzten Gerichts über die Knechte Jesu (Mt 25, 31).

Das Verhältnis der Parabel zu ihrer Deutung entspricht dem Worte Goethes von den Gedichten: „Gedichte sind gemalte Fensterscheiben! Sieht man vom Markt in die Kirche hinein, da ist alles dunkel und düster" — „Kommt aber nur einmal herein, Begrüßt die heilige Kapelle, Da ists auf einmal farbig helle, Geschicht und Zierrat glänzt in Schnelle, Bedeutend wirkt ein edler Schein; Das wird euch Kindern Gottes taugen, Erbaut euch und ergötzt die Augen". Eben dies „Hereinkommen" mutet Jesus sowohl dem Volke als auch den Jüngern zu, wenn er zu ihnen in Parabeln redete. „Wer Ohren hat zu hören, der höre". „Verstehet ihr was ihr höret?" „Sehet was ihr höret." Welche Erfahrungen machte er dabei? Die Parabeln vom Wesen des Reiches Gottes konnte nur der fassen, der nach den Geheimnissen des Reiches Sehnsucht trug. Die Parabeln von der Zukunft des Reichs, von der Sendung des Sohnes, von der Vergeltung, von der vergebenden Gnade blieben jedem ein verschlossenes Buch, der in oberflächlicher Selbstgenügsamkeit oder in kurzsichtiger Selbstgerechtigkeit verdumpft und verknöchert war. Der hörte die Parabeln, als hörte er sie nicht, und sah die Bilder, als sähe er nicht. Daher stellen die Parabeln eine Gewissensfrage an den Hörer. Sie fordern ihn auf, die Hülle wegzuziehen, um die Sache zu sehen, und das heißt nichts anderes, als das Herz auf die Gottesoffenbarung zu Christus zu richten. So bewirken sie eine *κρίσις*, eine Scheidung (Jo 3, 19) zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen. *Τρόπον δέ τινα ἡ παραβολὴ τὸν ἄξιον καὶ τὸν οὐκ ἄξιον διαιρεῖ. ὁ μὲν γὰρ ἄξιος ἐπιζητεῖ τὰ λεγόμενα εὑρεῖν ὥσπερ οἱ μαθηταί, ὁ δὲ ἀνάξιος παρατρέχει ὡς οἱ Ἰουδαῖοι* (Caten. des Niket. S. 486). Und welche schmerzlichen Erfahrungen Jesus mit dem Volke, den „draußen stehenden" machen mußte, zeigt nicht nur seine Klage Mt 17, 17, sondern besonders die schroffe Gnome Mt 7, 6.

Im Lichte solcher Eindrücke ist die auffallende Einleitung zu würdigen, die in übereinstimmender Überlieferung die erste Parabeldeutung Jesu einführt (Mt 13, 10—17). Sie enthält die Summe der entgegengesetzten Erfahrungen Jesu, die er nach Maßgabe von Jes 6, 9. 10 als gottgewollte beurteilt. Isoliert man den Wortlaut dieses Citats, so ist darin (auch alle Versuche, auf das *ὅτι* V. 13, wofür übrigens **D. syr. Cur.** übereinstimmend mit Mc und Lc *ἵνα* lesen, und auf die Umdeutung von *μήποτε* V. 15 eine Erweichung der einseitigen Aussage zu gründen, sind erfolglos) allerdings die Behauptung ausgesprochen: die Parabeln verstocken und sollen verstocken. Betrachtet man dagegen das Wort des Jesaias im Zusammenhange seiner Wirksamkeit, so verhält es sich zu seiner Werbearbeit für Gott gerade so wie Rö 9 sich zu Rö 10 verhält. Sowohl für den Verstockten als auch für den Geretteten gilt es, daß alles, was er durch seinen Willen geworden ist, im letzten Grunde auf Gottes Bestimmung beruht. Und dasselbe Urteil über den Sachverhalt liegt in der Art, wie Jesus einerseits den blöden Sinn der „draußen

stehenden, denen alles Parabel bleibt“ (Mc 4, 11; γίνεσθαι ἐν hat die Bedeutung hingeraten, verweilen, sich befinden, wie Arr. Epikt. 3, 13, 7. Plut. II, 733 C. 861 C. Plat. Prot. 314 C. LXX 2 Kö 4, 20. Passow führt für die Bedeutung: unter eine Gattung kommen, die gleichfalls hierher paßt, Xen. Anab. 4, 5, 28 an; vgl. LXX Le 5 27, 26. Barnab. 17, 2: τὸ ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι), als Ergebnis des göttlichen Ratschlusses hinstellt, andererseits alle, die durch das Bild zum Fragen sich gedrängt fühlen, selig preist. Demnach steht diese Würdigung der Absicht der Parabelworte im Einklang mit der Art, in der sowohl die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, als auch seine unbedingte Abhängigkeit von Gottes Willen in der Schrift durchweg als zwei kund- 10 bare Thatsachen nebeneinander und ohne daß Vermittelungen gesucht werden betont wird. Die Hervorhebung beider Momente beherrscht alle Aussagen Jesu, wie sie überhaupt biblische Grundanschauung ist.

Der Nachweis, daß die Überlieferung der Parabeln Jesu bei den Synoptikern unbeschadet der Ungleichmäßigkeiten, freien Kombinationen und Zuthaten im einzelnen keine 15 fingierte ist, konnte dahin ergänzt werden, daß ihr Inhalt und Zweck im Lebenszusammenhange mit der Wirksamkeit Jesu steht und nicht in einer Jesu Sinn widersprechenden Weise von den Synoptikern umgeformt worden ist. Dabei ist der Abstand nicht zu übersehen, in dem die Wahrheit, die Jesus bringt, von den Volkserwartungen stand, so daß diese Belehrung durch Vermittelung von Bildern als Bewährung der Weisheit und Menschen- 20 kenntnis Jesu erscheint. Nunmehr dürfen wir die Frage beantworten, inwiefern kommt den Parabeln Jesu ein spezifischer Wert zu? Gewiß, ästhetisch und rhetorisch betrachtet gliedern sie sich in die verwandten Erzeugnisse, man darf sagen der Weltlitteratur ein. Und sehen wir auf ihren Inhalt, der in einer unvergleichlichen Klarheit und Anschaulichkeit (niemand der diese Parabeln hört, vergißt sie jemals!) die Dinge dieser Welt zu einem 25 Ankergrund für ewige Wahrheit macht, so erscheinen sie als ästhetisch bewunderungswert. Sehen wir aber auf das, was sie veranschaulichen sollen, so haben sie nicht ihres gleichen als Seelennahrung. Der Psalmdichter sagt: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Veste verkündet seiner Hände Werk“. Jesus zeigt, wie Himmel und Erde den Willen Gottes verkündigen, alle Menschen zur Seligkeit zu führen durch die Kraft des Glaubens, 30 der Selbstverleugnung, der Liebe, der Demut und der Hoffnung, kurz alles dessen, was Fr. Nietzsche „Sklavenmoral“ nennt. Er weiht das Irdische durch seine Beziehung zum Göttlichen. Wie andererseits der Naturforscher als solcher nichts vernimmt von der Predigt der Himmel, wenn er die Sternenbahnen berechnet, so sagt die Parabel vom vierfachen Acker dem verschlossenen Menschen nichts vom Reiche Gottes, auch wenn sie gedeutet wird; 35 ihm fehlt eben das innere Auge. Deshalb braucht Jesus die Parabeln, um zu prüfen und zu wecken, kurz, um zu erziehen.

Der Raum, den die Parabeln in der synoptischen Überlieferung einnehmen, beweist, daß sie ein Hauptstück des Evangeliums Jesu sind. Als solches bieten sie nicht bloß einen Schlüssel dar für die Wertung seines inneren Lebens, sondern sie geben auch sichere 40 Maßstäbe für die Absichten und Aussichten, die ihn in seiner Verkündigung leiten. Im Angesichte der Parabeln erscheint die Behauptung: Jesus sei, wenn nicht ein „enthusiastischer Jenseitigkeitsmensch“, so doch ein Prophet der Weltverneinung, ein weltentfremdeter Eschatologist, unbegründet. Jesus verneint die Sünde in der Welt; denn „ihn jammerte des Volks“, aber er bejaht die Gottebenbildlichkeit des Menschen und die Güte der 45 Schöpfung Gottes. Und gewiß, alle Verkündigung Jesu ist durchzogen von eschatologischen Gedanken. Aber wie fern steht der heilige Ernst seiner Prophetie, rede sie direkt oder in Gleichnissen, von den festgelegten und ausgefahrenen Wegspuren der Apokalyptik des Spätjudentums! Der Haß, der Hochmut, die Begehrlichkeit, die Lohnansprüche selbstgerechten Erwählungsglaubens, die dort unlöslich mit ethischen Ausblicken verbunden sind, 50 wo klingen sie an in den aus Jesu Munde überlieferten Worten? Alles ist in diesen rein ethisch und religiös orientiert. Wie zahlreich sind die Gleichnisse und Bilder, in denen zur Berufstreue und zur Wachsamkeit gleicherweise gemahnt wird! Wie unzweideutig sind die Zurückweisungen jeder eigensüchtigen Lohnsucht und jeder zudringlichen Neugier! Wenn irgend wo, so zeigt sich gerade in den prophetischen Parabeln Jesu, daß sein inneres Leben 55 unberührt blieb von all den Irrwegen und Einseitigkeiten der Hoffnung seines Volks, daß er nicht sowohl Israel, als vielmehr der Menschheit zum Heiland sich bestimmt wußte.

5. Die Geschichte der Parabelauslegung ist ähnlich wie die Geschichte der Auslegung der Apokalypse ein Spiegelbild für die kirchlichen, theologischen und wissenschaftlichen Interessen, die in der Entwickelung der Kirche hervortraten. Unter diesem Gesichtspunkt wird 60 sie eine Illustration zur Dogmengeschichte. Sie setzt in großem Stile mit Origenes ein.

Bis auf die Reformationszeit, wenn auch in verschiedener Orientierung und Anwendung, sind für sie folgende Gesichtspunkte maßgebend gewesen: Die heilige Schrift ist als Ganzes die unantastbare Urkunde von Gottes Wort. Sie birgt in sich die Geheimnisse der Offenbarung, zu deren Ermittelung das bloße grammatische und historische Verständnis nicht ausreicht. Namentlich was bildlich gesagt ist oder sich zu widersprechen scheint, ist mit Rücksicht auf den tieferen Sinn (die *ὑπόνοια*) zu deuten. Ohne daß das Wesen der Parabel nach Anleitung der Erörterungen der antiken Rhetorik (vgl. 1) besonders untersucht wird, steht es vorweg fest, daß Parabeln wie Beispielserzählungen — ein Unterschied zwischen beiden wird nicht durchgeführt — sowohl mit Rücksicht auf das Ganze wie auch mit Rücksicht auf die Einzelzüge zu deuten sind; denn die Parabeln verhüllen die *μυστήρια τῆς βασιλείας*. Die Wege zur Deutung weist die Lehre von dem mehrfachen Schriftsinn. Damit war der kombinierenden Phantasie ein schrankenloser Spielraum gegeben. Wie ein entfesselter Strom flutet sie überall hin, wo Beziehungen möglich erscheinen. Namentlich die Deutungen von Beispielserzählungen, wie dem barmherzigen Samariter, an denen eben nichts zu deuten ist, aber auch die Kundgebungen über den Sinn von Einzelzügen, den drei Maß Mehl in der Parabel vom Sauerteig, den drei Jahren in der Parabel vom Feigenbaum, den dreißig Knechten in der Weinbergsparabel, lassen nichts unberührt, was irgend wie das theologische und das kirchliche Interesse erregen kann. Die Parabeln werden wie Apokalypsen behandelt.

Den Anstoß zur Parabeldeutung gaben die Gnostiker, die ihre Sophia und ihre Äonen in die Parabeln eindeuteten. *Λέξεις καὶ ὀνόματα σποράδην κείμενα συλλέγοντες μεταφέρουσι* (transferunt = *μεταπλάττουσι*, transfigurant) *ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν* (Iren. I 9, 4). Aber der Einspruch, den Justin, Irenäus und Hippolytus gegen dieses Willkürspiel erhoben, hielt sie nicht ab, grundsätzlich ähnliche Bahnen einzuschlagen. Auch Tertullian, der eine Empfindung hat für die relative Selbstständigkeit der Parabel (De resurr. 30: Etsi figmentum veritatis in imagine est, imago ipsa in veritate est sui. De pudicit. 10: Die Deutung sei et materiae parabolorum et congruentiae rerum et tutelae disciplinarum accomodata), hält sich nicht frei von Eindeutungen. Für die eigentliche Exegese aber gaben die Alexandiner den Ton an. Origenes scheidet zwar scharfsinnig die *παραβολαί* und *ὁμοιώσεις* wie Gattung und Art (zu Mt 13, 44 mit Berufung auf Mc 4, 30). Ganz richtig sagt er (zu Mt 13, 47) nach einem Vergleich von Bild und Original: *οὕτω μοι νόει καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὁμοιώσεων τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ὁμοιουμένην τινί, ὁμοιοῦσθαι οὐ διὰ πάντα τὰ προσόντα τῷ εἰς ὃ ἡ ὁμοίωσις, ἀλλὰ διά τινα ὧν χρῄζει ὁ παραληφθεὶς λόγος*. Allein für die Deutung bietet er seinen Scharfsinn und seine Gelehrsamkeit auf, um immer neue Wendungen und Bezüge zu entdecken. Wie die Stoiker den Homer oder die Mythologie (Cornutus Theologia Graeca), wie Philo das AT, so macht er die Parabeln zu Fundgruben für alle die Schätze von Weisheit, die er mitbringt. Mit mehr Zurückhaltung, aber in sachlicher Übereinstimmung verfahren auch die Kappadokier, trotzdem die antiochenische Forderung, die Schrift nach Maßgabe des historisch-grammatischen Sinns zu erklären, sie beeinflußt. Am sorgfältigsten hat Chrysostomus, nicht ohne Fühlung mit den in der antiken Rhetorik gewonnenen Einsichten und in zutreffender Würdigung von Mt 13, 10—18 den Abstand zwischen der Parabel und ihrer Deutung erwogen, ohne in der Einzelerklärung die Folgen zu ziehen. Von ihm und von Origenes ist dann grundsätzlich und vielfach auch sachlich Hieronymus, Augustin und überhaupt die Exegese der Ost- und Westkirche bestimmt, ebenso die des Mittelalters, das nach der Methode des mehrfachen Schriftsinns oft in geradezu „erbarmungsloser" Weise die Schrift sich zurechtrückt.

Eine neue Wendung in der Auffassung der Parabeln führte die theologische und humanistische Bewegung der Reformationszeit herbei. Erasmus, Luther, Calvin traten von verschiedenen Ausgangspunkten erfolgreich ein für die Anerkennung des Grundsatzes, daß die Schrift auf Grund des Wortsinns zu erklären sei. M. Flacius, der erste Theoretiker der biblischen Hermeneutik, stellte die leitenden Gesichtspunkte fest (vgl. 4). Auch als die katholische Theologie den Kampf auf dem Gebiete der Schriftauslegung aufnahm, konnte sie sich der Wucht der Forderungen einer grammatisch-historischen Exegese nicht entziehen. Für die Parabeln bringt sie namentlich der Jesuit Maldonatus, aber auch Cornelius a Lapide zur Geltung. Noch unabhängiger von theologischen Interessen verfährt im Geiste der humanistischen Philologie Hugo Grotius. Aber in der Zeit der Nachreformation drängte sich die Dogmatik immer gebieterischer in den Vordergrund und mit ihr eine dogmatisierende Schriftauslegung, die bei den Parabeln an die Aufspürung von Belegen der reinen

Lehre durch Ausdeutung des einzelnen sich freute (Harmonia IV Evangelistarum II Bde fol. Genf 1645). Die Lehre von dem mehrfachen Schriftsinn feierte sodann in der „Föderaltheologie" des Holländers Coccejus († 1669) erneute Triumphe. Er entdeckte in den Parabeln die Epochen der Kirchengeschichte. Für den Standpunkt dieser Exegese sind die Worte 5 seines Gesinnungsgenossen Teelman bezeichnend: Verba omnia in parabolis Christi significantia sunt, adeoque et ipsorum anxia habenda est ratio et eorum adaptatio ad sensum spiritualem ἀκριβῶς quaerenda (Jülicher 276).

Für den Stand der Parabelauslegung in der Gegenwart sind Untersuchungen, die nicht direkt auf das Wesen der Parabel eingingen, von Richtung gebendem Einflusse ge-10 worden, Lessings Abhandlungen über die Fabel (1759. Lachmann V 355—423) und Herders durch jenen veranlaßte Studie über „Bild, Dichtung und Fabel" (1787. Werke z. Litt. u. Kunst 1830 Bd 20 S. 1—67 vgl. auch S. 259 f.). Sie förderten mittelbar das Bestreben, ohne alle dogmatischen Einlegungen die Parabel als das, was sie war, zu verstehen. Denn was sie über die Parabel selbst sagen, ist wenig zutreffend. Lessing 15 unterscheidet sie und das Beispiel von der Fabel mit der Bemerkung, daß diese als wirklich darstelle, was jene als möglich nehme. Herder nennt die Parabel „eine Gattung Gedichte, die zwischen der Fabel, dem Emblem, der Allegorie und Personifikation in der Mitte liegt." Sie diene „mehr zur Einkleidung und Verhüllung einer Lehre, als zu ihrer Enthüllung." Abgesehen von diesen Anregungen aber blieben namentlich für die praktische 20 Ausnutzung die harmonisierenden, allegorischen und theosophischen Tendenzen der Zeit der Nachreformatoren mehr oder weniger wirksam.

Lessings Theorie ist von Herder verbessert. Wo jener abstrakte Postulate aufstellt, müht sich Herder um psychologisches Verständnis. Nach Lessing ist die Fabel anschauende Erkenntnis einer moralischen Wahrheit; Herder weist ihr zutreffender die Veranschaulichung 25 eines Erfahrungssatzes, einer praktischen Lehre zu. Jener legt den Nachdruck auf die Fabel als Kunstprodukt der Rhetorik, nach diesem erwächst sie aus der lebendigen Anschauung, indem der Mensch in die Natur und in die Tierwelt seine Empfindungen, Leidenschaften und Absichten einträgt. Nach jenem sind einfache (d. h. zum Ausdruck einer allgemeinen Wahrheit dienende) und zusammengesetzte (d. h. auf eine wirkliche Begebenheit angewandte) 30 Fabeln zu unterscheiden; nach diesem sind alle Fabeln zusammengesetzt, d. h. sie stehen immer in Analogie zu einem Vorgange, wenn sie nicht abstrakt und erkünstelt sind. Eine wichtige Erkenntnis, aus der zugleich erhellt, wie die gedeutete Parabel infolge der inneren Verwandschaft von Lehrerzählung und Lehre in eine Allegorie übergehen kann. Das Wichtigste aber, was aus diesen Verhandlungen sich ergab, war der Nachweis, daß die Fabel 35 eine abgeschlossene Begebenheit, einen Vorgang oder eine Handlung erzähle, und daß sie nicht mit der Allegorie zu verwechseln sei, also für sich nichts anders sage, als sie nach den Worten zu sagen scheint. Dies eben gilt auch von der Parabel; nur darf für ihre Würdigung der spezifische Unterschied zwischen dem Lehrgebiet, dem die Fabel zur Veranschaulichung dient, und dem der Parabel nicht vergessen werden. Die religiöse oder 40 sittliche Wahrheit steht in einem anderen Verhältnisse zu der Lehrerzählung, als eine Maxime der Lebensklugheit, welche die Fabel wie in einem dramatischen Fragmente vor Augen stellt.

Dies übersah G. Ch. Storr (1778), der zuerst auf die Anregungen Lessings hin die Parabeln Jesu behandelte. Er stellte für die Erklärung der Parabeln als Regeln 45 fest: der Sinn wird gefunden durch grammatisches Verständnis, durch Feststellung der in den Gleichnissen bezeichneten Sache, durch Erkenntnis der Beziehung zwischen der Sache und der Lehrerzählung. Ihm schloß sich zunächst die rationalistische Exegese an, was wohl mit veranlaßte, daß seine fruchtbaren Erwägungen schwer allgemeinen Eingang fanden. Doch A. F. Unger, ein Schüler Winers, nahm sie in einem gelehrten Werke auf 50 (1838), das für die Fortarbeit fruchtbar geworden ist. Er dringt namentlich auch auf die Unterscheidung von dem, was zur Einkleidung dient, und dem, was sich auf die Sache bezieht, um einem Ausdeuten von Zug zu Zug den Weg zu sperren. In verwandtem Geiste bearbeiten die Parabeln F. Greswell (An exposition of the Parables and of other parts of the Gospels, Oxford 5 Bde 1894 f.); B. C. Trench (Notes on the 55 Parables of our Lord, London [7]1857); A. B. Bruce (The Parabolic teaching of Christ, London 1882). Es sind gelehrte und scharfsinnige Werke, die sich von Willkürlichkeiten nicht freihielten. Noch enger verwandt mit den Grundsätzen von Storr und Unger steht das gründliche und sinnige, aber in Deutschland jetzt allzulaut gepriesene Werk des Holländers C. E. Koetsveld (De Gelijkenissen van den Zaligmaker, 2 Bde 60 Schoonhoven 1869. Deutsch — verkürzt — von O. Kohlschmidt [2]1896). Ihm treten

Göbels (1879, 80) und Stockmeyers (1897) sorgfältige Arbeiten zur Seite. Neben diesen gehen ihre eigenen Wege H. W. J. Thiersch (Die Gleichnisse Christi nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung betrachtet [2]1875) und J. P. Lange (RE [1]186—190). Der letztere findet in den sieben Gleichnissen Mt 13 „die ganze Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes von Anfang an bis zu Ende", und auch in den Gleichnissen des Lukas ein System nachzuweisen, macht ihm keine Schwierigkeit. Hier lebt der allegorisierende Mysticismus des Coccejus wieder auf, und solchem „Tiefsinn" fehlt es noch heute nicht an Bewunderern. J. L. Steinmeyers Werk (Die Parabeln des Herrn 1884) ist reich an geistvollen und überraschenden Kombinationen.

Neue Bahnen bemüht sich A. Jülicher zu eröffnen, indem er die von B. Weiß verteidigte Wertung der Parabeln sich aneignet und selbstständig ausbaut. Zugleich hat er das Verdienst, die kritischen Fragen der Überlieferung energisch in Angriff genommen zu haben. „Drei Möglichkeiten sind für die Parabeln überhaupt nur gegeben, daß man nichts, daß man alles, und daß man die Hauptsachen allegorisiert", so sagt er und tritt im Vertrauen auf Mt 19, 30 für die erste ein. Er hat Recht bei den Beispielserzählungen, Unrecht bei den Parabeln, wenn er „allegorisieren" im Sinne von deuten nimmt (vgl. 4), und wenn er sie alle nach einem Schema beurteilt. Der Zwang zur Deutung liegt in der *παράθεσις* der religiösen Wahrheit; ihre Schranke liegt in der Parabel selbst, in ihrer Einheit als Vorgang. Die allegorisierende Färbung aber von Einzelzügen, die sich vereinzelt nachweisen läßt, erklärt sich aus der Art, in der Parabeln entstehen. Denn um dem Reichtum der Parabeln Jesu gerecht zu werden, ist die in dem Wesen aller veranschaulichenden Lehrweise liegende, psychologisch betrachtet notwendige Mannigfaltigkeit der Berührungen und Übergänge einer Bildform in die andere gegenwärtig zu halten. Was aber ihren Zweck anlangt, so bleiben die Parabeln Verdeutlichungen für den, der die Wahrheit im Herzen trägt, die sie verdeutlichen; sie halten ihm auf seinen Wegen durch die Natur und durch das Menschenleben gegenwärtig, was Jesus denkt. Dagegen bleiben sie Rätselreden, indifferente Erzählungen jedem, der kein Auge hat für die Geheimnisse des Reiches Gottes (vgl. Orig. Lom. tom. X. in Mt S. 23 f.).

Nachtrag. Nach Ablieferung dieses Artikels ist eine „Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien" von Ad. Jülicher (die Gleichnisreden Jesu II, Freiburg 1899) erschienen. Mit Beseitigung alles eintragenden Systematisierens erklärt Jülicher, das Verwandte gruppierend, nach einander „die eigentlichen Gleichnisse, die Parabeln und die Beispielserzählungen". Seine eindringende und lebensvolle Auslegung beweist, daß die Praxis sachgemäßer als die Theorie sein kann. **G. Heinrici.**

Glocken. — Litteratur: H. Otte, Glockenkunde 2. Aufl. 1884 und die dort S. 1—6 mitgeteilte Litteraturübersicht. Wertvolle Ergänzungen dazu, besonders für die Zeit nach 1884, liefert F. W. Schubart, Die Glocken im Herzogthum Anhalt, 1896 S. XIV—XVII, wo S. XVI auch die allgemeinen Hilfswerke aufgezählt sind. Seitdem erschienen: Die Bau- und Kunstdenkmäler des Herzogthums Oldenburg, 1. Tl. 1896; H. Bergner, Zur Glockenkunde Thüringens, 1896.

1. Namen. Gregor von Tours, der erste zuverlässige Zeuge für die Glocke, als Ausstattungsstück von Kirchen und Klöstern, nennt sie signum (Hauck, Kirchengeschichte 1. Bd S. 177), ein Ausdruck, der in die mittelalterliche Kirchensprache überging. Hier heißt sie auch signum ecclesiae. Das römische Pontifikale hat noch jetzt einen Abschnitt, betitelt: Benedictio signi vel campanae. Campana = Glocke kennt bereits die alte Lebensbeschreibung des St. Columba, angeblich von Cumineus verfaßt (AS Junii tom. II p. 186). Walafried Strabo, de eccl. rerum exordiis et incrementis 5, MSL 114, 924, unterscheidet zwischen campana = Glocke und nola = Schelle (tintinnabulum), indem er damit in den Bahnen der Überlieferung geht (Isidori etymol. lib. XVI cap. 20 MSL 82, 587; vgl. auch ibid. 82, 759), die speziell Campanien und Nola als Heimat der Glocken und Schellen bezeichnet. Zuerst im 15. Jahrhundert werden die beiden Namen in Beziehung gesetzt zu dem Bischof Paulinus von Nola, dem angeblichen Erfinder der Glocken. Während von den romanischen Sprachen das Italienische, Spanische und Portugisische das lateinische campana in ihren Wortschatz herübernahmen, lehnte sich das Französische und weiter auch das Angelsächsische, Deutsche, Dänische und Schwedische an die Ausdrücke cloccum, clochum, cloca, glocca, glogga u. ä. an, von denen cloca zum erstenmal in den Briefen des Bonifatius begegnet. In deutschen Quellen trifft man glogga und clocca nicht vor der karolingischen Zeit an. Seine Ableitung von dem althochdeutschen chlagan = frangi, rumpi, clangere ist zwar bestritten, verdient

aber noch die meiste Beachtung. Andere Erklärungen s. Otte S. 13; Katholik 1869 S. 597.

2. **Vorgeschichte und Geschichte.** Die Glocken in Größe und Ausführung, wie sie sich seit dem MA als kirchliche Geräte in steigendem Maße einbürgerten, sind ein Erzeugnis des Christentums. Allerdings haben sie ihre Vorläufer im Judentum und Heidentum. Das Oberkleid (מְעִיל) des Hohepriesters war an seinem untern Saume neben baumwollenen Granatäpfeln mit goldenen Glöckchen besetzt (Benzinger, Archäologie S. 428). Schellen und Glöckchen finden sich auch bei allen heidnischen Völkern des Altertums, so bei den Griechen und Römern. Z. B. bedienten sich die Priester der Proserpina kleiner Glöckchen, wenn sie den Beginn des Opfers anzeigten. Auf den griechischen Fischmärkten machte man die Ankunft frischer Ware mit Klingeln bekannt. Bei den Römern herrschte die noch heute in Italien und sonst übliche Sitte, die Zugtiere und das Vieh auf der Weide mit Schellen zu behängen. Näher dem kirchlichen Gebrauch der Glocken steht die für Rom bezeugte Übung, die Öffnung der Bäder am Morgen durch Glockenton bekannt zu geben.

Könnte die Verwendung von größeren und kleineren Glocken als Versammlungszeichen die Vermutung nahe legen, schon die alte Kirche habe sich ihrer bedient, um die Gläubigen zum Gottesdienst zu rufen, so stehen damit die in Betracht kommenden Zeugnisse nicht im Einklang. Die Einladung zum Gottesdienst scheint in der Urzeit nur auf mündlichem Wege erfolgt zu sein, wie noch in den Tagen von Tertullian und Hieronymus, wo die Ansagen durch cursores, praecones u. dgl. bewirkt wurden. In den ägyptischen Klöstern lebte der alttestamentliche Gebrauch der Trompete (Benzinger a. a. O. S. 276 f.) wieder auf. Trompetenschall gab den Mönchen das Zeichen zum Beginn der gottesdienstlichen Versammlungen. Noch im christlichen Altertum wurde der Gebrauch von Schallbrettern, *ἅγια ξύλα*, auch *σημαντρόν*, *σημαντήριον*, *σημαντήρ* genannt, üblich. Vgl. die Andeutungen in den vitae patrum MSL 73, 1005. 1192; 74, 170 und die Nachricht Mansi t. XIII, p. 21. Leo Allatius, de templis Graecorum recentioribus (1645) p. 4 beschreibt das Hand-Semantron seiner Zeit als zwei lange lattenartige Hölzer, die in der linken Hand gehalten und mit einem Hammer in der rechten nach einem bestimmten Rhythmus an verschiedenen Stellen geschlagen wurden. Auf diese Weise entstanden höhere und tiefere Töne. Neben diesen kleinen Holzinstrumenten kennt Leo auch große, auf den Thürmen an Ketten befestigte. Verwandt mit den hg. Hölzern des Morgenlandes sind die ligna des Abendlandes, bekannter unter der spätern Bezeichnung crepitacula ecclesiastica, von denen Amalarius (de eccl. officiis IV, 21, MSL 105, 1201) bemerkt, ihr Gebrauch in Rom sei ein alter. Zu seiner Zeit wurden sie in der fränkischen Kirche an den letzten drei Tagen der Charwoche anstatt der Glocken verwendet. Noch gegenwärtig dienen Klappern, Knarren, Raspeln, Radschen, d. h. Holzfedern, die sich um eine Walze drehen, oder Hämmer, die mit einem Brett in Verbindung stehen, vielfach als Ersatz für die Glocken, so in Klöstern. Aber auch in gewöhnlichen katholischen Kirchen, wo die Glocken zum Zeichen der Trauer von Gründonnerstag bis Charsonnabend nicht geläutet werden, bedient man sich ihrer.

Wie erwähnt, ist Gregor von Tours, gest. 595, der erste sichere Gewährsmann für die Glocke, als kirchliches Gerät. Aus seinen Worten erhellt, daß sie mit einem Seil in Bewegung gesetzt und geläutet wurde, um den Beginn des Gottesdienstes und der horae canonicae anzuzeigen. Da Gregor schon vor dem Pontifikat des Papstes Sabinianus (604) starb, so erweist sich die früher verbreitete Ansicht, dieser habe die Glocken erfunden, als unhaltbar. Daß der Name des Paulinus von Nola nichts für die Geschichte der Glocken bedeutet, läßt sich auch, abgesehen von dem späten Auftreten der genannten Sage, aus dem völligen Schweigen des Bischofs über Glocken in der doch sehr genauen Beschreibung seiner Kirchen entnehmen. Wenn ferner der Patron der Glockengießer, St. Forkernus (Fortchern), angeblich der Sohn eines irischen Fürsten und gestorben nach 490, als Erfinder der Glocken bezeichnet wird (AS Febr. tom. III, p. 13 sqq.), so scheint in dieser Legende insofern ein historischer Kern zu stecken, als thatsächlich in den iroschottischen Klöstern jenseits des Kanals frühzeitig Glocken hergestellt wurden. Denn außer ihm werden u. a. auch drei Genossen des St. Patrik und der Mönch des Klosters Bangor, Dagäus, gest. 586, als Verfertiger von Glocken, dieser sogar von 300, gerühmt. Vgl. Greith, Gesch. der altirischen Kirche S. 140, AS Aug. tom. III. p. 657. An sich legt das Vorhandensein von Glöckchen und Schellen im Altertum und das von Glocken im MA den Schluß nahe, daß die Vergrößerung sich allmählich vollzog unter dem Einflusse des praktischen Bedürfnisses, weshalb denn füglich von einem einzelnen Erfinder der Glocken

gar nicht geredet werden kann. Dafür spricht auch die Wahrnehmung, daß die ältesten bekannten Glocken an Größe lange nicht an die späteren heranreichen.

Seit dem 7. Jahrhundert werden im Occident öfters Glocken unter dem kirchlichen Inventar erwähnt. Zwischen 734 und 738 war es schon Brauch der Kirchen, eine Glocke auf einem Kirchtürmchen (turriculum) aufzuhängen (MG SS II, p. 284). Um 800 5 sind die Glocken im Abendland bereits so eingebürgert, daß sie selbst in Dorfkirchen angetroffen werden. Ein Kapitulare Karls d. Gr. vom Jahre 801 bestimmte, daß alle Priester zu den üblichen Stunden des Tages und der Nacht die Glocken ihrer Kirchen läuten sollten (MG LL Sect. II, 1 p. 106). Im 9. Jahrhundert finden sich auch Beispiele von Glocken im Orient. So schenkte der Doge Orso I. von Venedig dem griechischen 10 Kaiser 12 Glocken. Dieser ließ sie in einem Glockenturm unterbringen, der neben der Sophienkirche in Konstantinopel erbaut wurde. Freilich spielten die Glocken niemals in den morgenländischen Kirchen, abgesehen von der russischen, dieselbe wichtige Rolle wie in den abendländischen. Man hielt es dort nach wie vor mit den Semantra und ähnlichen Instrumenten. Wo aber wirklich Glocken eingeführt waren, verschwanden sie größtenteils 15 in den von den Türken eroberten Ländern wieder, weil diesen, ebenso wie einst den Arabern und späteren Juden, der Glockenton verhaßt ist. Anfangs besaßen die Kirchen und Klöster wahrscheinlich nur eine einzige Glocke. Später wählte man aber für jede Kirche, falls es die Mittel gestatteten, zwei, drei und mehr Glocken, ohne daß jedoch jemals ihre Zahl durch allgemein giltige kirchliche Vorschriften begrenzt worden wäre. — Luther hielt die 20 Glocken für frei d. h. erlaubt (EA 30, 372. 25, 443). Die Reformationskirchen behielten, nachdem die schweizerische namentlich unter dem Einfluß Zwinglis allerdings eine Zeit lang sich ablehnend verhalten hatte, den Gebrauch der Glocken bei. Sie wehrten lediglich die Mißbräuche, besonders die katholische Glockenweihe ab. Heutzutage pflegen nur die Kirchen und Betsäle der kleineren protestantischen Gemeinschaften und Sekten der Glocken 25 zu entbehren. In Ländern des Katholicismus, z. B. in Spanien, ist den evangelischen Kirchen der Gebrauch der Glocken untersagt.

Als Glockengießer werden in ältester Zeit Mönche genannt, zuerst, wie schon hervorgehoben, iroschottische. Aus der Zeit Karls d. Gr. ist der Mönch Tancho von St. Gallen bekannt, als Verfertiger einer Glocke für das Münster zu Aachen. Im 10. bis 12. Jahr- 30 hundert blühte die Glockengießerei in einer Anzahl von Klöstern, so in Tegernsee, Salzburg, auch in Frankreich. Neben den Mönchen scheinen indessen schon in der karolingischen Zeit Laien die Glockengießerei betrieben zu haben, und seit dem 13. Jahrhundert versorgten in der Regel die Rot- und Gelbgießer u. s. w. die Kirchen, Klöster u. dgl. mit Glocken. Vielfach wanderten sie von Ort zu Ort, um Aufträge entgegenzunehmen und dort auch aus- 35 zuführen. Als die Metallgeschütze aufkamen, stellten die Glockengießer diese ebenfalls her. Mehr noch wie andere Zweige des Handwerks vererbte sich die Glockengießerei dank den dazu notwendigen Fähigkeiten und Fertigkeiten vom Vater auf seine Söhne und Nachkommen, so daß in manchen Familien Jahrhunderte lang die Herstellung von Glocken betrieben wurde. Vgl. dazu das Glockengießer-Verzeichnis bei Otte S. 180ff. 40

3. Stoff, Form, Schmuck und Ausstattung. Walafried Strabo (l. c.) nennt zwei Klassen von Glocken, geschmiedete und gegossene (vasa productilia und fusilia). Diese Unterscheidung läßt sich durch noch vorhandene alte Beispiele belegen. Unter den jetzt freilich selten gewordenen Glocken aus Eisenblech ist die bekannteste der Saufang in Köln, so genannt, weil sie angeblich um 613 von Schweinen aufgewühlt wurde. Sie besteht 45 aus drei Eisenplatten, die mit kupfernen Nägeln zusammengenietet sind, und zeigt die Form einer Kuhglocke bei einer Höhe von nur 0,41 m (Abbildung Otte S. 69). Ähnliche und vielleicht noch ältere Exemplare besitzt das Museum zu Edinburgh. Für die gegossenen Glocken wurde als Material, Glockengut oder Glockenspeise genannt, schon im frühern MA eine Mischung von Kupfer und Zinn verwendet. Späterhin setzte man dem Kupfer außer Zinn 50 auch Blei, Zink, Eisen und Antimon zu. Gegenwärtig gilt als bestes Glockengut eine Mischung von 77—80 Prozent gutem reinem Rotkupfer und 20—23 Prozent bleifreiem Zinn. Im 17. Jahrhundert wurden zum erstenmale Glocken aus Gußeisen hergestellt, die aber wegen ihrer geringen Haltbarkeit und ihres rauhen Tons sich so wenig bewährten, daß gegenwärtig diese Herstellungsweise wohl allgemein aufgegeben ist. Eine 55 Erfindung des 19. Jahrhunderts sind die Gußstahlglocken, seit 1852 in Bochum fabriziert. Sie übertreffen zwar an Billigkeit die Bronzeglocken, werden auch wegen ihrer Haltbarkeit wenigstens neuerdings gerühmt, vermögen aber nicht den Klang der Bronzeglocken zu erreichen. Denn ihr Ton ist schwächer und kürzer, er hallt kaum ein Drittel so lang nach als bei Bronze. — Was die Gestalt der gegossenen Glocken betrifft, so kommen bei den 60

nachweisbar ältesten neben der Form der Kuhschelle solche in Betracht, die an Bienenkörbe, Zuckerhüte und Birnen erinnern (Abbild. Otte S. 88 ff.). Ihre Abmessungen sind gering. Seit dem 13. Jahrhundert wurde die schlanke Gestalt der Glocken an ihrem untern Rand verbreitert und dieser selbst weiterhin zur Verbesserung des Klangs abgeschrägt. Die wich-
5 tigsten Glockenteile sind oben die Krone, aus Henkeln oder Bügeln bestehend, mittelst deren die Glocke an dem Helm, auch als Joch, Wolf, Schwingungswelle bezeichnet, einem Stück Eichenholz, befestigt wird. Unterhalb der Krone liegt die Haube oder Platte, von der der Hals seinen Ausgangspunkt nimmt. An ihn schließt sich weiter die Schweifung an. Den Abschluß des Körpers bildet der Kranz oder Schlag, der Teil, an welchen der Klöppel an-
10 schlägt. Der richtige Hauptton wird namentlich bedingt durch die entsprechende Konstruktion des Profils oder der Rippe, d. h. der Linien, welche den Durchschnitt der Glocke darstellen. Es giebt dafür zwar bestimmte Theorien auf Grund mathematischer Berechnungen, aber in der Regel besitzen die Gießer eine überlieferte und erprobte Rippe, nach der sie in allen einzelnen Fällen ihre Glocken entwerfen. Wo es sich um mehrere
15 Glocken handelt, verdient die größte Beachtung eine entsprechende Zusammenstellung von Glockentönen. Dafür empfiehlt Böckeler, Beiträge zur Glockenkunde S. 117 f., mehr das sog. melodische Geläute als das harmonische, indem er zugleich eine tabellarische Übersicht liefert.

Soweit die erhaltenen Beispiele ein Urteil gestatten, reicht die Sitte, die Glocken mit
20 Inschriften auszustatten, nicht über das 12. Jahrhundert zurück. Freilich tragen noch keineswegs alle Glocken, die mit Rücksicht auf ihre Form diesem und den folgenden Jahrhunderten zugewiesen werden müssen, inschriftliche Zuthaten. In der Regel ziehen sich die Texte um den Hals herum, seltener um den Kranz. Auf gegossenen Glocken werden nur wenige vertiefte Inschriften angetroffen, die ein Zeichen hohen Alters sind. Neuerdings
25 hat freilich Schubart die bisher bekannte kleine Zahl solcher Glocken noch um 7 bezw. 9 weitere Beispiele aus dem Herzogtum Anhalt vermehren können. Gewöhnlich sind die Inschriften erhaben. Die Schriftrichtung ist bei alten Glocken häufig linksläufig, weil die Buchstaben in der Gußform rechtsläufig eingeritzt wurden. Als Typen verwendete man bis gegen das Ende des 14. Jahrhunderts die Majuskel anfangs in romanischer, sodann in gotischer
30 Form. Noch in diesem Jahrhundert kam die Minuskel auf und hielt sich bis ungefähr 1550. Seitdem wurden die modernen Schriftarten üblich, neben denen in der jüngsten Vergangenheit vielfach auch gotisierende Typen berücksichtigt wurden. Nachdem bis tief in das 14. Jahrhundert hinein die Sprache der Inschriften lateinisch gewesen war, erfuhren seit dieser Zeit auch die betreffenden Landessprachen Berücksichtigung. Auf den Glocken der
35 evangelischen Kirchen Deutschlands werden nur selten lateinische Texte angetroffen. Die Zahl der Worte war anfangs bescheiden. Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts macht sich dagegen eine große Wortfülle bemerkbar, so daß häufig die ganze Außenseite der Glocken mit Buchstaben überzogen ist. Freilich entspricht dem Reichtum an Worten nur selten der an Gedanken. Die ältesten Glocken weisen Voten auf, wie In honore Sce. Tri-
40 nitatis in ae. e.; In nomine Domini. Amen; In nomine Domini, in honore beatae Mariae virginis. Daneben begegnen Gebetsformeln, unter denen im 15. Jahrhundert besonders beliebt war O rex gloriae Christe veni cum pace, Heiligenanrufungen und magische Wendungen. Die beiden letzten Kategorien wurden unter dem Einfluß der Reformation aus den Gebieten derselben verdrängt und durch Gebete, Bibelworte, auch Lieder-
45 verse ersetzt. In vielen Inschriften wird der Zweck bezeichnet, den die betr. Glocken erfüllen sollten, entweder ein allgemeiner, und in diesem Fall durch Wendungen, wie vivos voco, mortuos plango, fulnera frango u. dgl., charakterisiert, oder ein besonderer, wie bei der Bannglocke, Sturmglocke u. s. w. Einen breiten Rahmen nehmen die Angaben über die Herstellungszeit, die Gießer und Stifter der Glocken ein. — Wie die
50 Glockenwandungen mit Inschriften ausgestattet wurden, so erhielten sie auch allerlei Schmuck, für den als Gegenstände hauptsächlich gewählt wurden Ornamente, Wappen, Siegel, Münzen, Sinnbilder, namentlich aber Personen und Szenen aus der biblischen und Heiligengeschichte. Zu den Ornamenten rechnen Reifen, Stäbe, besonders sog. Strickstäbe, Schnüre sowie Friese und Bänder aus Blättern und Blüten, die sich am Hals und
55 oberhalb des Schlags herumziehen. Wappen der Kirchenpatrone trifft man schon auf Glocken des 14. Jahrhunderts. Der nachweisbar älteste Schmuck der Glocken sind Kreuze. Daneben finden sich als Sinnbilder die Taube mit dem Ölzweig, das Lamm mit der Kreuzfahne u. dgl. Gerne wurden *A Ω* bezw. *O* neben das Kreuz oder die Figur Christi gesetzt oder aber selbst mit einem Kreuz versehen, nachweisbar zum erstenmale im Jahre 1234. Vgl. dazu
60 auch oben 1. Bd S. 11, 54 ff.

4. Weihe (Taufe) und Verwendung. Die fränkischen Sakramentarien und das Pontifikalbuch Egberts kennen bereits einen besondern Akt, durch den die Glocken dem kirchlichen Gebrauch übergeben wurden. Freilich verbanden sich damit schon frühzeitig abergläubische Vorstellungen, so daß Karl d. Gr. im Jahre 789 mit einer Verfügung einschreiten mußte (MG LL Sect. II, 1 p. 64). Damals handelte es sich um die falsche Vorstellung, als verleihe die Weihe den Glocken die Kraft, Hagel und schädliches Wetter abzuwenden. Indessen gelang es Karl nicht, diesen Aberglauben auszurotten; er wurde vielmehr durch das Weihrituale noch gefördert, nach welchem die Glocken zur Abwehr der Dämonen und ihrer schädlichen Einflüsse dienen. Die vielen magischen Formeln und zahlreiche Wendungen, wie pestem fugo, dissipo ventos, noxia oder fulmina frango, daemones ango u. dgl., auf den Glocken und die noch gegenwärtig im katholischen Volke verbreiteten Vorstellungen über die Glocken und ihre übernatürlichen Kräfte können als Belege dafür herangezogen werden. Die Weihe (benedictio) der Glocken gehört nach römisch-katholischer Gepflogenheit zu den bischöflichen Prärogativen. Freilich gestatteten und gestatten es die Verhältnisse, namentlich in großen Diöcesen, nicht immer, daß die Bischöfe dieses Vorrecht persönlich ausübten und ausüben. Sollen sie gewöhnliche Priester vertreten, so muß dazu seit dem Jahre 1687 die Erlaubnis des Papstes eingeholt werden. Nur in einzelnen Sprengeln, wo der Bischof besondere Quinquennal-Fakultäten besitzt, wird von ihm direkt ein Priester mit der Glockenweihe beauftragt. Das Pontificale Romanum beschreibt die lange Benediktionshandlung, deren Hauptbestandteile neben entsprechenden Psalmenrezitationen und Gebeten sind Abwaschung der Glocke mit geweihtem Wasser, vermischt mit Salz, siebenmalige Bekreuzung der Außenseite der Glocke mit Krankenöl, viermalige Bekreuzung der Innenseite mit Chrisma sowie Beräucherung mit Thymian, Weihrauch und Myrrhe, indem ein Kohlenbecken unter die Glocke gestellt wird. Da diese Weihe sehr der eigentlichen Taufe ähnelt, so wurde und wird sie geradezu als Glockentaufe bezeichnet und mit ihr eine Reihe von Anschauungen und Gebräuchen in Verbindung gebracht, die bei der Kinder- und Erwachsenentaufe ihre Stelle haben. Wie die Täuflinge, so empfingen schon häufig im MA, jedoch kaum vor dem 10. Jahrhundert, die Glocken Namen. Dabei kommen die Stifter in Betracht, noch mehr aber Heilige. Jünger, freilich noch mittelalterlich, ist die Übung, zur Glockentaufe Gevattern zu bitten, von denen reiche Pathengeschenke erwartet und auch gegeben wurden. Die katholische Kirche stellte zwar niemals offiziell die Glockentaufe auf die nämliche Stufe mit der eigentlichen Taufe, aber sie duldete seit Benedikt XIV. den Ausdruck Glockentaufe und ließ es bisher wenigstens geschehen, daß das Volk vielfach die beiden Taufen in Bezug auf ihre Wirkung gleich achtete. — Die übliche Glockentaufe wurde für die deutschen Reichsstände in Nürnberg 1522 Gegenstand harter Klage und Beschwerde. Während sie aber mehr den Finger auf Nebensächlichkeiten, wie Kostspieligkeiten u. dgl., legten, gingen die Reformatoren in Deutschland und in der Schweiz auf die Wurzel des Mißbrauchs selbst zurück. Luther z. B. verwarf wie die Weihe, so auch die Taufe von leblosen Dingen (EA. 25. Bd S. 438). In den schmalkaldischen Artikeln rechnet er „Glockentäufen, Altarsteintäufen und Gevattern dazu bitten, die dazu gaben 2c." zum „Gäukelsack des Pabsts" und sagt davon: „Welchs Täufen ein Spott und Hohn der heiligen Taufe ist, daß mans nicht leiden soll". Demgemäß wurde in der evangelischen Kirche die eigentliche Glockenweihe abgeschafft und eine Feier eingeführt, die, wie bei Kircheneinweihungen, sich auf Gebet, biblische Lektion und Predigt beschränkt.

Die Verwendung der Glocken ist eine überaus mannigfaltige. Das Benediktionsformular des römischen Pontifikale bezeichnet sie als Versammlungszeichen und Mittel gegen allerlei leibliche und geistliche Schäden: „Überall, wohin ihr Schall dringt, (daß) weit zurückweicht die Macht der hinterlistigen Feinde, die Trugbilder der bösen Geister, das Anstürmen der Unwetter, das Einschlagen der Blitze, der Schaden des Donners, die Verheerung des Ungewitters und jeglicher Sturmwind" u. s. w. „Weit zurückweichen sollen alle Nachstellungen des Feindes, das Prasseln des Hagels, das Brausen der Stürme, das Ungestüm der Gewitter; gemäßigt sollen werden die feindlichen Donner, heilsam und maßvoll gehemmt das Wehen der Winde" u. s. w. — Die Reformation verwarf solche Anschauungen, wie beispielsweise der „Unterricht der Visitatoren" vom Jahre 1528 erkennen läßt. Wohl wenden darnach die Glocken das Unwetter und seine bösen Folgen nicht ab, aber der Glockenton bei Ungewitter soll die Christen erinnern, „Gott zu bitten, uns die Früchte der Erden (zu) behüten, und daß unser Leben und Nahrung wahrhaftige Gaben Gottes sind, welche ohn Gottes Hülfe nicht mügen erhalten werden. Es gebe auch Gott Ungewitter zur Strafe . . . und dargegen gut Wetter ist eine gute Gabe

Gottes“ (EA 23. Bd S. 61). — Die Hauptaufgabe, die die Glocken schon anfangs zu erfüllen hatten, der Ruf zum Gottesdienst, ist ihnen im Laufe der Zeiten auch geblieben. In der Regel werden, wo mehrere Glocken vorhanden sind, sie alle oder wenigstens einige von ihnen, unmittelbar vor dem Anfange des Gottesdienstes geläutet.
5 Neben diesem Ein- oder Zusammenläuten (compulsare) ist an den meisten Orten auch ein Vorläuten üblich, das in größeren oder kleineren Zwischenräumen ein- bis dreimal, gewöhnlich mit je einer Glocke, bewirkt wird. Wo man früher eine bestimmte größere Glocke am Sonntag brauchte, hieß sie Dominica. Im Gegensatz zu ihr wird vielfach noch jetzt die Werktagsglocke oder kleinere Glocke an gewöhnlichen Tagen in katholischen Gegenden verwendet, wo
10 außer der eigentlichen Pfarrmesse solche von Benefiziaten u. s. w. gelesen werden. Macht diese Glocke den Anfang der Messe bekannt, so wird mit Glockenton auch der Höhepunkt der Messe, die Wandlung, kundgegeben (Wandlungsglocke). Im evangelischen Gottesdienst ertönt an vielen Orten ein Glockenzeichen, wenn das Vaterunser nach der Predigt gebetet wird, um dadurch die in der Kirche nicht Anwesenden zum Mitbeten aufzufordern (Vaterunserglocke).
15 Große Kirchen besaßen oder besitzen eine Festglocke, die nur an den Feiertagen oder am Tage vorher allein oder mit den anderen Verwendung fand bezw. findet. Sonst werden die Sonn- und Festtage am vorangehenden Mittag oder Abend, wohl auch außerdem noch am frühen Morgen des Tages selbst, gewöhnlich mit mehreren Glocken eingeläutet. Von den einzelnen Wochentagen waren in vorreformatorischer Zeit und sind noch jetzt in manchen katholischen Gegenden
20 ausgezeichnet der Donnerstag und Freitag durch das Angstläuten zur Erinnerung an die Todesangst Jesu und die Scheideglocke zur Erinnerung an seine Todesstunde. In Unteritalien soll das Abendgeläute am Donnerstag Abend auf den folgenden Fasttag aufmerksam machen. Während da und dort in evangelischen Landeskirchen an Wochentagen nur selten die Glocken sich vernehmen lassen, werden sie anderwärts regelmäßig am Morgen, Mittag und Abend,
25 wohl auch um 11 Uhr geläutet oder wenigstens dreimal oder neunmal angeschlagen. Das Morgenläuten dürfte so alt sein, wie die Glocken selbst; im 10. Jahrhundert wurde es in Beziehung zur Auferstehung des Herrn gesetzt, an die es erinnern sollte, und ungefähr zwei Jahrhunderte später in den Dienst der Jungfrau Maria gestellt. In Deutschland hieß es vor und während der Reformation, ebenso wie das Glockenzeichen am Mittag und Abend,
30 Pro pace- oder Pacemläuten. Das Mittagsgeläute wurde von Papst Calixt III. im Jahre 1455 eingeführt, um zum Gebet (Ave Maria) wider die Türken anzueifern. Zu demselben Zwecke ward es anläßlich der Türkengefahr auf dem Speierer Reichstage 1542 aufs Neue eingeschärft. Das Abendgeläute findet sich nach 1050 in England als Zeichen und Aufforderung zum Auslöschen von Feuer und Licht. Ein kirchliches Gepräge erhielt
35 es durch eine päpstliche Bulle vom Jahre 1318. Darnach sollte es die Christen anspornen, durch das Ave Maria-Gebet das Geheimnis der Menschwerdung Jesu zu verehren. Der „Unterricht der Visitatoren“ will das Pacemläuten beibehalten wissen, zumal es an vielen Orten dazu geordnet sei, daß die Leute sich darnach mit ihrer Arbeit richten. Er giebt den evangelischen Geistlichen auf, ihre Gemeinden zu unterweisen, daß es nicht
40 zum Dienst der Jungfrau Maria geschehe, sondern „auf daß man bete wider den Teufel und gähenden Tod, und alles, was des Tages und Nachts für Fahr zufallen mögen“, besonders aber, „daß man Gott umb Friede bitten soll“ (EA 23. Bd S. 62). In diesem Sinne reden dem Pacemläuten auch die späteren evangelischen Kirchenordnungen das Wort. Wenn schon die erwähnten Läutezeiten in Ermangelung von Uhren ein Mittel zur geeig-
45 neten Zeiteinteilung waren, so auch die Elfuhrglocke, die das Ende der Vormittagsarbeit bestimmen, und die Einuhrglocke, die zur Wiederaufnahme der Arbeit mahnen, und die Schulglocke, die zur Schule rufen sollte und soll. — Neben dem regelmäßigen Dienst, den die Glocken der Gemeinde zu leisten berufen waren und sind, erschallten und erschallen sie auch je nach Bedürfnis und lokaler Gepflogenheit bei Todesfällen, Begräbnissen, Taufen,
50 Hochzeiten u. dgl. Schon in den Tagen Bedas des Ehrwürdigen wurde die Totenglocke wenigstens in den Klöstern gezogen. Damals und noch später ertönte sie, um zum Gebet für die Sterbenden aufzufordern. Weiterhin aber bediente man sich einer oder mehrerer Glocken, um den bereits erfolgten Tod eines Gemeindegliedes kund zu thun. Selbstverständlich kamen und kommen auch nur je nach den Umständen in Betracht die Feuer-, Sturm-
55 und Armensünderglocke. Die letzte war in England ein besonderes Glöcklein, das während des letzten Ganges der Verbrecher geläutet wurde. Anderwärts benutzte man dazu auch, ebenso wie beim Feuer- und Sturmläuten, die Kirchenglocken. Mit der im Voranstehenden gegebenen Aufzählung ist nur eine Anzahl der Fälle namhaft gemacht, wo die Glocken im Dienste der Kirche und Gemeinde Verwendung fanden uud finden; alle
60 aufzuzählen ist unmöglich, weil fast an jedem Ort sich besondere Gewohnheiten heraus-

gebildet haben. Wie kein anderes Ausstattungsstück des Kirchengebäudes, ja noch mehr als dieses selbst, tritt die Glocke in Beziehung zu dem Thun und Treiben, den Freuden und Leiden u. s. w. des christlichen Volkes, das sie auch zum Gegenstande von unzähligen Sagen und eines oft krassen Aberglaubens gemacht hat. Eine Reihe von Sagen und abergläubigen Vorstellungen verzeichnen Otte S. 169 ff, Böckeler a. a. O. S. 98 ff., Bergner a. a. O. S. 84 ff. **Nikolaus Müller.**

Gloël, Johannes, gest. 1891.

Johannes Gloël, Dr. theol. und Professor der einleitenden Wissenschaften und der neutestamentlichen Exegese an der Universität Erlangen, wurde am 22. April 1857 als zweiter Sohn des Pastors, späteren Superintendenten Joh. Friedr. Gloël zu Cörbelitz bei Magdeburg geboren. Er besuchte das Gymnasium in Magdeburg, studierte in Halle und Berlin, war eine Zeit lang Hauslehrer, dann Domhilfsprediger und Inspektor des Stiftes zu Berlin, wurde nach einer kurzen Thätigkeit als Schloßprediger des Fürsten Reuß zu Ernstbrunn Inspektor am schlesischen Konvikt zu Halle und machte 1884 im Auftrage des Domkandidatenstiftes eine Studienreise nach Holland. Hierauf habilitierte er sich in Halle und begann im Wintersemester 1888 als Professor mit dem oben angegebenen Lehrauftrag seine Thätigkeit in Erlangen. Sie war sehr kurz. Schon am 16. Juni 1891 erlag er einer plötzlich auftretenden und rasch und tötlich verlaufenden Erkrankung des Magens. Am 19. Juni wurde er beerdigt. Gl.s plötzlicher und früher Tod war vor allem ein schwerer Schlag für die Seinigen, am meisten für seine Gattin und aufblühende Familie. Aber sein Verlust wurde nicht minder von seinen Kollegen, von seinen Schülern und Bekannten mit tiefer Betrübnis empfunden. Er war ein Mann, der durch seine Gewissenhaftigkeit und seinen christlichen Ernst allgemein Vertrauen einflößte. Man hatte den Eindruck einer durchaus lauteren Persönlichkeit, die sich nie durch außerhalb der Sache liegende Rücksichten bestimmen lassen würde. Seine feste Christenüberzeugung wurde allgemein respektiert, weil man mußte, daß er nach dem that, was er glaubte und lehrte. Dazu kam sein liebenswürdiges Wesen im Umgang, sein von innerlicher Feinheit zeugendes Auftreten. Sein früher Tod verhinderte, daß sich seine wissenschaftliche Thätigkeit vollkommen entfaltete. Er berechtigte zu den schönsten Hoffnungen. Denn er war ein Mann von allgemeiner Bildung, gründlichen Fachkenntnissen, unermüdlichem Fleiß und von wissenschaftlichem Mut, das für richtig Erkannte auszusprechen und zu vertreten. Drei Schriften von ihm erschienen im Druck: Hollands kirchliches Leben, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, 1888; Die jüngste Kritik des Galaterbriefes auf ihre Berechtigung geprüft, 1890 (gegen Steck: Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht). Die gleichen guten Eigenschaften haben ihn wohl auch, das läßt sich mit Sicherheit annehmen, zu einer gesegneten Lehrthätigkeit befähigt. Schüler im Vollsinne des Wortes hat er bei der Kürze seines Tagewerks nicht herangebildet. Aber ergebene Hörer, die sich seines gründlichen Unterrichtes, seiner wohlwollenden Beratung, des liebevollen Eingehens auf ihre Bedürfnisse erfreuen durften und heute noch mit Dank ihres verehrten Lehrers gedenken, hat er gehabt. Alle aber, die persönlich mit ihm zusammenkamen, zollen ohne Ausnahme dem früh Vollendeten Verehrung und treues Andenken. **Caspari.**

Gloria in excelsis, Gloria patri s. Liturgische Formeln.

Glossen, Glosseme, Glossarien, biblische und kirchliche. — Die Artikel von Bähr, Lipsius, J. Zacher in Ersch u. Grubers Allg. Encykl. 1. Sekt. 70. Tl. 1860; die Art. von Reuß PRE² Bd 5 1879; die Artikel von Wetzer und Kaulen im KKL² Bd 5 1888; zu manchen Punkten auch Blaß, Hermeneutik u. Kritik in J. Müllers Hdb. der klass. Altertumsw.² 1892 und die Art. Bibeltext, Bd II, S. 713 ff.; Catenen, Bd III S. 754 ff.; Hermeneutik, Walahfrid, Zungenreden. Speziellere Litteratur wird innerhalb des Artikels angegeben.

I. 1. Der moderne, allerdings nicht einheitlich geregelte Sprachgebrauch unterscheidet in dem Ausdruck „Glosse“ verschiedene Bedeutungen, die den verschiedenen Stadien in der Geschichte des Wortes mehr oder weniger gut entsprechen. Das griechische *γλῶσσα* bedeutet bereits in den homerischen Gedichten nicht nur „Zunge“ und „Sprache“ im allgemeinen, sondern auch „Mundart, Dialekt“. Die noch speziellere Beziehung des Wortes auf einzelne in der Umgangssprache nicht mehr gebräuchliche und verstandene Wörter mag sich im Anschluß an die Homerlektüre gebildet haben. Texte mit beigeschriebenen Verdolmetschungen zu den befremdlichen Ausdrücken werden uralt sein. Jedenfalls aber mußte der Lehrer im Schulunterricht die unverständlich ge-

wordenen Wörter der früheren Zeiten verdolmetschen können; der Schüler lernte diese Glossen mit ihrer Übersetzung in die Umgangssprache auswendig (vgl. Aristophanes' *Δαιταλῆς* fragm. 222 ed. Kock, wo ein Vater seinen Sohn in Bezug auf *Ὁμήρου γλώττας* examiniert). Verzeichnisse von Glossen mit ihren Äquivalenten, der Anfang der Lexikographie, werden also schon in der klassischen Periode der griechischen Litteratur notwendig geworden sein, *γλωσσογράφοι* zum Homer und ihre oft elementaren Deutungen finden sich bereits in dieser Zeit erwähnt (Lehrs, Aristarch[3] 36 ff. 1882; Blaß a. a. O. 150). Aber nicht nur die einer andern Zeit angehörenden Wörter werden Glossen genannt, sondern auch die Provinzialismen anderer Stämme und Städte, sowie die eigentlichen Fremdwörter jeder Herkunft (Aristoteles, Poët. 21: *κύριον μὲν ᾧ χρῶνται ἕκαστοι, γλῶτταν δὲ ᾧ ἕτεροι· ὥστε φανερὸν ὅτι καὶ γλῶτταν καὶ κύριον εἶναι δυνατὸν τὸ αὐτὸ, μὴ τοῖς αὐτοῖς δέ· τὸ γὰρ σίγυνον Κυπρίοις μὲν κύριον, ἡμῖν δὲ γλῶττα*). Ob das neutestamentliche *γλώσσαις λαλεῖν* hierher gehört wie die Meyer-Bleeksche Auffassung will (Bleek, Über d. Gabe d. *γλώσσαις λαλεῖν* ꝛc. ThStK 2, 1 1829), darüber vgl. den A. „Zungenreden". Clemens von Alexandrien bezieht gelegentlich (Strom. I, 404, 25 Pott.) *γλῶσσα* nur auf *τὰς βαρβάρων φωνάς*. Schließlich heißt *γλῶσσα* jedes im Sprachgebrauch einer bestimmten Zeit nicht allgemein gebräuchliche oder auch nur in besonderm, eigentümlichem Sinne gebrauchte und daher erklärungsbedürftige Wort. Die gleiche Bedeutung (gegen Wetzer a. a. O.) hat ursprünglich auch das spätere und seltenere *γλώσσημα* (vgl. Marc. Antonin. 4, 33: *αἱ πάλαι συνήθεις λέξεις γλωσσήματα νῦν*), woneben auch *λέξις γλωσσηματική, ὄνομα γλωσσηματικόν* vorkommt. Das Bedürfnis nach Glossensammlungen steigerte sich seit dem alexandrinischen Zeitalter in dem Maße, wie sich die griechische Sprache verbreitete und auch veränderte, und wie die Litteratur wuchs. Alle denkbaren Kategorien von Glossen fanden ihre Bearbeiter, sei es zum Zweck der Erklärung von vorhandenen Texten, sei es um anzuleiten zur Ausschmückung und auch Reinhaltung des Stiles (vgl. über die Einteilung der Glossen und den Unterschied, wie die Ähnlichkeit zwischen den Glossarien und den Lexika und Onomastika Bähr a. a. O. 136, 138). Soweit die Glossen der Lektüre von Schriftstellern entstammten, behielten sie gern die grammatische Form, die sie im Texte gehabt hatten. Die bald gelehrte, bald triviale Erläuterung blieb nicht immer innerhalb der Grenzen der reinen Worterklärung, sondern wurde oft zur Realerklärung erweitert. — Die gleichen Ausdrücke gingen dann auch auf die Römer über. Denn es scheint nicht, daß während der Blütezeit der lateinischen Glossographie glossa und glossema anders gebraucht worden sind, als bei den Griechen (vgl. Quintilian, Inst. or. I, 1, 35: interpretationem linguae secretioris, quas Graeci *γλώσσας* vocant — eine Stelle, aus der Wetzer a. a. O. das Gegenteil schließen will; Varro de ling. lat. 7 § 34: Camillam, qui glossemata interpretati, dixerunt administram; Quintilian, Inst. or. I, 8, 15: glossemata etiam, id est voces minus usitatas). Das Wort glossarium kommt zuerst bei einem lateinischen Schriftsteller des 2. Jahrh. n. Chr. vor (Gellius 18, 7, 3).

2. Thatsächlich ließe sich nun der Name Glosse in dieser Bedeutung wie auf eine Reihe von Erscheinungen in jeder Litteratur, so auch auf solche in der Bibel und ihrer Geschichte anwenden. So könnte man eine Anzahl von Ketîblesarten im hebräischen AT auch als Glossen im alten Sinn ansehen, zu denen das Ḳeré die Verdolmetschung bringt. So findet man auch ganz entsprechend z. B. von Reuß (D. Gesch. d. hl. Schrift NTs[6] § 40 1887) einzelne Ausdrücke der LXX und des NT, wie *ἀμήν, ἀλληλούια, ὡσαννά* ferner *ἠλὶ ἠλὶ λαμὰ σαβαχθανί* Mt 27, 46 Par., *ταλιθὰ κοῦμι* Mc 5, 41 *μαρὰν ἀθά* 1 Ko 16, 22 u. s. w. als Glossen bezeichnet. Allgemein üblich ist das aber nicht. Thatsächlich hierher gehörten auch die Sammlungen von schwierigen Ausdrücken der griechischen, lateinischen u. s. f. Bibel nebst ihrer Erklärung; doch trennt unser Sprachgebrauch hier zusammen Gehörendes, da nur die griechischen Glossae sacrae allgemein so genannt werden, weil sie Glossen (im alten Sinne) der Bibel, mit Erklärungen (glossemata im späteren Sinne, vgl. unten) enthalten (so Ernesti u. a., Reuß a. a. O. § 530). Von lateinischen Glossae sacrae kann man aber natürlich auch reden und darunter die etwa aus Hieronymus' liber interpretationis hebraicorum nominum, aus Eucherius' Instructionum lib. II und aus den gelegentlichen Erörterungen der Kommentatoren geflossenen Erklärungen von befremdlichen Namen und Sachen der lateinischen Bibel verstehen, wie sie sich in manchen alten lateinischen Glossensammlungen finden. — Schon gleich beim Eintritt erst des übersetzten ATs und dann des NTs in die griechische Welt mußten, bei dem überragenden Wert dieser Schriften und bei ihrer Aufgabe sich an jedermann zu wenden, neben ihren sachlichen auch die nicht wenigen sprachlichen Eigen-

tümlichkeiten jede Art von erklärender Thätigkeit in besonderem Maße in Anspruch nehmen. Wie die ältesten christlichen Auslegungen und Predigten unter Umständen eine reine Verdolmetschung der zu behandelnden Textworte für nötig befanden, so mußten sich früh Worterklärungen am Rande der Bibelhandschriften (vgl. dazu die Kataloge über Handschriften und Einzelausgaben von Manuskripten, ferner Birt, D. antike Buchwesen 1882; Wattenbach, D. Schriftwesen im Mittelalter [3] 343 1896. Bei den hexaplarischen Randnoten kann es freilich zweifelhaft sein, ob sie mehr hermeneutischen oder kritischen Zwecken dienen sollen) und bald auch Sammlungen der schwer verständlichen Wörter nebst ihren Erläuterungen einstellen. Die Erklärungen holte man zuerst wohl meist aus der Tradition, der mündlichen (vgl. Iren. 4, 321 MSG 7, 1071: **si et Scripturas diligenter legerit apud eos qui in ecclesia sunt presbyteri apud quos est apostolica doctrina**), wie etwa auch der schriftlichen; natürlich auch aus der jüdischen, was namentlich bei Übersetzung und Deutung der hebräischen Eigennamen zu konstatieren ist. Der Selbstständige konnte aus dem Zusammenhang oder induktiv aus vorhandenen Parallelen den Sinn des dunklen Worts erschließen (vgl. Glossen, wie später bei Suidas: *κατασοφισόμεθα*: *αἰτιατικῇ τεχνασόμεθα, μηχανῇ τινι κακώσομεν* zu Ex 1, 10 u. 1, 11), für Ausdrücke der LXX auch die anderen griechischen Übersetzungen zum AT vergleichen (vgl. bei Suid.: *διαλογή*: *διάλεξις, ὁμιλία* zu ψ 103, 34; die beiden gegebenen Erklärungen sind aus den Übersetzungen des Symmachus und des Aquila entnommen). Ob die in zahlreichen Handschriften (vgl. die Handschriften-Kataloge, z. B. cod. Coisl. 345 fol. 214 ff., cod. Coisl. 347 fol. 4 ff.: *Λέξεις τῆς Ὀκτατεύχου. Ἀνεζωπύρησεν*: *ἀνεκτήσατο τὴν ψυχὴν καὶ ἀνενεώσατο καὶ παρεμυθήθη. Ἀστεῖον*: *καλὸν, ἐπίχαρι, κεχαριτωμένον. Ἀναφορεῖς*: *οἱ ἄνω ἔχοντες, οἱ ἀναβαστάζοντες κτλ.* — übrigens sind die *Λέξεις τῆς Ὀκτατεύχου* und *τοῦ Τετραβασιλείου* aus einem ähnlichen Kodex ganz ediert bei Fabricius-Harles, Bibl. gr. VI, 641 ff. 1798 — oder das sog. Stephanusglossar im Cod. Coisl. 394 fol. 5 ff.: *Λέξεις τῶν ἐνδιαθέτων γραφῶν ἐκτεθέντων* (!) *παρὰ Στεφάνου καὶ ἑτέρων λεξιγράφων* (!) *Λέξεις τῆς Ὀκτατεύχου. Ἅβραι*: *θεράπειναι, δουλίδες. Ἅγνισον*: *καθάρισον κτλ.*, vgl. über dieses Christ, griech. LG[2] 705 1890; ein ähnliches in der Laurenziana Plut. LVII cod. 42 *Λέξεις κτλ. παρὰ Στεφάνου καὶ Θεοδωρήτου καὶ ἑτέρων λεξικογράφων Κασιανοῦ, Λογγίνου φιλοσόφου*), erhaltenen, teils *κατὰ στοιχεῖον*, teils nach Büchern geordneten Sammlungen von *λέξεις* der hl. Schrift im Grunde in diese früheste Zeit zurückgehen, könnte vielleicht nicht ganz gesichert scheinen. Beweisen läßt es sich jedenfalls von den ebenso verbreiteten, alphabetisch oder nach Büchern oder sonst irgendwie sachlich geordneten, mit der Aufschrift *ἑρμηνεία ὀνομάτων* (*καὶ λέξεων*) *ἑβραϊκῶν τῶν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ἐμφερομένων* (*κατὰ στοιχεῖον*) oder ähnlichen versehenen Sammlungen. Denn eine solche wurde schon von Hieronymus ins Lateinische übersetzt, Origenes hatte sie auf das NT ausgedehnt, während sie ursprünglich nur auf das AT Bezug nahm und unter dem Namen des Philo ging (Lagarde, Onomast. ss. 1 1870; Zahn, GK II, 2, 948 ff. 1892; Harnack, altchr. LG I, 385 1893).

Aus solchen Sammlungen, die meist nur die einfache Worterklärung bieten, und Exzerpten aus einigen vielgelesenen Kommentaren, denen man die ausführlicheren Scholien — historische, kirchlich-dogmatische, moralisch-asketische, mystisch-typische und syntaktisch-grammatische will Ernesti unterscheiden — entnahm, sind nun **die griechischen sog. glossae sacrae** geflossen, die in den großen, zum Teil von einander im Abhängigkeitsverhältnis stehenden Sammellexicis auf uns gekommen sind. Zu nennen ist von diesen an erster Stelle das Lexikon des Hesychios mit ursprünglich darin enthaltenen oder später eingefügten biblischen Glossen. Aus byzantinischer Zeit die *Λέξεων συναγωγή* des Photios, das Lexikon des Suidas, das sog. Kyrillglossar nebst dem sog. Zonaraslexikon, unwichtiger für uns solche wie das **Etymologicum magnum**, aus den älteren noch im 16. Jahrhundert kompiliert das Wörterbuch des Benediktiners Varinus Phavorinus. Vgl. über alle diese Fabricius a. a. O. VI, 199 ff., 389 ff.; Rosenmüller, Hist. interpr. s. script. IV, 356 ff. 1795; Wilke, D. Hermeneutik d. NT II, 192 ff. 1844; Reuß a. a. O. § 530; Christ a. a. O. § 569 ff.; über die Ausgaben, Hilfsmittel rc. bes. Krumbacher, byzant. LG[2] §§ 154, 216, 232 ff. 1897; endlich die Vorreden zu den meisten Ausgaben jener Lexika. Nachdem im vorigen Jahrhundert und bis in das unserige hinein von Philologen und Theologen viel gethan ist, um die glossae sacrae, deren relativer Wert sich aus ihrer oben entwickelten Herkunft ergiebt, richtig zu erkennen und aus jenen Sammelwerken herauszuziehen (nach Alberti, Valckenaer u. a. — vgl. Reuß a. a. O. § 530 — bes. von J. Chr. G. Ernesti, **Glossae ss. Hesychii 1785** und **Suidae et Phavorini glossae ss. 1786**; Schleusner, **Auctor. obss. in Suidam et Hesychium I—IV**

1809 ff.; Sturz, Zonarae glossae ss. NT. 1—3 1818 ff.; Naber, in seiner Ausgabe von Photios' Lexikon 2, 354 ff., 450 ff., 1865; hierher gehört auch der Art nach die von Matthaei, Glossaria gr. min. 59 ff. 1774 edierte *Λέξεων ἑρμηνεία τῶν ἐν τῷ ἀποστόλῳ Παύλῳ ἐμφερομένων*, vgl. auch dessen Lectiones Mosqu. II, 60 ff., 72 ff. 1779), und unsere Lexika zur LXX (vgl. Biel, Nov. Thes. 1779 f.; Schleusner, Nov. Thes. 1820 f.) und zum NT (z. B. Schleusner Nov. Lex.[4] 1819) das Beachtenswerteste aufgenommen haben, ist hier ein Stillstand eingetreten. Im Anschluß hieran mag wenigstens erwähnt werden, daß im Hesychios u. s. w. außer den eigentlichen glossae sacrae auch zu den dunkeln Ausdrücken kirchlicher Schriftsteller einzelne Erklärungen vorkommen, Sammlungen, handschriftlich erhaltene wie edierte, aber nur unter dem Titel *Λέξεις* oder *Λεξικόν* vorhanden zu sein scheinen (zu Dionysius Areopagita, Gregor von Nazianz 2c. vgl. Fabricius a. a. O. VI, 227 ff.; VI, 641. 677; zu Kirchenliedern: Bachmann, Anecd. gr. I, 450 ff. 1828).

II. 1. Eine ganz analoge Thätigkeit wie die griechische Bibel in der griechischen Welt erforderte nun die ins Lateinische übertragene im Abendlande. Die beigeschriebenen Erklärungen in Bibelhandschriften, die Sammlungen der erläuterten dunklen Wörter waren hier ebenso nötig wie dort. Aber obschon ganz entsprechend kurze Verdolmetschungen oder auch längere Scholien mit den biblischen (und patristischen) lateinischen Texten fortgepflanzt wurden (Tertullian adv. Valentin. c. 6 MSL 2, 549: itaque plurimum graeca ponemus: significantiae per paginarum limites aderunt, nec Latinis quidem deerunt Graeca, sed in lineis desuper notabuntur; Hieron. ep. 57, 2 und 106, 46 vgl. unten; Cassiodor de inst. div. litt. c. 3 MSL 70, 1114 läßt Hieronymus' adnotationes zu den Propheten in adnotato codice zurück; vgl. dazu Wattenbach a. a. O. 343 f.), so findet sich die Bezeichnung Glossen dafür anfangs überhaupt nicht, und da wo sie sich später findet, bezieht sie sich nicht mehr auf den zu erklärenden Ausdruck, sondern Glossa ist dann die gegebene Erklärung. Der erste, bei dem diese eigentümliche Verschiebung in der Bedeutung zum Ausdruck kommt, scheint Isidor von Sevilla zu sein (Etymol. I, 30 MSL 82, 106: Glossa Graeca interpretatione linguae sortitur nomen. Hanc philosophi adverbum (al. adverbium) dicunt, quia vocem illam, de qua requiritur uno et singulari verbo designat. Quid enim illud sit in uno verbo declarat, ut *conticescere* est *tacere* . . . . . et omnino cum unius verbi rem uno verbo manifestamus). Ähnlich sagt Alkuin (Gramm. MSL 101, 858: Glossa est unius verbi vel nominis interpretatio, ut *catus*, id est *doctus*, wozu man noch Augustin, de gen. ad litt. 12, 18 MSL 34, 469 vergleiche: audito verbo inusitato, quaerunt primo quid sit, hoc est quid significet; quo cognito deinde quaerunt, unde ita dictum sit . . . . . cum me quisque interrogat, verbi gratia, quid sit *catus*, et respondeo, *prudens* vel *acutus*), und die erhaltenen alten Glossare (Löwe, Prodromus corp. gloss. lat. 2 1876) bezeugen den gleichen Gebrauch glosema: interpretatio sermonum; glosa: interpretatio sermonum sive lingua graece dicitur). Es wurden aber in gleicher Weise die einfachen Erklärungen einzelner Ausdrücke eines Textes durch andere lateinische, aber auch althochdeutsche, angelsächsische 2c., wie alle die ausführlicheren Erläuterungen, zu denen ein Werk Anlaß geben konnte, Glossen genannt. Die ersteren ließen sich meist zwischen den Zeilen unterbringen (gl. intrinsecae, interlineares), für die letzteren bot der breite Rand den Raum (gl. extrinsecae, marginales). Von hier war es dann nur noch ein Schritt, wenn man auch die ganze Kette solcher Einzelglossen zu einem Texte (gl. perpetuae) jetzt Glossa im Singular nannte. Auch das Wort Glossem hat im Laufe der späteren Entwickelung den Sinn „Erklärung" erhalten (vgl. oben); und das Wort Glossar blieb nicht auf die Verzeichnisse irgendwelcher Kategorien von dunklen Wörtern beschränkt, obschon es zum Teil auch heute noch in diesem ältesten Sinne gebraucht wird.

2. „Von dieser mittleren Zeit an blieb das Wort Glosse, glosa, der stehende Ausdruck, einerseits für eine einzelne Texterläuterung, andererseits für eine ganze Sammlung solcher über ein besonderes Werk, also z. B. die Bibel." Was die erste Anwendung anlangt, so ist klar, daß sie sich auf Erscheinungen in der Überlieferung aller Litteraturwerke erstreckt, also auch solche unserer Bibel und der Kirchenschriftsteller, unangesehen die Sprache. Man kann z. B. das Kerê (vgl. oben) häufig als die erklärende Glosse zum Ketîb ansehen u. s. f. Die speziellere Anwendung beschränkt sich fast ganz auf das Gebiet der lateinischen Sprache (Wetzer will auch einen Teil der rabbinischen Kommentare und der Masora hierherziehen, weil sie meist nur aus Worterklärungen bestehen). Glossen sind hier eine Art von Kommentar zur Bibel, eine Sammlung von meist aus älteren Autoritäten

kompilierten exegetischen Bemerkungen zu einem Werke, deren ursprüngliches Charakteristikum es ist, daß sie zusammen mit dem ganzen zu erklärenden Texte, zwischen den Zeilen oder am Rande oder scholienweise auf kleine Abschnitte des Textes folgend (Reuß a. a. O. § 529), in den Handschriften und Drucken fortgepflanzt wurden. Während sie sich hierdurch von denjenigen älteren und jüngeren Kompilationen unterscheiden, bei denen das nicht der Fall ist, stimmen sie darin mit den griechischen exegetischen Catenen überein. Ihr Wert ist im allgemeinen nicht der gleiche, wie der der griechischen, weil diese uns oft Exzerpte aus verlorenen Werken bieten, die lateinischen aber, wie es scheint, nicht. Da infolge dessen die gründliche Untersuchung dieser Glossen noch aussteht (vgl. Wotke, D. Genesiskommentar d. Pseudoeucherius. 23. Jahr.-Ber. d. k. k. Staatsgymn. im XVII. Bez. von Wien VIII 1897) und die Litteratur bereits unter „Catenen" Bd III, 766 angeführt ist, so mag es genügen, hier auf die wichtigste der Marginalglossen, die des Walahfridus Strabo (Abtes zu Reichenau, gest. 849 vgl. den A. Aus Alkuin, Ambrosius, Augustin, Beda, Cassiodor, Chrysostomus, Gregorius Magnus, Haymo, Hesychius, Hieronymus, Isidor v. Sevilla, Origenes, Rabanus ꝛc. zusammengesetzt, den Inhalt historisch, mystisch-allegorisch und moralisch erörternd, war sie sechs Jahrhunderte lang „das gangbarste Vademekum der Exegese", die glossa ordinaria, (vgl. unten S. 716, 6ff.), die autoritas (vgl. Petrus Lombardus sent. VI d. 4), die lingua ipsa scripturae MSL 113, 17), und auf die wichtigste Interlinearglosse, die des Anselm von Laon (gest. 1117 vgl. d. A. Bd I, 571f. Die Erklärung der einzelnen Wörter ist hier weniger philologisch, als theologisch; sie führt „die Quintessenz der damaligen erbaulichen Exegese, fast möchten wir sagen, lexikalisch" ein, „insofern die einzelnen Ausdrücke der Bibel durch darüber geschriebene Schlagwörter der geistlichen Deutung in ihren inneren Sinn umgesetzt werden sollten"), hinzuweisen. In vielen Handschriften ist die Vulgata zusammen mit diesen beiden Glossen überliefert, seit dem 14. Jahrhundert auch noch mit Hinzufügung der Postille des Nikolaus Lyrensis und der Additiones des Paulus Burgensis am unteren Rand, und so auch gedruckt worden. Über weitere derartige Glossen vgl. Reuß a. a. O. § 529. Über glossierte Bibeln in neuerer Zeit vgl. d. A. Bibelwerke Bd III S. 180, 50ff. — Abera uch rein philologische Interlinearglossen mußten sich in dem Maße als notwendig erweisen, wie die Kenntnis der lateinischen Sprache abnahm. Vollends aber da, wo verständliche Erklärungen nur unter Heranziehung der Landessprachen zu geben waren, und dies trifft besonders auf die deutschen Länder seit Karl d. Gr. zu. Von der Bibel, die namentlich in den für leichter angesehenen historischen Büchern als Grundlage des Unterrichts in der Klosterschule diente (v. Raumer, D. Einwirkung d. Christent. auf die althochd. Sprache 218f. 1845), wie einst der Homer, sind eine sehr große Zahl althochdeutsch glossierter Handschriften meist aus den oberdeutschen Benenediktinerabteien vorhanden. Ferner finden sich altdeutsche Glossen zu fast allen kirchlichen Schriftstellern und Dichtern bis ins achte Jahrhundert, zu den Kanones, den Hymnen, den Legenden, dem liber comes, dem liber pastoralis, den Mönchsregeln u. s. w., endlich auch zu einigen Klassikern. Stellenweise wachsen sie zu Interlinearversionen an. Wert haben diese Glossen wie die angelsächsischen, altirischen, romanischen ꝛc. in erster Linie für die Sprachwissenschaft, obwohl sie auch für die Kirchengeschichte nicht ohne Interesse sind (Litteratur: von Raumer a. a. O.; Piper, LG u. Gramm. d. Althochdeutschen und Altsächsischen 35ff. 1880; Gödeke, Grundriß der Geschichte d. deutschen Dichtung[2] I, § 13 1884; Steinmeyer u. Sievers, Die althochdeutschen Glossen I—IV 1879—98; Körting, Grundr. d. Gesch. d. engl. Litt. 66 1887; Junker, Grundr. d. franz. Litt. 15 1889 ꝛc.).

Die lateinischen Glossare der älteren Zeit (Teuffel-Schwabe a. a. O. § 24, 5—7; Corpus gloss. lat. Bd 2—5, 1888—1894), die ab und an auch Erläuterungen zur Bibel und zu Kirchenschriftstellern, interpoliert oder ursprünglich, enthalten (Löwe a. a. O. 91, 119 u. o.), gehören noch zu den sub I besprochenen, darunter auch die sog. glossae Isidori (MSL 83, 1331ff., Löwe a. a. O. 23). Zu der ausführlicheren Art der Glossare, die man schon eher Encyklopädien (Vorbild Isidors Etymologiarum ll. XX?) nennen kann, und die sich sehr viel auf die Bibel und die Kirchenschriftsteller beziehen, gehören solche gedruckte und ungedruckte Sammlungen, wie der nur in Proben veröffentlichte Liber glossarum, mit dem der Name Ansileubus verknüpft ist, aus dem 7. oder 8. Jahrhundert (Quellenverzeichnis bei Berger, de glossariis et compendiis exegeticis 7f. 1879), und der seinerseits wieder Hauptquelle für eine ganze Reihe von ähnlichen Werken geworden ist: z. B. die glossae Salomonis (III. Bischofs von Konstanz, † 919) gedruckt 1483; Papiae elementarium doctrinae erudimentum (um 1050) oft gedruckt seit dem 15. Jahrhundert (über den Namen erklärt die Vorrede: Jam vero de hujus artis

nomine non praetermittendum videtur: quae quidem etsi olim, quia adverbii et simpliciter unius alicujus dictionis retinebat interpretationem (vgl. Isid. Etym. I, 30) glossarium vocaretur: jam vero diffinitionibus et secundum regulas notationibus, sententiis quoque et multis id genus super-
5 additis, altius atque aptius elementarium doctrinae erudimentum nominari potuit (Berger a. a. O. 13, dort auch die in der Vorrede angeführten Quellen); Osberni Glocestrensis (um 1150) Panormia (ed. Mai, class. auct. VIII 1836); Ugutionis Pisani liber derivationum (um 1190); Joannis de Garlandia Dictionarius sive de dictionibus obscuris, oft gedruckt; Alexandri Neckam († 1215) Repertorium
10 vocabulorum und Vocabularium biblicum; Joannis Balbi de Janua († 1286) Summa seu Catholicon; Guillielmi Britonis († 1356) Vocabularius, Synonyma, Summa sive opusculum difficilium vocabulorum Bibliae ex glossis Sanctorum; der Breviloquus Vocabularius, 1475 von Reuchlin überarbeitet und ediert; der Mammotrectus (seit 1470 öfter gedruckt. Der Name wird in der Vorrede erklärt:
15 quia morem geret talis decursus pedagogi qui gressus dirigit parvulorum mamotrectus poterit appellari. Die indirekte Quelle hierfür ist Augustins Erklärung zu Ps 30, 15 MSL 36, 246: Adhuc lacte vis nutriri, et fies mammothreptus, quales dicuntur pueri qui diu sugunt); der Breviloquus Benthemianus (15. Jahrhundert, Mitteilungen bei Hamann, 3 Progr. der Realsch. des Jo-
20 hanneums Hamburg 1879 f. 1882) und andere mehr. Litteratur: Ducange, Glossarium ad scriptores med. et inf. Latin. I XLI ff.; Scheler, Lexicographie latine du XIIe et du XIIIe siècle 1847; Löwe a. a. O.; Berger a. a. O.; Teuffel-Schwabe a. a. O.

Zweisprachige Glossare entstanden teils dadurch, daß man die ahd. u. s. w.
25 Glossen zu einem Schriftsteller sammelte, oder daß man ein vorliegendes lateinisches Glossar einfach mit Übersetzungen in die andere Sprache versah. Von den althochdeutschen gehören zu den alphabetisch geordneten z. B. die sog. Hrabanisch-Keronische Sippe, d. h. zwei verschiedene Übersetzungen eines noch im cod. Carolsruh. Aug. CXV erhaltenen lateinischen Glossars, ferner Übersetzungen des Liber glossarum und der glossae Sa-
30 lomonis, zu den nach Gegenständen geordneten besonders der Vocabularius libellus S. Galli, die Glossae Cassellanae, das Summarium Heinrici u. s. f. Litteratur vgl. oben.

III. 1. Aus dieser Anwendung des Wortes ging dann endlich die jüngste hervor, welche unter Glossen und Glossemen die Einschiebsel versteht, die im Laufe der Textüber-
35 lieferung in ein Werk hineingekommen sind. Die erklärenden Randglossen nämlich, und noch leichter die Interlinearglossen konnten durch Unachtsamkeit der Abschreiber fälschlich in den Text mit aufgenommen und entweder neben die Worte, zu denen sie gehörten, oder auch an deren Stelle gesetzt werden. Das Gleiche geschah oft auch mit Absicht, obschon ohne mala fides, da in einer Zeit, in der die Worte des Textes wie die Zusätze der Glossatoren
40 beide nur handschriftlich fortgepflanzt und oft mit ähnlicher Tinte und ähnlichem Duktus geschrieben wurden, jeder Abschreiber die erklärenden Zusätze in seiner Vorlage unbedenklich für aufzunehmende Nachträge und Verbesserungen halten konnte (vgl. Hieronymus ep. 106, 46 MSL 22, 853: miror quomodo e latere Adnotationem nostram nescio quis temerarius scribendam in corpore putaverit, quam nos pro eruditione
45 legentis scripsimus .... si quid pro studio e latere additum est, non debet poni in corpore; ne priorem translationem pro scribentium voluntate conturbet). In vielen Fällen ist allerdings nicht mehr zu entscheiden, ob von einer auf diesem Wege entstandenen Interpolation zu reden ist, oder von einer beabsichtigten Verbesserung des Textes. Man nennt aber diese in den ursprünglichen Text später hineingeratenen
50 fremden Bestandteile vorwiegend erklärender Art Glossen oder Glosseme, falls man nicht die Bezeichnung Glossen den Rand- und Interlinearglossen vorbehält, als Glosseme aber die in den Text eingedrungenen Glossen bezeichnet („was in den Texten an die Stelle eines echten, dunkleren Ausdrucks als Erklärung gekommen ist" Blaß a. a. O. 150, 267). Die Entdeckung und Entfernung dieser Glossen und Glosseme ist eine der Hauptaufgaben
55 der Kritik.

2. Glossen und Glosseme in diesem Sinne finden sich nun in den Urtexten der Bibel ebensogut wie in ihren Übersetzungen; denn je mehr ein Werk gelesen und dementsprechend glossiert worden ist, desto mehr Gelegenheit hat es geboten zum Eindringen der Glossen in den Text. Daß der uns jetzt vorliegende Wortlaut des hebräischen ATs von solchen
60 frei sei, läßt sich nicht behaupten. Im Gegenteil ist der Beweis für das Vorhandensein

von Glossen durch Vergleichung der doppelt überlieferten Stücke, durch Heranziehung der alten Übersetzungen mitunter bis zur Evidenz zu leisten (vgl. die Einleitungen ins AT z. B. Bleek-Wellhausen⁶ § 269 1893; Buhl, Kanon und Text des ATs 257 1891). Viel deutlicher noch ist die Durchsetzung mit Glossen bei den Drucken und Handschriften des griechischen NTs, indem ein erheblicher Bruchteil aller Varianten nichts anderes ist als erklärende Zusätze (wie Mt 7, 2, wo viele codd. den Zusatz *ἐμέμψαντο*, D *κατέγνωσαν* haben) oder Substitutionen (z. B. Mc 7, 7, wo für *κοιναῖς χερσίν* in vielen Handschriften die Lesart *ἀνίπτοις χερσίν* vorkommt, während andere *κοιναῖς χερσὶν ἀνίπτοις* bieten. Vgl. die Einleitungen ins NT; Reuß a. a. O. § 359 und die dort angeführte Litteratur; auch den A. Bibeltext des NTs Bd II, S. 736,33). Die von Wetzer in diesem Zusammenhange citierten Klagen des Dionysius von Korinth (Euseb. h. e. 4, 3, 12: *ἐπιστολὰς . . . . ἔγραψα, καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν, ἃ μὲν ἐξαιροῦντες, ἃ δὲ προστιθέντες . . . . οὐ θαυμαστὸν ἄρα εἰ καὶ τῶν κυριακῶν ῥαδιουργῆσαί τινες ἐπιβέβληνται γραφῶν*) beziehen sich wie die ähnlichen Äußerungen des Origenes (in Mt tom. 15, 14), Eusebius (h. e. 4, 29, 6), Hieronymus (praef. in quatuor evangelia MSL 29, 528) in erster Linie auf bewußte Rezensionsthätigkeit. Nicht minder sind die alten Übersetzungen durch Glossen entstellt. Die Drucke wie die Handschriften z. B. der LXX (vgl. besonders Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta § 11 ff. 1844) enthalten trotz der eifrigen Verbesserungsversuche der Kritiker (Origenes, Lucian, Hesychius), z. T. auch gerade erst infolge dieser, eine Menge von Glossen bis zu ganzen Doppelübersetzungen hin. Und wiederum in der Geschichte der lateinischen Übersetzungen zeigt sich dasselbe Schauspiel (vgl. z. B. Kaulen, Geschichte der Vulgata 212 ff., 266 1868), dem durch alle Übersetzungen nachzugehen nicht nötig sein wird. Was schließlich die Texte der kirchlichen Schriftsteller anlangt, so genügt es einfach zu sagen, daß sie dieser Art von Korruption ebenso wenig überhoben bleiben konnten, mochten auch die Verfasser noch so dringend sorgfältiges Abschreiben und Korrigieren empfohlen haben (vgl. Irenäus bei Euseb. h. e. 5, 20, 2: *ὁρκίζω σε τὸν μεταγραψάμενον τὸ βιβλίον τοῦτο κατὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . . . ἵνα ἀντιβάλῃς ὃ μετεγράψω, καὶ κατορθώσῃς αὐτὸ πρὸς τὸ ἀντίγραφον τοῦτο, ὅθεν μετεγράψω, ἐπιμελῶς· καὶ τὸν ὅρκον τοῦτον ὁμοίως μεταγράψεις καὶ θήσεις ἐν τῷ ἀντιγράφῳ*; vgl. Wattenbach a. a. O. 317 ff.). **Erich Klostermann.**

Glossen und Glossatoren des kanonischen Rechts. — Sarti de claris archigymnasii Bononiens. professoribus, I, P. 1, 2, Bononiae 1769. 1772; Mauri Sarti et Mauri Fattorini, de claris archig. Bonon. profess. iterum edid. Caesar Albicinius et Carol. Malagola. Bononiae 1888—1896; v. Savigny, Gesch. d. röm. Rechts im Mittelalter Bd 3—7, 2. A. Heidelberg 1834—1851; v. Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur d. kanon. Rechts, Stuttgart 1875 ff., Bd 1 und 2; v. Scherer, Hdbch. d. KR, Graz 1886, 1, 254.

Für die Behandlung der Hauptquellen des kanonischen Rechts, der Sammlungen des Corpus juris canonici, hat die Methode, welche in der seit dem Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrh. zu Bologna aufblühenden Rechtsschule der sog. Legisten hinsichtlich der römischen Rechtsbücher üblich geworden war, das Vorbild abgegeben, nachdem sich eine selbstständige juristische Behandlung des Kirchenrechts, dessen Bearbeitung als eines Teiles der Theologie früher den Theologen anheimgefallen war, vor allem dadurch entwickelt hatte, daß Gratian, der Verfasser des ersten Teiles des Corpus juris canonici, des decretum, seit der Mitte des 12. Jahrhunderts zu Bologna über sein Werk Vorlesungen gehalten und darin Nachfolger gefunden hatte. So entstand neben der Schule der Legisten eine besondere Schule der Kanonisten, zunächst der Dekretisten, später aber, als die Methode der Lehrer des Dekretes für die Behandlung der weiteren Teile des Corpus juris, der Dekretalensammlungen maßgebend wurde, auch eine Schule der Dekretalisten.

Die schriftstellerische Thätigkeit dieser schließt sich im wesentlichen an die gedachten Quellen an. Sie ist namentlich Auslegung in der Form von Glossen d. h. von kurzen Erklärungen einzelner Worte und Ausdrücke oder auch, namentlich später von sachlichen und mehr ausführlichen Erläuterungen. Diese wurden teils zwischen die Zeilen des Textes (glossae interlineares), teils an den Rand (glossae marginales) gesetzt. Neben diesen Glossen wurden einzelne Teile der betreffenden Rechtsbücher auch mit kurzen Angaben über den Inhalt einzelner Abschnitte und Titel versehen (sog. summae) und den einzelnen Stellen der sog. casus, d. h. die Angabe des ihnen entfallenen oder eines mit Rücksicht auf dieselben fingierten Rechtsfalles oder auch bloß des Inhalts des Kapitels zur Erläuterung und Veranschaulichung beigefügt, später unter Anschließung der in dem Texte ent-

haltenen Rechtsregeln (notabilia, brocarda). Da die Nachfolger die Arbeiten ihrer Vorgänger benutzten und das Brauchbare aus den letzteren beibehielten, wobei sie sowohl die Glossen dieser, soweit ihnen die Verfasser bekannt waren, wie auch ihre eigenen mit den Anfangsbuchstaben (Siglen) bezeichneten, so wuchsen die Glossen und die sonstigen erläuternden Bemerkungen zu den einzelnen Sammlungen immer mehr an und wurden schließlich zu umfangreichen, fortlaufenden Erklärungen (apparatus). Unter den verschiedenen Bearbeitungen der Glossen wurde dann eine zu jedem Teile des kanonischen Rechtsbuches ständig (zur sog. glossa ordinaria), d. h. sie wurde zuerst mit demselben durch die Schrift, dann später durch den Druck verbreitet und erfuhr höchstens nur unbedeutende Zusätze, da die späteren Kanonisten schon seit dem 13., vor allem aber seit dem 15. Jahrhundert eigene umfassende sog. apparatus, lecturae, commentarii zu den Sammlungen, freilich ebenfalls unter Benutzung der Glossen und der Arbeiten ihrer Vorgänger schrieben.

Den Reigen der Glossatoren zum Dekrete Gratians eröffnet dessen Schüler Paucapalea. Weiter gehören hierher namentlich Rolandus Bandinelli (der spätere Papst Alexander III. 1159—1181), Rufinus, Stephan von Tournai († 1203), Johannes Faventinus, B. v. Faenza (1160—1190), Sicardus, B. v. Cremona (1185—1215), Huguccio v. Pisa (Lehrer des kanon. Rechts in Bologna, 1190—1210 B. v. Ferrara) und Johannes Teutonicus (Semeca, eigentlich Zemeke, Lehrer des kanonischen Rechts in Bologna, später Propst in Halberstadt, † 1245 oder 1246). Die fortlaufende Glosse des letzteren (um 1215), welche auf denen seiner Vorgänger ruht, und nur in einzelnen Punkten von Bartolomäus von Brescia († 1258) umgeändert und ergänzt ist, ist die Glossa ordinaria zum Dekret geworden.

Die glossa ordinaria zur Dekretalensammlung Gregors IX. rührt von Bernard de Botone aus Parma, Kanonikus, Professor und Kanzler zu Bologna her, welcher dabei namentlich die Arbeiten des Vincentius Hispanus (um 1240), des Gottfried von Trani, Professors zu Bologna († 1245) und des Sinibaldus Fliscus (später Papst Innocenz IV., 1243—1254) benutzte. Glossen zum liber sextus haben Johannes Monachus (Kardinallegat Bonifaz' VIII. in Frankreich 1302 und 1303, † 1313), ferner Guido de Baysio, Lehrer des Rechts in Bologna (bis 1304, † 1313) und Johannes Andreä, einer der berühmtesten Lehrer des kanonischen Rechts in Bologna (1302—1348) verfaßt. Die Glosse des letzteren ist die glossa ordinaria zum Sextus geworden. Desgleichen ist er auch der Verfasser der glossa ordinaria zu den Clementinen.

Die Glossatoren, zu deren Zeit eine innige Wechselwirkung zwischen der Schule und der kirchlichen Autorität bestand, haben die Aufgabe erfüllt, das neue Recht in das praktische Leben einzuführen und ihrerseits auch auf die Fortbildung desselben durch die päpstliche Gesetzgebung einen maßgebenden Einfluß ausgeübt. Deshalb haben ihre Arbeiten auch heute nicht nur für die Litterärgeschichte, sondern auch für die Geschichte des kanonischen Rechtes überhaupt einen bedeutenden Wert. **Hinschius †.**

Glossolalie s. Zungenreden.

Glückseligkeit ist ebenso wie vom Genusse eines Glückes auch von der Seligkeit zu unterscheiden. Das Glück ist gegenständlich, nicht aber in der Person begründet, daher auch immer etwas einzelnes, so daß der Mensch zugleich in einer Beziehung glücklich, in einer anderen unglücklich sein kann. Dagegen ist die Glückseligkeit nie eine einzelne Lust sondern immer eine solche, welche zur Grundlage des Lebens geworden ist, ein Zustand des ganzen Menschen, ein ihn vollständig und allseitig beherrschendes befriedigendes Gefühl. Sie ist aber andererseits nicht, wie man sie häufig gefaßt hat, an sich selbst gleichbedeutend mit der Seligkeit, welche in dem Anteil an einem überweltlichen Gute, an Gott, besteht und darum, wenn auch schon im diesseitigen Leben beginnend, doch erst in einem zukünftigen Zustande zur Vollendung kommt. Im Unterschiede hiervon ist die Glückseligkeit weltlicher und diesseitiger Art. Sie ist nach Kants Definition (Krit. der prakt. Vernunft) „der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im ganzen seiner Existenz in allem nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zweck, ingleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens". Also sie ist die höchste mögliche Befriedigung im endlichen Leben. In diesem Sinne erscheint sie vielfach in der antiken Ethik als beherrschendes Prinzip des Handelns, aber in sehr verschiedener Richtung. Nach der Anschauung der Sophisten erreicht man die Glückseligkeit durch Klugheit, die auf Gesetz und Recht keine Rücksicht nimmt, nach Sokrates dagegen durch die aus der Erkenntnis des Weisen entspringende

Tugend, nach den Stoikern durch eine von der Außenwelt wie von dem eigenen Begehren frei machende Affektlosigkeit, nach den Epikuräern durch den ästhetischen Selbstgenuß. Aristoteles erkennt zwar die Glückseligkeit zu einem Teil als durch das Geschick bedingt, aber zum anderen Teil als von der eigenen Thätigkeit des Menschen abhängig, nämlich durch Tugend erreichbar. Nur Plato denkt in der antiken Philosophie als Ziel des Strebens 5 die Teilnahme an einem überweltlichen Gut, an der Erkenntnis der Ideen, und besonders der höchsten Idee nämlich Gottes, also nicht sowohl Glückseligkeit, sondern vielmehr Seligkeit, nähert sich mithin insofern dem Christentum an, ohne aber jene Seligkeit mit der innerweltlichen Sittlichkeit in eine sichere Verbindung bringen zu können. In der christlichen Ethik wurde aber die Begründung der Sittlichkeit auf das Streben nach Glück- 10 seligkeit zur Zeit der Aufklärung erneuert und zwar zunächst im Sinne eines verfeinerten Epikuräismus, so von Bahrdt, J. D. Michaelis, Steinbart. Und es war erst Kant, der von solcher eudämonistischen Richtung die philosophische und theologische Lehre energisch befreite. Er bekämpfte die Glückseligkeitsmoral geradezu als die typische Form der falschen Moral, insofern sie den Menschen darum etwas zu thun lehre, weil er etwas anderes 15 wolle, und durch Unterordnung der Vernunftforderung unter eine so empirische Erscheinung, wie es das Streben nach Glückseligkeit sei, nur hypothetische Imperative, Ratschläge der Klugheit, hervorbringen könne. Dieser heteronomischen Glückseligkeitsmoral gegenüber macht Kant die absolute Autonomie des Sittengesetzes geltend, fordert also, daß das sittliche Gebot, um im Unterschiede von bloßer Nützlichkeit bedingungslose Geltung zu haben 20 oder ein kategorischer Imperativ zu sein, allein um seiner selbst willen aufgestellt sein und ohne Rücksicht auf weitere Folgen, ja im Kampfe gegen die Neigungen, um seiner selbst willen erfüllt werden müsse. Allerdings meint Kant, daß, da der Mensch sowohl der sinnlichen als der sittlichen Welt angehört, das höchste Gut für ihn in der Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit bestehen müsse, und daß daher das moralische Bewußtsein die 25 von der irdischen Erfahrung nicht dargebotene Verwirklichung jenes höchsten Gutes jenseits der Erfahrung, also Unsterblichkeit und das Dasein Gottes als des Leiters einer moralischen Weltordnung postulieren müsse. Allein durch diese Postulate der praktischen Vernunft will Kant die Autonomie des Sittengesetzes so wenig berührt werden lassen, daß er vielmehr mit der Glückseligkeitsmoral auch die theologische Moral verwirft, welcher er 30 vorwirft, alle Arten der Heteronomie zu vereinen, indem sie die Reaktion des Gesetzes im göttlichen Willen, das Kriterium in der Utilität und das Motiv in der Erwartung von Lohn und Strafe sehe. Diesen gesetzlichen Rigorismus der Kantschen Moral suchte man nun doch von vielen Seiten zu mildern und dadurch wurde man auch dazu geführt, die Glückseligkeit in eine engere Verbindung mit der Sittlichkeit zu bringen. Das thut auch 35 Fichte, der eine Begeisterung für das Gute anerkennt und allerdings aller Glückseligkeit jeden sittlichen Wert überhaupt abspricht, vielmehr einen solchen nur der mit der Sittlichkeit unmittelbar verbundenen Selbstbefriedigung zugesteht, die er Seligkeit nennt, aber letztere wesentlich innerweltlich also als etwas denkt, was thatsächlich als Glückseligkeit zu bezeichnen ist. Desgleichen geschieht es mehrfach von theologischen Ethikern, so von solchen, 40 welche die Glückseligkeit irgendwie als Folge der Sittlichkeit geltend machen (vgl. z. B. Reinhard, Moral II, 155), so auch von Rothe, welcher als das höchste Gut und als die sittliche Aufgabe die Vergeistigung des Sinnlichen fassend, die Glückseligkeit als Anteil am höchsten Gut und insofern mit der Tugend identisch denkt, in der Pflichtenlehre aber die pflichtmäßige Selbsterziehung zur tugendhaften Glückseligkeit so darstellt, daß auch die 45 Erziehung zur Zufriedenheit mit der Welt, den Schicksalen und der Lebensstellung mit dazu gehört. Daß aber Glückseligkeit nicht die höchste Bestimmung des Menschen ist, bringt gegenüber einem Optimismus, der dies behaupten will, der sonst ebenso unwahre Pessimismus mit seiner extremen Behauptung der Bestimmung des Menschen zur Unseligkeit energisch zur Geltung. Beide Extreme weist die christliche Lehre ab, nach welcher der 50 Mensch wahre, volle Selbstbefriedigung nur als überweltliche, also als Seligkeit, nämlich in Gott, und zwar nur in dem Gott, der sich in Christus als heilige Liebe offenbart hat, gewinnen kann, durch diese Seligkeit aber dazu geführt wird, mit dem Nebenerfolge auch einer relativen innerweltlichen Glückseligkeit (vgl. Mt 6, 33; 1 Ti 4, 8) dafür mitzuarbeiten, daß das Reich Gottes mit seiner Gabe des Friedens und der Freude und seinem 55 Gesetz der Gottes- und Nächstenliebe die innerweltliche Entwickelung der Menschheit durchdringe.

(C. Weizsäcker) Sieffert.

Gnade. — C. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade 1863; Sc. Maffei, Historia theol. dogmatum et opinionum de divina gratia, lib. arbitrio et praedestinatione quae viguerunt ecclesiae primis quinque saeculis. Ex ital. lat. 60

redd. Reiffenbergius 1756; Fr. Wörter, Die christl. Lehre von Gnade und Freiheit von der apostol. Zeit bis auf Augustin, Freiburg 1856, I; ders., Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, 2. Ausg. 1874; Landerer, Das Verhältnis von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils, JdTh 1857; Dieckhoff, Augustins Lehre von der Gnade, Kirchl. Zeitschr. 1860, S. 11—121. 524-582; H. Reuter, Augustinische Studien 1887; G. Fr. Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, 2 Bde, 1833; Fr. Wörter, Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus, 1898; Dieckhoff, Luthers Lehre von der Gnade, Kirchl. Zeitschr. 1860 S. 633—729, 1861 S. 1—100. 180-242; H. Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi, ThStK 1894, S. 1—50. 245—314. 554—614. — Außerdem die Darstellungen der Dogmengeschichte von Thomasius, F. Nitzsch, A. Harnack, Loofs, R. Seeberg.

Gnade bezeichnet ursprünglich das Sichniederbeugen, die Herablassung, darum das Wohlwollen, welches der Höherstehende dem Untergeordneten erweist. In der religiösen Sprache ist Gnade die spontane, unverdiente Bethätigung der göttlichen Liebe, auf der die Erlösung des Sünders beruht. Von den entsprechenden hebräischen Ausdrücken hat חֵן die allgemeine Bedeutung Gunst, Huld, während חֶסֶד speziell dem religiös-sittlichen Gebiet angehört und ebenso die göttliche wie die menschliche Liebe bezeichnet. Das neutestamentliche χάρις vertritt beide Begriffe, doch so, daß es überwiegend von Gottes Verhalten gebraucht wird. Die Liebeserweisung ist Erbarmen, רַחֲמִים, ἔλεος, sofern sie einer Not, einem Elend abhilft; Gnade, sofern sie den Unwert des Empfängers nicht als Hemmnis gelten läßt, sondern überwindet.

Die Frömmigkeit Israels weiß die Erwählung des Volks auf Gottes Gnade gegründet. Jahve hat dabei freie Wahl gehabt unter den Völkern der Erde Ex 19, 5 und sich Israels weder um seiner Größe Dt 7, 7 f. noch um seiner Gerechtigkeit willen Dt 9, 4 f. angenommen, sondern aus lauterer Liebe Dt 10, 14 f. Auf seiner freien Initiative beruhen die Verheißungen und Heilsthaten, deren Israel und seine Väter teilhaftig werden, die Gnadenzusage an Abraham Gen 12, 2 f.; 17, 2 f., die Bundschließung am Sinai Ex 33, 19, die dem David und seinem Haus gegebene Verheißung 2 Sa 7, 15; Jes 55, 3; Ps 89, 3 ff. wie die Wiederherstellung des Volkes aus dem Exil Jes 54, 7. Obwohl die Übertreter des Bundes Jahves strafenden Eifer zu erfahren bekommen, so ist doch seine Gnade stärker und dauernder als sein Gericht, Ex 34, 7; Nu 14, 18; Joel 2, 13; Jes 57, 15 ff.; Jer 31, 34; Ps 103, 3. Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Umkehr und sein Leben Ez 18, 21—23. Die Hoffnung der Frommen getröstet sich darum einer Gnade, die unerschütterlich feststeht und kein Ende nimmt, Jes 54, 8—10.

Jesu Verkündigung ist ohne Verwendung des Wortes Gnade ein Zeugnis der verzeihenden und errettenden Liebe Gottes. Die von Jesaja geweissagte Gnadenzeit verkündigt Jesus als nunmehr gekommen, Lc 4, 18 f. 21. Er weist hin auf Gottes zuvorkommendes Wohlthun Mt 5, 45, auf seine Bereitschaft, das Heilsverlangen zu erfüllen Mt 5, 6 und die Sünde zu vergeben Mt 6, 12. Er schildert in den Gleichnissen Lc 15 die Sünderliebe Gottes. Er offenbart sich selbst als den Mittler der erlösenden Gnade, indem er die Mühseligen zu sich einladet Mt 11, 28—30, Sündenvergebung zuspricht Mt 9, 2; Lc 7, 47, dem Schächer das Paradies verheißt Lc 23, 43, sein Sterben als den Lösepreis zur Rettung vieler Mc 10, 45, sein Blut als das Mittel zur Beschaffung der Sündenvergebung bezeichnet Mt 26, 28. Die Beseligung im Reich Gottes wird von Jesu wiederholt als der Lohn eines entsprechenden Verhaltens dargestellt Lc 6, 35; 16, 9; Mt 5, 11 f.; 19, 29. Aber gleichzeitig wird jeder Rechtsanspruch des Menschen an Gott Lc 17, 10 und jede Proportion von menschlicher Leistung und göttlicher Gabe Mt 20, 1—16 verneint. Der Lohn ist darum im Grunde ein nach Gottes freiem Ermessen verliehener Erfolg.

Der Prolog des Johannesevangeliums bezeugt die Fülle der Gnade, die bei Jesu zu finden ist 1, 14. 16 und stellt χάρις als die neue, durch Christus gewordene Gabe dem mosaischen νόμος gegenüber, V. 17. Das übrige Evangelium und die Briefe bevorzugen, wo sie vom erlösenden Thun Gottes und Christi reden, den Begriff der Liebe, 3, 16; 13, 1; 1 Jo 3, 16; 4, 7—10. 16. 19. Dagegen wird durch Paulus die χάρις zum Grundbegriff des Evangeliums geprägt. Sie ist Gottes freie Huld gegen die Sünder (Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch s. v.), welche in Christus ihr Heil schafft. Sie ist völlig spontan, souverän (ἐκλογὴ χάριτος Rö 11, 5) und schließt jedes Verhältnis schuldiger Leistung aus, Rö 4, 4; darum steht sie im Gegensatz zum Gesetz Rö 6, 14 f.; Ga 5, 3 f. und den von ihm geforderten Werken Rö 11, 6. Ihr persönlicher Träger und Bürge ist Christus, weshalb sie ebensowohl χάρις Χριστοῦ 2 Ko 8, 9; Ga 1, 6; Phi 4, 23 als χάρις θεοῦ heißt Rö 5, 15. Eine Weissagung auf sie ist die ἐπαγγελία,

welche schon im AT im Unterschied vom Gesetz die unbedingte Weise des göttlichen Gebens darstellt. Ihre Vermittelung bildet die *ἀπολύτρωσις*, welche die *δικαιοσύνη θεοῦ* auf dem Weg des Geschenkes erreichbar macht, Rö 3, 24. Im Subjekt entspricht dem bedingungslosen Walten der *χάρις* die Empfänglichkeit des Glaubens, Rö 4, 16. Ihr Erfolg ist die *δικαιοσύνη* Rö 5, 21 oder die Sündenvergebung Eph 1, 7; sie begründet so eine neue Stellung zu Gott, mit welcher die Gewährung ungehemmten Verkehrs ververbunden ist, Rö 5, 2; ihr Endziel ist die *ζωὴ αἰώνιος* Rö 5, 21. Die *χάρις* ist so für Paulus zunächst Gottes persönliche Gesinnung und Willensrichtung; darum unterscheidet er von ihr die *δωρεά*, welche sie mitteilt, Rö 5, 15. 17 oder das *χάρισμα*, das aus ihr entspringt, Rö 5, 15 f.; 6, 23. Daß Gottes Gnade im Gegensatz stünde zu seiner Gerechtigkeit deutet Paulus niemals an. Die Wahrung der ethischen Norm, der *δικαιοσύνη*, wird vielmehr ausdrücklich in das Handeln der sündenvergebenden Gnade eingeschlossen, Rö 3, 24 f. Gnade heißt aber auch Gottes wirksames Verhalten in Christus, wie es in geschichtlichen Thaten sich vollzieht, Eph 2, 5; Tit 2, 11. Endlich ist sie auch der im Glauben ergriffene Anteil des Einzelnen am Heil, Rö 12, 3; 2 Ko 12, 9; Eph 4, 7. Niemals aber betrachtet Paulus die Gnade als eine von Christi Person und geschichtlicher Leistung abtrennbare allgemeine Kraft, sie ist immer *ἡ χάρις ἡ ἐν Χριστῷ* 2 Ti 1, 2. Auch das *πνεῦμα ἅγιον*, das der Gläubige empfängt, ist nicht eine höhere Kraft unbestimmten Inhalts, sondern *πνεῦμα Χριστοῦ*, Rö 8, 9; Ga 4, 6; 2 Ko 3, 17, die aus dem Heilswerk Christi und der Glaubensbeziehung zum Erhöhten stammende neue Lebensbestimmtheit. Die Gegenwirkung der Gnade gegen die Sünde Rö 5, 20 f. will darum als die im Subjekt zum Vollzug kommende Wirkung Christi verstanden sein und alle Spekulationen, welche die Gnade als eine unpersönliche, metaphysische Größe behandeln, sind von vornherein unpaulinisch. Eine etwas andere Bewandtnis hat es mit den Charismen, den besonderen Formen individueller Geistesausrüstnng. Sie sind nicht bloß die individuelle Erscheinung des allgemeinen Heils, sondern eine habituelle, besondere Ausstattung zu den Funktionen, deren das Gemeindeleben bedarf, 1 Ko 12, 4 ff. Sie entspringen darum auch nicht einfach aus der Glaubensaneignung Christi, sondern gehen auf eine besondere, dem natürlichen Talent analoge Ausrüstung zurück. Den Lohnbegriff hat auch Paulus unbefangen auf besondere, um Christi willen übernommene Leistungen und Entsagungen angewandt, 1 Ko 3, 8, 14; 9, 17 f. Da ihm aber das ewige Leben ein *χάρισμα* Gottes ist Rö 6, 23, so kann die Lohnvorstellung nur besagen, daß in dem christlichen Heil zugleich der Erfolg der geleisteten Arbeit und der Ersatz für die ertragenen Leiden enthalten ist. — In ähnlicher Weise wie bei Paulus erscheint die *χάρις* als die Quelle des christlichen Heils auch in der Apostelgeschichte, z. B. 13, 43; 15, 11; 20, 24. 32, im ersten Petrusbrief 1, 13; 5, 12 und im Hebräerbrief 12, 15: 13, 9.

In der Aneignung dieser neutestamentlichen Gedanken sah sich schon die alte Kirche durch die Auffassung vom sittlichen Leben gehemmt, welche sie aus der antiken Bildung in das Christentum mit herübernahm. Den griechischen Kirchenlehrern gilt die formale Freiheit, die ebensowohl Befähigung zum guten wie zum bösen Handeln ist, als die unaufhebbare Bedingung alles sittlichen Lebens und als das unterscheidende Merkmal des Menschen in der Stufenreihe der Geschöpfe. Das Thun des Guten ist immer des Menschen eigener und darum verdienstlicher Entschluß und die Bethätigung einer ihm eignenden Kraft. Verdienstlich ist es namentlich dann, wenn es nicht geboten war und deshalb noch im besonderen Sinn das Gepräge der Freiwilligkeit an sich trägt. Darin wurzelt der Moralismus, der schon bei den apostolischen Vätern, namentlich bei Hermas, hervortritt und es bloß zu einem Nebeneinander, nicht zu einem Ineinander von Religion und Sittlichkeit kommen läßt. Die Sünde, die nur momentane Willensentscheidung ist, hebt die Freiheit nicht auf, sie ist vielmehr selbst in ihrer Weise eine Bethätigung derselben. Aber auch die Gnade kann nur so am Menschen wirksam werden, daß sie zugleich seine Freiheit achtet und schont. Sie besteht darum nicht in einer inneren Umwandelung, sondern in den außerhalb des Menschen liegenden objektiven Thatsachen der Weltregierung, Offenbarung, Menschwerdung und Erlösung. Auf den Menschen wirkt sie teils erleuchtend, teils dessen spontanes Thun ergänzend und potenzierend (Landerer a. a. O. S. 554). Die Gnade hat so immer die Freiheit als wirkendes Prinzip neben sich; sie beschränkt sich darauf, dem freien menschlichen Wirken das rechte Ziel zu zeigen und höheren Beistand zu gewähren ohne Beeinträchtigung seiner Autonomie. Der von Augustin bekämpfte pelagianische Begriff der Gnade entspricht darum der im Morgenland herrschenden Denkweise. Pelagius hält im moralischen Interesse die Freiheit als unverlierbare Naturausstattung fest und denkt in sie die Fähigkeit des guten Handelns eingeschlossen. Die

Gnade braucht den Willen nicht zu erneuern, nur zu leiten; sie besteht teils in der schöpferischen Ausstattung des Menschen mit dem **liberum arbitrium**, teils in der Unterweisung durch das Gesetz sowie durch Christi Lehre und Beispiel (Augustin, de grat. Chr. et de pecc. orig. I, 3 u. 45). Augustin leugnet zwar die Freiheit nicht, aber sie 5 ist ihm eine bloße Form, für welche ohne die Erfüllung durch die Gnade nur ein sittlich verwerflicher Inhalt übrig bleibt. Durch den Sündenfall ist für das Menschengeschlecht die übernatürliche Gnadenhilfe verloren gegangen. Der in Selbstliebe und sinnliche Begierden versunkenen, zum Guten gänzlich unfähig gewordenen Seele kann die sittliche Kraft nur durch die Gnade wiederhergestellt werden, ohne daß dem Menschen eine Mitwirkung 10 dazu möglich wäre. Die Gnade ist darum die souveräne Kraft, die dem Menschen Glauben und Liebe schenkt, ihn von der Herrschaft der **mala concupiscentia** befreit und ein gutes Wollen in ihm schafft (de divers. quaest. ad Simplic. I qu. 2). Der gute Wille bleibt wie in seinem Anfang so auch in seinem Fortgang ganz durch die Gnade bedingt, da seine gute Qualität an dem göttlich geschenkten Inhalt haftet. Die Gnade ist als 15 **gratia cooperans** nicht minder alleiniger Grund des neuen Lebens denn als **gratia operans** (de grat. et lib. arb. 33) und die Vollendung des Heilswerks durch das **donum perseverantiae**, das nur den Prädestinierten zu teil wird, ist erst recht Gottes unbedingte Gabe. Für menschliches Verdienen scheint so kein Raum zu bleiben; allein auch Augustin vermag sich ein gutes Handeln nur in der Form der **merita** zu denken. 20 Er stellt diese darum in Abhängigkeit von der Gnade und faßt sie als **dei munera**, als Erscheinungsformen der inneren Umwandelung (Enchirid. 28). Diese Gnadenlehre Augustins berührt sich zwar mit der paulinischen, indem sie das Heil ausschließlich auf Gott zurückführt. Sie unterscheidet sich aber von dieser dadurch, daß sie die Gnade mit der Person Christi nur in lose Verbindung bringt (vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte, 3. A., 25 III, S. 80) und daß sie ihr Wesen nicht sowohl in der Sündenvergebung als in der Mitteilung sittlicher Kräfte sieht. An die Stelle der persönlichen Gnade Gottes tritt die dynamische Vorstellung einer göttlichen Kraftwirkung und aus der Reflexion auf die Unwiderstehlichkeit des göttlichen Wirkens folgt die Prädestination, in der sich die metaphysische Deutung eines Begriffs verrät, der dem persönlichen Leben angehört. Weil die erlösende 30 Gnade nicht die handelnde Bethätigung einer göttlichen Gesinnung ist, sondern eine abstrakte Wirkung seiner Allmacht, darum ist es Augustin auch nicht gelungen, die in der Geschichte wirksamen Gnadenmittel in eine innere Verbindung mit seinem Begriff der Gnade zu setzen. Gottes unbedingte Allmacht steht in keinem bestimmbaren Verhältnis zu geschichtlichen Medien und vermag darum auch diesen keine bestimmte Bedeutung und 35 Wirkung zu sichern.

Augustins Gnadenlehre ist von der Kirche nur mit Abschwächungen recipiert worden. Die Synode von Orange 529, deren Beschlüsse die Bestätigung Bonifatius' II. fanden, hat nicht nur die semipelagianische These verworfen, daß der Glaubensentschluß des Menschen den entscheidenden Anfang des Heilslebens bilde, sondern auch die Unwidersteh-40 lichkeit der Gnade und die Prädestination abgelehnt. Die Kirche hatte keinen Raum für Spekulationen, welche die Wirkung ihrer Heilsmittel unsicher machten. Sie hat darum auch im 9. Jahrhundert den Versuch Gottschalks, die augustinische Prädestinationslehre zu erneuern, aus moralischen wie aus kirchlichen Erwägungen zurückgewiesen.

Dennoch hat die mittelalterliche Scholastik bis auf Duns Scotus wesentliche Ele-45 mente der augustinischen Gnadenlehre festgehalten. Besonders eng schließt sich Thomas von Aquino an Augustin an. Gottes Gnade ist die Grundlage des Heils. Ihre erstmalige Mitteilung kann nicht verdient werden. Sie heißt darum bei den älteren Scholastikern **gratia gratis data**; Thomas, der unter diesem Titel die charismatischen Gaben versteht, die zum Dienst am Nächsten verliehen werden (Summa II, 1 qu. 111 50 art. 1. 4), nennt sie **gratia prima**. Diese erste Gnade ist durch Christum verdient. Ein strenger Zusammenhang derselben mit dem geschichtlichen Heilswerk wird freilich ebensowenig aufgewiesen wie bei Augustin, obwohl Anselms Satisfaktionslehre einen bemerkenswerten Versuch in dieser Richtung gemacht hatte und dieser konsequent durchgeführt auf das Verständnis der Gnade als Schulderlaß hätte führen müssen. Es bleibt 55 vielmehr beim augustinischen Begriff der Kraftmitteilung. Die Gnade ist eine **qualitas** der Seele, die dieser eingegossen wird (qu. 110, art. 1. 2), eine **altior virtus** (qu. 109 art. 5), ein **habitus**, der an der **essentia** der Seele haftet (qu. 110 a. 4). Daß **gratia** auch die **aeterna dilectio Dei** selbst bedeuten könne, wird nur beiläufig erwähnt, für die kirchliche Lehre kommt sie als **effectus divinitus in nobis causatus** in Betracht (qu. 110 60 a. 1). Ihre Wirkung besteht darin, daß sie die Seele heilt, Kraft zum Wollen und Voll-

bringen giebt, das Beharren im Guten schafft und zur Herrlichkeit führt (qu. 111 a. 3). Im Unterschied von der charismatischen Gnade (gratia gratis data) heißt die Heilsgnade gratia gratum faciens. Sie ist operans, sofern der Wille durch sie bewegt wird, was namentlich bei der erstmaligen Umwendung vom Bösen zum Guten geschieht, cooperans sofern der Wille selbst sich in den einzelnen Willensakten als bewegende Kraft bethätigt (qu. 111 a. 2). Sie bringt mit der sittlichen Neubelebung auch die remissio culpae, die aber in sachlicher Abhängigkeit von jener steht (qu. 113 a. 6—9). Auf den Empfang der Gnade kann sich der Mensch nicht selbst vorbereiten; die Bewegung seines Willens muß von Gott als dem primum movens ausgehen (qu. 112 a. 3). Das liberum arbitrium, das diese Bewegung ausführt, ist kein selbstständiges Vermögen, sondern nur Durchgangspunkt für das Wirken Gottes. Ebenso bedarf es zum Beharren der fortgehenden Gnadenhilfe; denn obwohl in die gratia habitualis der Wille zum Beharren eingeschlossen ist, so bleibt doch zum wirklichen Beharren ein divinum auxilium nötig (qu. 109 a. 10). Gewißheit des Heils giebt es nicht (qu. 112 a. 5), da die Gnadenmitteilung nicht im hellen Licht des Bewußtseins, sondern in den Tiefen der Seelensubstanz vor sich geht und die Zukunft ungewiß ist. Wie Augustin denkt auch Thomas den Weg zur Seligkeit durch Verdienste bezeichnet, die auf Grund der empfangenen Gnade möglich werden (qu. 114 a. 1). So nahe sich Thomas mit Augustin berührt, so sind seine Sätze doch zum Teil anders begründet und darum auch anders gemeint. Einmal folgert er die Notwendigkeit der Gnade nicht aus der radikalen Natur des sündigen Verderbens, dessen Umfang er vielmehr ausdrücklich einschränkt (qu. 109 a. 2), sondern aus der transscendenten Art des religiösen Guts, das als bonum superexcedens auch nur durch eine transscendente Kraft erreichbar wird. Sodann giebt es nach ihm auch eine Betrachtung der praeparatio auf die Gnade, die das liberum arbitrium in Anschlag bringt und diese Betrachtung ist praktisch um so einleuchtender, als die Erwägung, die ihr einschränkend gegenübertritt: Gott das primum movens, ein abstrakter metaphysischer Satz ist. Ferner gewinnt bei ihm die Unterscheidung der gratia operans und cooperans eine vertiefte Bedeutung. Anfang und Fortgang des Heilslebens sind nicht in gleicher Weise von der Gnade abhängig; der Umstand, daß von der Bekehrung an der Wille nicht bloß bewegt wird, sondern auch selbst bewegt, begründet eine besondere Beurteilung des Anteils, den er am verdienstlichen Wirken nimmt. Das opus meritorium des Begnadigten ist meritum de congruo, sofern es von seinem freien Willen ausgeht, meritum de condigno, sofern es aus der Gnade stammt (qu. 114 a. 3). Soll das auch nur ein Unterschied der Betrachtungsweise sein, so konnte man ihm doch leicht eine reale Bedeutung beilegen, wie das schon vor Thomas von Alexander von Hales geschehen war und in der scotistischen Schule stehend geworden ist. Es sind so trotz dem beabsichtigten Augustinismus schon bei Thomas manche Erweichungen der Gnadenlehre in semipelagianischem Sinn wenigstens präformiert.

War die Gnadenlehre bei Thomas zu einem guten Teil auf deterministische Metaphysik gebaut, so wird sie von Duns Scotus auf Grund einer anderen philosophischen Anschauung aufgelöst. Der Mensch ist souveräner Herr seines Willens und die alleinige Ursache der einzelnen Willensakte. Auch die Sünde vermag ihn im Thun des Guten nicht zu hemmen. Er kann ohne die Gnade die Todsünde meiden, das Gesetz erfüllen und Gott als das höchste Gut lieben. Die Gnade schafft darum das Gute nicht, sie steigert es nur. Das meritum erlangt so einen weiten Spielraum. Man kann sich schon die prima gratia durch ein meritum de congruo verdienen. Durch die Eingießung der Gnade wird die vollkommene Gottesliebe und so das meritum de condigno ermöglicht. Daß die Anerkennung des meritum ganz in Gottes Ermessen gestellt ist, thut seiner moralischen Bedeutung keinen Eintrag (Thomasius, DG 2. A. II S. 168 ff.; Seeberg II S. 142 ff.; Schultz a. a. O., S. 294 ff.). Wie es in der ganzen scotistischen Heilslehre keine innere Notwendigkeit der Sache giebt, so beruht auch die Gnade auf dem göttlichem Belieben, das die Verdienste krönt und zugleich steigert. Gegen diese Verflachung der Gnadenlehre, die der Nominalismus fortsetzt, richtet sich der Widerspruch des strengen Augustinismus bei Thomas von Bradwardina (s. d. A. Bd III S. 350 ff.) und Wiclif. Zur paulinischen Heilslehre konnte auch Augustin nicht zurückführen.

Luther beginnt seine reformatorische Entwickelung gleichfalls als Schüler Augustins. Mit ihm lehrt er das gänzliche Unvermögen des natürlichen Menschen zum wahrhaft Guten (Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia WW WA I, 145). Alles Gute ist darum Werk der Gnade. Eine Vorbereitung auf ihren Empfang von seiten des Menschen giebt es nicht (a. a. O. S. 147). Die Freiheit wird auf das Verhältnis

zur Welt eingeschränkt, so daß sie den sündigen Charakter des natürlichen Gesamtlebens im Verhältnis zu Gott nicht aufhebt. Der scholastische Begriff der **infusio gratiae** bleibt zunächst unangetastet (**Resolut. disput. de indulgent. virtute** WA I, 540 f.). Allein in dieser überlieferten Hülle birgt sich doch schon frühe ein neues wesentlich paulinisches 5 Verständnis der Gnade. Das eigentliche Geschenk derselben ist nicht die sittliche Umwandelung sondern die Sündenvergebung (Ausleg. der 7 Bußpsalmen WA I, 167. 189 f.; **Resolutiones etc.** I, 542). Die Gnade der Vergebung ist an Christum, den **gratuitus largitor remissionis** (a. a. O. I, 542) und sein Werk geknüpft, das von uns als **sacramentum**, als Erlösung wirkende Gotteskraft ergriffen sein will (Sermon von der 10 Betrachtung des hl. Leidens Christi WA II, 139—141; Köstlin, Luthers Theol. I, 143 ff.). Das Mittel, durch welches Gott die Gnade schenkt, ist das Wort (Galaterbrief von 1519, WA II, 509: **verbum, inquam, et solum verbum est vehiculum gratiae**). Der letzte Zug in diesem evangelischen Verständnis der Gnade ist es, daß dieselbe auch nicht mehr als **qualitas infusa** sondern als die persönliche Huld Gottes gefaßt wird. Dieser 15 Schritt ist zunächst bei Melanchthon nachweisbar, der (**Didymi Faventini advers. Thomam Placent. orat. pro M. Luthero CR I**, 311 und **Loci** von 1521 **CR XXI**, 158) **gratia** durch **favor** erklärt. Erst aus der **benevolentia Dei erga nos** folgt das **donum spiritus sancti**. Ähnliche Erklärungen Luthers finden sich in **Rationis Latom. confutatio** WA VIII, 106; Vorrede zum Römerbrief EA 63, 123 f.; **Enarratio psalmi** 20 **LI**, EA **Op. exeg.** 19, 109). Dieselbe Erläuterung der **gratia** durch **favor gratuitus** trägt auch Calvin vor, **Institut.** II, 17, 1. 2. 5. Damit ist die sachliche Vorstellung von der Gnade als einer eingegossenen Kraft im Prinzip überwunden und ihr persönlicher Charakter wiederhergestellt, wie er der persönlichen Weise der Heilsaneignung im Glauben entspricht. Die **merita** des Menschen verschwinden hinter dem einen heilsbegründenden 25 **meritum** Christi.

Daß damit freilich die metaphysischen Spekulationen über die Gnade nicht abgethan sind, zeigt Luthers Schrift **De servo arbitrio** von 1525, wo er den Versuch macht, die Notwendigkeit der Gnade und die Heilsgewißheit des Glaubens durch deterministische und prädestinatianische Gedanken zu unterbauen. Die über das religiöse Interesse hinaus- 30 greifenden metaphysischen Konstruktionen haben jedoch in der lutherischen Kirche eine beschränkte Nachwirkung gehabt. Neben Luthers religiösem Determinismus stand Melanchthons seit 1527 hervortretende Freiheitslehre. Die Auseinandersetzung beider Strömungen im synergistischen Streit (s. d. A.) zeigte, daß auch die Gegner des Philippismus zwar die alleinige Kausalität Gottes in der Bekehrung festhalten wollten, ohne aber die Lehre 35 von einer unwiderstehlich wirkenden und unverlierbaren Gnade zu billigen. Die Konkordienformel hat darum den Streit dahin entschieden, daß es keine Mitwirkung des Menschen bei der Bekehrung gebe, da erst durch die Wirkung des Geistes die **capacitas passiva** in eine **activa** umgewandelt werde (Art. 2); zugleich aber hat sie die Prädestination auf den ewigen Willen Gottes beschränkt, die an Christus Glaubenden zu beseligen (Art. 11). 40 Sie hat damit unter Zurückstellung der metaphysischen Fragen die religiöse Position Luthers zu wahren gesucht.

Eine tiefer gehende Wirkung hat die prädestinatianische Gnadenlehre auf reformiertem Boden erlangt. Es ist kein Zweifel, daß dieselbe bei Zwingli wie bei Calvin mit dem religiösen Interesse der Heilsgewißheit in Verbindung steht und aus diesem ihre eigentliche 45 Kraft zieht (R. Stähelin, Huldr. Zwingli II, 185 ff.; M. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre 1897). Allein sie folgt aus der Heilslehre doch nur unter der Bedingung, daß zugleich ein metaphysisches Verständnis der allgemeinen göttlichen Weltleitung angestrebt wird, weshalb sie auch bei beiden reformierten Theologen mit der Lehre von der Vorsehung in Zusammenhang gebracht ist. Bleibt man dabei stehen, daß Gottes Gnade nicht 50 sein allwirksamer Wille überhaupt sondern der auf unsere Erlösung gerichtete, in Christus offenbare und wirksame Wille ist, so nötigt uns nichts, die Gewißheit ihrer Realität und Kraft durch metaphysische Hilfskonstruktionen zu begründen und ihre Wirksamkeit anders vorzustellen als wie sonst eine persönliche Willensbethätigung motivierend und leitend auf den persönlichen Willen wirkt. Was den Gnadenwillen Gottes von aller anderen Willens- 55 bethätigung unterscheidet, das ist sein unvergleichlicher Inhalt, die überwältigende Größe und Fülle der Motive, die er in sich schließt und darbietet. Eine Metaphysik, welche fein genug wäre, diese Vorgänge des persönlichen Lebens zu erklären, ist bisher nicht aufgetreten und darum ist alle Konstruktion der göttlichen Gnade mit metaphysischen Mitteln noch immer eine Vergröberung derselben gewesen.

Eine Hauptaufgabe der evangelischen Theologie liegt darin, das aus dem favor gratuitus Dei entspringende donum gemäß dem evangelischen Begriff der Gnade zu bestimmen. Diese Aufgabe ist in der Lehre vom hl. Geist und von den Gnadenmitteln zu lösen. **D. Kirn.**

Gnade, Orden von der f. Trinitarierorden.

Gnadenbild. Darunter versteht die römische Kirche ein Heiligenbild, bei dessen Anblick Gott in Rücksicht auf die Fürbitte des darin dargestellten Heiligen, sowie auf das größere oder geringere Maß der subjektiven Empfänglichkeit von seiten der Gläubigen besondere Gnaden erteilt. Zu diesen rechnet man vorzüglich Heilungen, Enthüllung von Geheimnissen, Inspiration zu gottgefälligen Werken u. s. w. Man nennt dergleichen Bilder auch wunderthätige Bilder, was dem Wortlaute nach bedeutet, daß die Bilder selbst eine Wunderkraft besitzen und wunderbare Wirkungen hervorbringen, eine Anschauung, die bei dem Volke vorwiegt, während die Theologen sich bemühen, ihr entgegenzutreten und Gott als den Wunderthäter, das Bild nur als den Ort und Anlaß des göttlichen Wunderthuns auf Vermittelung der Heiligenfürbitte, auch als Mittel der Wunderthätigkeit selbst, wenn z. B. das Bild zu reden, mit den Augen zu winken oder zu weinen anfängt, darzustellen. Vgl. Conc. Trident. sess. XXV. Dazu Chemnitz, Examen C. Tr., de imaginibus. **Grüneisen †.**

Gnadenbriefe. — Ferraris prompta bibliotheca canonica s. v. gratia ut est gratiosum rescriptum; Phillips, KR 3, 651 und 5, 95; Hinschius, KR 3, 158. 805; v. Scherer, KR 1, 141.

Die Gnadenbriefe, gratiae, gratiosa rescripta, sind Reskripte, in welchen der Papst aus Gnade oder Wohlwollen, meistens auf ein eingegangenes Bittgesuch (supplicatio) eine Dispensation, eine Indulgenz, ein Privilegium, eine Exemtion, eine Pfründe (beneficium) oder eine Anwartschaft auf eine solche (gratia exspectativa, s. d. A. Exspektanzen Bd V S. 700—702) erteilt. Die Bewilligung nach Maßgabe des Gesuches, fiat ut petitur oder auch concessum, ut petitur, die gewöhnliche Form derselben, enthält stets die stillschweigende Bedingung, daß die in der Supplik angegebenen Gründe thatsächlich richtig sind (preces veritate nitantur), c. 27 (Bonif. VIII) in VI de praeb. III. 4. Wird dagegen die Gnade in der Form: placet motu proprio erteilt, so macht dies dieselbe von den vom Bittsteller angegebenen Gründen unabhängig und bewirkt, daß sie auch in Kraft bleibt, wenn sich diese später als nicht zutreffend ergeben. **Hinschius †.**

Gnadenjahr, Gnadenmonat s. Bd I S. 560, 12.

Gnadenmittel (media salutis); der Ausdruck bezeichnet in der evangelischen Dogmatik Wort und Sakrament als die media divinitus ordinata, per quae deus acquisitam a mediatore Christo salutem omnibus hominibus in peccatum prolapsis ex gratia offert veramque fidem donat et conservat (Hollaz, Examen theologic. acroamaticum 1750, p. 991).

1. Seit es eine christliche Kirche giebt, d. h. seit der Auferstehung des Herrn und dem ersten Pfingstfest, gewinnt dieselbe ihre Glieder für den Glauben und ein neues Leben und erhält sie darin durch die Verkündigung des Wortes und die Anwendung der Taufe und des Abendmahls. Dem entspricht es, daß der Herr, der den Fortbestand seiner *ἐκκλησία* voraussagt (Mt 16, 18), seinen Jüngern keine anderen Aufgaben zur Herstellung und Erhaltung seiner Gemeinde aufträgt, als die Wortverkündigung samt der Taufe (Mt 28, 19. 20), sowie die Wiederholung der Feier des letzten Abendmahles (1 Ko 11, 24. 25). Nun schließen diese Institutionen sich zwar deutlich bestimmten Formen des israelitischen Lebens an (synagogale Vorträge, prophetische Rede, Proselytentaufe, Passahmahl), indem Christus sie aber mit der Verheißung seiner gnädigen Gegenwart und Wirkung verbindet, gewinnen sie einen spezifischen Inhalt und Zweck. Dem entsprechend haben die Apostel sich dieser Formen als Mittel für die Wirkungen der Gnade bedient. In der Predigt, die sie halten, ergeht ein *μαρτύριον τοῦ θεοῦ*, eine *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* (1 Ko 2, 1. 4. 5); nicht *ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* vollzieht sich die evangelische Verkündigung (1 Th 1, 5), die man daher mit Recht im Hinblick auf ihre Wirkung aufnimmt: *οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν* (1 Th 2, 13). Wie nun die Gegenwart Gottes über dem Hören des Wortes empfunden wird (1 Ko 14, 25), so gehen von ihm die spezifisch göttlichen Wirkungen aus, der Glaube und die Erzeugung

in ein neues ethisches Sein (z. B. AG 18, 8; Rö 1, 16; 1 Pt 1, 23; Ja 1, 18). Ebenso wird die Handlung der Taufe als Mittel der Gnadengemeinschaft Christi und der sittlichen Erneuerung teilhaft zu werden (AG 2, 38; Eph 5, 26; Hbr 10, 22. 23; Rö 6, 3 ff.; Kol 2, 11; Ga 3, 27; Tit 3, 5; Jo 3, 6 f.; 1 Pt 3, 21) angesehen, und von der wiederkehrenden Gegenwart Christi im Abendmahl (Mt 26, 29; 1 Ko 16, 22 *μαραναθά* verglichen mit Didache 10, 6 und Acta Thomae c. 46: *ἐλθὲ νῦν καὶ κοινώνησον ἡμῖν*) die Aneignung des durch sein Blut bewirkten neuen Bundes, d. h. der Sündenvergebung (1 Ko 11, 25 vgl. Mt 26, 28) erwartet. Die Gegenwart Gottes mit seiner Gnade, seinen Wirkungen und Gaben vermittelt sich also den Menschen durch die angeführten Mittel. Die Zusammenstellung von Taufe und Abendmahl hat schon Paulus 1 Ko 10, 1—5 vollzogen, so daß dieselben den großen Rettungsthaten, die Gott einst an Israel gethan, parallel gesetzt wurden.

2. Bezüglich der kirchengeschichtlichen Entwickelung müssen wir uns auf einige knappe Bemerkungen beschränken. Auf die Wortverkündigung wird von Anfang an das größte Gewicht gelegt, zuerst liegt sie charismatisch begabten Personen (*ἀπόστολοι, διδάσκαλοι, προφῆται*) ob, dann fällt sie in den Bereich der kirchenamtlichen Thätigkeit (zum Übergang s. Didache 15, 1). Mag immerhin schon bald das Evangelium in Gesetz verwandelt und mögen die beiden Sakramente in einen noch so fremdartigen Rahmen gestellt worden sein, so blieb die Zusammenstellung von Taufe und Abendmahl sowie von Wort und Sakrament der Kirche doch noch lange erhalten, Taufe und Abendmal s. z. B. Ignat. ad Smyrn. 8, 2; Didache 7—10; Justin. Apol. I, 65; Tertull. adv. Marc. IV, 34; de resurr. 8; de praescript. 40; de coron. 3; Clemens Protrept. 12; Damascin. de fide orth. IV, 13; Wort und Sakr. z. B. Tertull. de cultu fem. II, 11: aut sacrificium offertur aut dei sermo administratur cf. de orat. 19, ad ux. II, 8, ebenso Pseudoclem. de virginitate ep. I, 5; Method. Über die Unterscheidung der Speisen 11, 6 f. auch die Averciusinschrift lin. 6. 9. 16. Maßgebend wurde für das Abendland Augustin, indem er einerseits durch Hinweis auf Jo 19, 34 Taufe und Abendmahl als die Hauptsakramente feststellte, andererseits die Formel verbo et sacramento schuf: spiritualiter ergo nascimur et in spiritu nascimur verbo et sacramento (in Joh. tract. 12, 5; Serm. 88, 5; Ep. 21, 3). — Die mittelalterliche Auffassung ist gekennzeichnet durch die Überordnung der Mysterien oder Sakramente als Gnadenmittel über das Gnadenmittel des Wortes. Die Gnade ist dabei als eine gewisse hyperphysische neuschaffende Naturkraft gedacht. So eingehend die Theologen daher von Wesen und Wirkung der Sakramente zu handeln für nötig erachteten, so wenig begegnet man einer Lehre vom Wort Gottes im dogmatischen Gedankengefüge. Wie Dionysius Areopagita die Morgenländer die Gnade in den „Mysterien" suchen lehrte, so korrigierte Abälard das Schema der augustinischen Dogmatik: Glaube, Liebe, Hoffnung, indem er mit richtigem Verständnis seiner Zeit die Hoffnung durch eine eingehende Sakramentslehre ersetzte. Die Sakramentslehre bildete seit ihm und dem Lombarden, der ihr das 4. Buch der Sentenzen widmete, einen Hauptbestandteil der mittelalterlichen Dogmatik. So wenig übrigens die Praxis die Predigt und die übrigen Formen der religiösen Unterweisung aufgeben konnte, so sehr ist auch im dogmatischen System ein Punkt erkennbar, der auf eine Lehre vom Wort hinweist. Wenn nämlich nach den mittelalterlichen Lehren das Wirken Christi nicht nur die Einsetzung der Sakramente zum Erfolg hat, sondern ebenso die Offenbarung Gottes und die Anregung zur frommen Befolgung der Gebote und des Beispiels Christi bezweckt, so ist klar, daß das Fehlen einer Lehre vom Wort eine Lücke innerhalb des Systemes darstellt. Die Bettelorden waren es, die mit größter Energie die Bedeutung der Predigt geltend machten. Der Franziskaner Duns Scotus bewegte sich auf dieser Linie, indem er in der erst jüngst herausgegebenen Schrift de perfectione statuum (Pariser Ausg. seiner Opp. XXVI) den Gedanken durchführt, daß wie die Wortverkündigung und die persönliche Einwirkung der Verwaltung und Spendung der Sakramente überlegen ist, so auch die predigenden und den Stand sittlicher Vollkommenheit persönlich repräsentierenden Mönche für die Kirche von größerer Bedeutung sind als die sakramentspendenden Priester. So sehr diese Kombination von den Schranken des mittelalterlichen Lebensideals gedrückt wird, so klar ist es doch, daß hier die Bahn beschritten wird, auf der dem Gnadenmittel des Wortes die ihm gebührende Bedeutung wieder gewonnen werden sollte. — Luther hat dann vollen Ernst mit dem Gedanken gemacht. Der Geist kommt nur durch „Wort und Sakrament" zu uns. Durch sie vollbringt Christus seine großen Hauptwunder an der Seele (EA. 16, 190). Vor allem gilt das vom Wort, denn das Wort ist das eigentliche Hauptgnadenmittel: er (Christus) ist dir nit nutz, kannst seyn auch nit nyssen, Got mache yn dan tzu wortten, das du yn

horen und also erkennen kannst (WA. 2, 113). Er ist da bey und lereth innerlich selbst das er gibt eusserlich durch den priester (ib. 112). Im Kampf mit den Schwarmgeistern ist dieser Gedanke dann weiter sicher gestellt worden. Der Geist kommt nur durch das Wort und kommt immer im Wort. Die Formeln „in", „mit und durch", „dabei und darunter" bezeichnen die Art der Verbindung (Belege in m. DG. II, 267). Indem nun Luther weiter zur ursprünglichen Zweizahl der Sakramente zurückkehrte und die Heilswirkung derselben in Zusammenhang zu dem durch die Einsetzungsworte erzeugten religiösen Glauben setzte (s. m. DG. II, 268 ff.), ist das biblische Verständnis der Gnadenmittel wieder erreicht worden. Daraus begreift sich dann auch die Neugestaltung des Kirchenbegriffes: Wo Wort und Sakrament wirken, da ist Kirche; und wo Wort und Sakrament rein gebraucht werden, da ist die „rechte Kirche". Demgemäß heißt es Conf. Aug. 5: **per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus,** sowie A. 7: **est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.** S. noch Art. Smalcald. 8, 3. Form. Conc. sol. decl. 11, 76 sowie Apol. 13 (7), 5: **et corda simul per verbum et ritum movet deus, ut credant . . . Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda, ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda . . . Ritus oculis accipitur et est quasi pictura verbi idem significans quod verbum, quare idem est utriusque effectus etc.** Dazu ib. 24 (12), 18: **sacramentum est ceremonia vel opus, in quo deus nobis exhibet hoc quod offert annexa ceremoniae promissio.** Es kann hier von einer eingehenderen Charakteristik der reformierten Lehre Abstand genommen werden unter Verweisung auf die A. Wort, Sakrament. Nur das sei bemerkt, daß so energisch die reformierte Theologie Wort und Sakrament als Vehikel der Gnade und daher als Merkmale der Kirche betont (z. B. Calvin s. m. DG. II, 398 ff.), Wort und Sakrament als exhibitive Gnadenmittel doch nur in den Prädestinierten wirksam werden, indem nur ihnen das Werk Christi vermeint ist. Aus dieser Auffassung ergiebt sich zwar nicht die Konsequenz, daß die Gnadenmittel entbehrlich wären, denn Gott hat sie wie auch Christi Wort zum Mittel für den Zweck der Errettung der Erwählten bestimmt, wohl aber folgt eine andere Anschauung von dem inneren Verhältnis zwischen den geschichtlichen Heilsmedien und der Wirkung Gottes, sofern das Dasein dieser allerdings jene mitsetzt, nicht aber diese notwendig mit jenen gegeben ist. — Die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts haben die Auffassung der Bekenntnisse weiter ausgeführt und begründet (s. Schmid, Dogmatik der luth. Kirche, 7. Aufl., S. 366 ff.). Wort und Sakrament sind die Mittel, durch die Gott in der Kirche seine Heilsabsicht an den einzelnen durchführt oder ihnen durch den heil. Geist das Werk Christi aneignet. Die Kraft und Wirksamkeit beider ist die gleiche; nicht **physice,** sondern **moraliter (illustrando mentem, commovendo voluntatem)** wirkt Gott durch sie, so aber, daß eine **supernaturalis operatio,** nicht bloß eine **moralis persuasio,** stattfindet. Wenn dabei, besonders im Gegensatz zu Rathmann (s. den A.), der ungeschickte Satz, daß das Wort auch **extra usum** Kraft habe, mitunterlief, oder wenn die nicht glückliche Koordination von Glauben, Wort und Sakrament unter dem gemeinsamen Titel der **media salutis** (jener **medium** *ληπτικόν*, diese **media** *δοτικά*) versucht wurde, so wird hiedurch — so wenig wie durch manche Unvollkommenheiten im einzelnen — das geschichtliche Verdienst dieser Theologen nicht geschmälert, nämlich der Lehre von den Gnadenmitteln den gebührenden Platz im theologischen System angewiesen zu haben. Man lese die Abschnitte über das Wort Gottes oder über die Heilsordnung, um den ungeheuren auch methodischen Fortschritt über die mittelalterliche Scholastik zu empfinden. Durchschlagende neue Gesichtspunkte hat die weitere Geschichte der Lehre von den Gnadenmitteln nicht hervorgebracht. Die Forderung des Pietismus in Konventikeln das Wort Gottes reichlicher als im öffentlichen Gottesdienst zu betrachten, greift an sich nicht hinaus über Art. Smalcald. 3, 4 (**per mutuum colloquium et consolationem fratrum**), den unkirchlichen Charakter empfing diese Forderung erst durch die Kritik der Kirche als „Babel". Wenn dagegen in den schwärmerischen Gruppen des Pietismus die Vorstellung vom inneren Wort als einer unvermittelten Geistoffenbarung gehegt wurde, so hatte dies sein Vorbild an dem Wiedertäufertum und fand seine Fortsetzung in dem Gedanken der Aufklärung, daß die wahre Offenbarung Gottes in den angeborenen natürlichen religiösen und sittlichen Begriffen bestehe. Die neuere Entwickelung erkennt zwar durchweg Wort und Sakrament als die Gnadenmittel an, depotenziert aber vielfach die beiden Begriffe, indem die Sakramente lediglich als Erinnerungszeichen im Sinne Zwinglis verstanden werden, bei dem Wort die in demselben gegenwärtige und wirksame göttliche Kraft nicht zum Verständnis kommt.

3. Das dogmatische Verständnis der Gnadenmittel nimmt seinen Ausgang von der Beziehung, die sie zum Werk Christi haben. Die in Christus ergehende Offenbarung Gottes hat ihren Zielpunkt in der Erzeugung des Glaubens oder einer Gemeinde von Gläubigen. Wie nun die Offenbarung sich auf den Glauben richtet, so rezipiert der 5 Glaube die belebenden Anregungen, Kräfte und Tröstungen der Offenbarung in der Weise, daß er Anfang und Mittelpunkt der Wiedergeburt wird. So strömt der Glaube und mit ihm und in ihm die Sündenvergebung und die Kraft eines neuen Lebens von Christo dem Weinstock in die Christen als seine Reben, von ihm dem Haupt in die Glieder, von dem ἁγιάζων zu den ἁγιαζόμενοι (vgl. Jo 6, 68; 7, 37 ff.; 15, 1 ff.; Kol 1, 15; Hbr 10 2, 11). Nun kann aber diese Wirkung wie Christo, so auch dem hl. Geist zugeschrieben werden (z. B. 2 Ko 13, 5; 1 Th 4, 8 und Gal 3, 2; Rö 8, 9. 10 und 11; Eph 2, 22; 3, 16). Indessen bedeutet dies keine reale Veränderung des bezeichneten Gedankenkreises, denn der Geist setzt nur als Vertreter Christi sein Werk fort. So wenig der Geist das Gebiet der Offenbarung über Christus hinaus erweitern wird (Jo 16, 13 ff.), so sehr kann 15 seine Entsendung geradezu als ein Kommen Christi bezeichnet werden (Jo 14, 18). Wohl aber liegt eine formale Änderung vor. Da nämlich der Geist erst nach Verlauf des Erdenlebens Jesu in Wirksamkeit tritt (Jo 7, 39), so bedarf er bestimmter historischer Medien, um eine innerweltliche Wirkung auszuüben. Ist nun im allgemeinen die Stätte des Werkes des göttlichen Geistes in den Wechselwirkungen des von Christus angeregten ge- 20 schichtlichen Lebens zu erblicken, so werden als die spezifischen Offenbarungsmittel des Geistes die Mittel zu gelten haben, durch die dies Leben entsteht, besteht und nach außen wirkt und sich verbreitet. Das sind aber bestimmte menschliche Worte und Handlungen d. h. das Wort und die Sakramente. Das Wort als Gnadenmittel ist aber nicht das urkundliche Schriftwort als solches, sondern das aus demselben hervorgehende Zeugnis der Gemeinde. 25 Der Gedanke, der sich hieraus ergiebt, ist nun der, daß wie in dem geschichtlichen Menschen Jesus der göttliche Heilswille wirksam und gegenwärtig war, so auch das historische Zeugnis von Christo und seinem Werk begleitet wird von der Wirkung des gegenwärtigen Heilswillens Gottes. Durch den Geist und in dem Geist ist Christus in der Gemeinde und den Worten ihrer Zeugen mit derselben Ursprünglichkeit und Kräftigkeit wirksam wie 30 einst während seines Erdenlebens. Damit haben wir den Begriff der Gnadenmittel gewonnen. Aus der obigen Entwickelung können wir folgende Näherbestimmungen des Begriffs der Gnadenmittel ableiten: 1. Da das von Christus ausgehende Gemeinleben geschichtliches Leben ist, so werden die in demselben bräuchlichen Mittel zur Fortpflanzung und Erhaltung des Lebens auf der Linie der gemeinmenschlichen Mittel historischer Tradi- 35 tion zu suchen sein; 2. da die Zugehörigkeit zu der Gemeinde von dem Erlebnis und der Anerkennung der Autorität Christi abhängt, so müssen die Gnadenmittel als von Christus eingesetzte und ihre Verwaltung als von ihm gewollte bewährt werden. 3. Da das durch die Gnadenmittel erzeugte und erhaltene Leben sich nur als Wirkung einer überweltlichen Kausalität versteht, so ist anzunehmen, daß der wahrnehmbare Vollzug der Gnadenmittel 40 nie erfolgt, ohne daß Gott gegenwärtig wäre, d. h. ohne daß der allmächtige Heilswille sich auf die Hörer oder Empfänger sonderlich richtete. 4. Da die Gnadenmittel als geschichtliche Form der Ökonomie des hl. Geistes, wegen des Verhältnisses letzterer zu dem Werk Christi keinen von dem Zweck Christi abweichenden Zweck haben, so kann ihnen keine andere Wirkung als die der Erlösung der Seele beigelegt werden. Nach diesem Zu- 45 sammenhang sind also physische Einwirkungen der Taufe (beachte das beliebte aber mißverständliche Bild: „Keime eines neuen Lebens") und des Abendmahls (Anbahnung des Auferstehungsleibes) schlechtweg auszuschließen. 5. Daher ist den Sakramenten notwendig eine im Wesen gleiche Wirkung wie dem Wort beizulegen, wobei aber natürlich der besonderen Modalität der Handlungen Differenzierungen in den Wirkungen entsprechen wer- 50 den. Daß z. B. die Taufe einmalig ist und in die frühe Kindheit fällt oder daß das Abendmahl den Geist auf die leibhaftige Gegenwart des Herrn mit der Richtung auf die Passion lenkt, wird das Erlebnis der Heilsgegenwart Gottes hier und dort ebenso modifizieren, wie etwa das Wort als Gesetz oder Evangelium differente Wirkungen ausübt. 6. Aus der Bemerkung sub 3 ist weiter zu schließen: da die Offenbarung auf den Glauben 55 abzielt, so ist auch der Zweck der Gnadenmittel als Erzeugung und Erhaltung des Glaubens zu bestimmen. Gilt dies auch von den Sakramenten und ist von jeder spezifischen Einwirkung derselben auf die Naturseite des Menschen abzusehen, so erhellt, daß ihr Vollzug ohne die Voraussetzung des Wortes und ohne die Abzielung auf dasselbe undenkbar ist. Über die bekannten Fragen, die sich hier an die Kindertaufe schließen, ist 60 hier nicht zu handeln. Ebensowenig kann es die Aufgabe dieses A. sein, die Frage nach

dem Wie der Verbindung der materia terrestris und coelestis in den Gnadenmitteln eingehend zu erörtern. Darüber s. die A. Wort und Sakrament. Während nämlich die älteren Dogmatiker dieses Problem für die Sakramente eingehend behandelten (bes. bei dem Abendmahl), fassen sie sich bezüglich des Wortes kurz. Die göttliche Kraft wohne dem hl. Geist originaliter et independenter, dem Wort communicative et dependenter ein und zwar propter mysticam verbi cum spirtu s. unionem intimam et individuam (Hollaz, Examen theol acr. p. 992). — Das Wort der menschlichen Heilsverkündigung sowie die sakramentalen symbolischen Handlungen rufen einerseits im menschlichen Geist auf psychologischem Wege bestimmte Eindrücke und Vorstellungen hervor, andererseits üben diese in dem Innenleben eine Wirkung aus, in der sich dem Menschen die wirksame Gegenwart des göttlichen Heilswillens offenbart. Man kann also etwa an die Analogie eines Boten denken, der die Absicht seines Herrn einem dritten eindrücklich macht, nur daß in unserem Fall der Herr nicht bloß virtuell, sondern real gegenwärtig ist. Und zwar gilt dies ebenso von den Sakramenten oder dem verbum visibile wie von dem Wort. Übrigens ist nicht, wie die alten Dogmatiker zum Teil annehmen, das Wort als die materia coelestis bei den Sakramenten anzusehen, da ja das Wort der Einsetzung selbst durch sich auf die besondere Gabe des Sakramentes hinweist. Die Einsetzungsworte und der Sakramentsempfang verhalten sich also zu einander wie die Ankündigung einer Gabe zu dem Empfang derselben. Sofern die Art der Vereinigung der göttlichen Wirkungen mit der menschlichen Bethätigung in den Gnadenmitteln eine einzigartige und wunderbare ist, ist darauf zu verzichten sie einer der uns bekannten Formen der Verbindung einzuordnen. Es kann also diese Verbindung weder durch die Analogie der Vereinigung zweier chemischer Substanzen noch durch das Bild des Werkzeuges und der dasselbe führenden Hand veranschaulicht werden, da beides zu falschen Vorstellungen führen würde. Die Alten hatten sonach ganz recht, wenn sie von einer besonderen neuen Form nämlich der unio sacramentalis redeten. Dieselbe findet auch auf das Wort Anwendung. Man kann diese Verbindung sowohl für das Wort wie für das Sakrament genauer durch die bekannte oft auf das Abendmahl angewandte Formel „in, mit, unter" charakterisieren (vgl. Luther oben sub 2). „In" dem menschlichen Wort und der menschlichen Handlung ergeht Gottes Wirkung an das Herz, aber sie kommt doch als ein anderes „mit" Menschenwort und -handlung, aber so daß sie nur „unter" der Ausführung dieses besonderen Wortes und dieser besonderen Handlung geschieht.

4. Die ältere Dogmatik redete noch von media salutis late dicta und dachte dabei an den Tod, die Auferweckung, das jüngste Gericht und die Vollendung (z. B. Hollaz, Examen acroam. p. 991 f.). Mit demselben Recht könnte man aber die Gestaltung und Leitung des Lebens jedes Christen (z. B. die Erziehung durch das Kreuz), ja der ganzen Weltgeschichte als Gnadenmittel bezeichnen, da der Glaube annimmt, daß diese Gestaltung die für die Erreichung des Heilszweckes angemessenste ist. Doch würde diese Erweiterung des Sprachgebrauches keineswegs der Klärung der Probleme dienen — zumal da die Deutung der Lebensgeschicke uns nur durch das Wort zu Teil wird —, gerade ebensowenig wie die Formel medium salutis λͅηπτικόν (s. oben). Deshalb ist auch die hier und da begegnende Einreihung des Gebetes unter die Gnadenmittel zu verwerfen.

R. Seeberg.

Gnadenstuhl s. Bd III S. 554, 18.

Gnadenzeit s. Terminismus.

Gnapheus, Wilhelm, gest. 1568. — de Hoop-Scheffer in den Studien en Bijdragen op t'Gebied der hist. Theol., Amsterdam 1871 u. 72; Reusch in d. Elbinger Gymnas.-Progr. v. 1868 u. 77; Balucke, W. Gn., ein Lehrer aus dem Reformationszeitalter, 1875; ders. in der AdB IX, S. 279 f.; Tschackert, UB. z. Ref.-Gesch. d. Herzogt. Preußen, I. 1890 S. 254 ff.

W. Gnapheus (Willem van de Voldersgraft, auch W. de Volder, Fullonius) ist 1493 im Haag geboren. Humanistisch gebildet wurde er frühzeitig Rektor in seiner Vaterstadt, mußte aber 1528 nach mancherlei Verfolgungen seines Glaubens halber fliehen. 1535—1541 war er Rektor des Gymnasiums zu Elbing, dann kam er als Rat des Herzogs Albrecht nach Königsberg und wirkte 1544—1547 als Rektor des Pädagogiums daselbst. Auch von hier vertrieben ging er nach Ostfriesland. Er ist zu Norden in dem oben angegebenen Jahr gestorben. Über seine theologischen Kämpfe in Preußen s. Bd III S. 403, 39—56 und den A. Staphylus.

Hauck.

Gnosis, Gnosticismus. — Der nachstehende Artikel behandelt nur die allgemeinen Fragen nach Wesen und Erscheinungsformen, Ursprung und Bedeutung des sog. Gnosticismus. Alles auf die einzelnen Sekten, insbesondere auf die Stifter und deren Systeme Bezügliche wolle man unter den betreffenden Artikeln nachlesen.

Allgemeine Litteratur (Gesamtdarstellungen): R. Massuet, Dissertatio (prior) de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus, Paris 1712, abgedruckt in Stierens Ausgabe des Irenäus 2, Lips. 1853, 54—181; J. L. von Mosheim, de rebus Christianorum ante Constantinum M. commentarii, Helmstadt. 1753; A. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818 (vgl. KG[4], 2. Bd, Gotha 1864, 1—217); J. Matter, Histoire critique du gnosticisme, 2 Bde, Paris 1828 (deutsch von Dörner, Heilbronn 1833), 2. Aufl. 1843; F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835; R. A. Lipsius, A. Gnosticismus, in Ersch und Grubers Allgemeiner Encyclopädie, 1. Sekt., 71. Teil, Leipzig 1860, 223—305 (separat u. d. T. Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang, Leipzig 1860); W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Halle 1860; Th. Mansel, the gnostic haeresies, ed. J. B. Lightfoot, London 1875; J. L. Jacobi, A. Gnosis in der 2. Auflage dieser Encyklopädie Bd 5, Leipzig 1879, 204 — (217) — 247; G. Salmon, A. Gnosticism, in DchrB 2, 1880, 678—687; E. Renan, Marc-Aurèle (Histoire des Origines du Christianisme, Vol. 7), Paris 1882, 113 ff.; A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1[3], Freiburg und Leipzig 1894, 211—271. Vgl. die neueren Lehrbücher der Dogmengeschichte (Nitzsch, 54—91; Thomasius-Bonwetsch, 62—86; Loofs 69—73; Seeberg 54 bis 62) und KG (Müller § 20; Möller-v. Schubert, 137—169).

Litteratur zu einzelnen Fragen, insbesondere zur Frage nach der religionsgeschichtlichen Bedeutung und nach Ursprung und Verhältnis zu den zeitgenössischen Mysterienreligionen und -Kulten: (F. Münter), Versuch über die kirchlichen Altertümer der Gnostiker, Anspach 1790; J. A. Möhler, Der Ursprung des Gnostizismus, Programm, Tübingen 1831; G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, Berlin 1871; K. Hackenschmidt, Die Anfänge des catholischen Kirchenbegriffs, Straßburg 1874, 83 f.; H. Weingarten, Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche, in HZ 45. Bd (NF 9. Bd), Leipzig 1880, 441—467; M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, 1. Bd, Breslau 1880, 114—170; G. Koffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation, 12 Thesen, Breslau 1881; K. Keßler, über Gnosis und altbabylonische Religion, in Abhandlungen des fünften Orientalischen Kongresses, Berlin 1882, 288—305; H. J. Bestmann, Die Anfänge des katholischen Christentums und des Islams, Nördlingen 1884, 17—39; W. Brandt, Die Mandäische Religion, Leipzig 1889; A. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Leipzig 1891; A. Harnack, Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis-Sophia, in TU 7, Heft 2, Leipzig 1891; G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894; H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895; W. Bousset, Die Offenbarung Johannis (Meyers Kommentar. 16. Abt. 5. Aufl.), Göttingen 1896; G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896 (dazu E. de Faye, in Rev. de l'hist. des rel. 38, Paris 1898, 207—220); W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, in TU 15, H. 4, Leipzig 1897 (dazu J. Réville in Rev. de l'hist. des rel., a. a. O. 220—224); R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898 (dazu E. Schürer in ThLZ 1899, 108 ff., und s. auch dess. Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi[3] 3, Leipz. 1898, 293—304); M. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnosticismus, Göttingen 1898 (dazu Schürer in ThLZ 1899, 167—170; H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg, 1899.

Die Ueberreste der gnostischen Litteratur gesammelt in Stierens Ausgabe des Irenäus 1, 901—971, und in Hilgenfelds Ketzergeschichte (s. o.); Pistis-Sophia edd. M. G. Schwartze und J. H. Petermann, Gotha 1851. 53 (koptisch und lateinisch); Codex Brucianus, ed. C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache, in TU 8, H. 1. 2, Leipzig 1892; Ders., Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache (Evangelium Mariä), in SBA 1896, 839—847. Zur gnostischen Litteratur im allgemeinen vgl. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius 1, Leipzig 1893, 143—201. Die Ausgaben der häresimachischen Schriften sind vor den betreffenden Artikeln angeführt. Aus der allgemeinen Litteratur dazu ist hervorzuheben: G. Volkmar, Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicänum, Leipzig 1855; R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865; ders., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipzig 1875; A. Harnack, Zur Quellenkritik des Gnosticismus, Leipzig 1873 und in ZhTh 1874, 143—226; H. Stähelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts, in TU 6, H. 3, Leipzig 1890; J. Kunze, de historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae, Lipsiae 1894.

1. Einleitung. Seit dem Erscheinen des A. Gnosis in der zweiten Auflage dieser Encyklopädie sind zwei Jahrzehnte vergangen. Die emsige und tiefgrabende Arbeit,

die während dieser Zeit der Erforschung von Wesen und Erscheinungsformen, Ursprung, Geschichte und Bedeutung des sog. Gnosticismus gewidmet worden ist, hat unsere Kenntnis des Gegenstandes beträchtlich erweitert. Wir haben vor allem gelernt, daß man der Gesamterscheinung des Gnosticismus nicht gerecht wird, wenn man sie lediglich nach den „Systemen" beurteilt, in denen mehr oder weniger geistreiche Köpfe ihre Spekulationen 5 über Gott und die Welt niedergelegt haben und die seit der Urväter Zeiten in allen Darstellungen des Gnosticismus den breitesten Raum eingenommen haben. Man hat uns energisch darauf hingewiesen, daß in der Bewegung als ganzer nicht sowohl philosophische als religiöse Motive wirksam waren und daß sie nicht sowohl von theoretischen, als vielmehr von praktischen Bedürfnissen getragen war. Neben den gnostischen Lehren sind auch 10 die gnostische Ethik und das gnostische Kultwesen, überhaupt die Gemeinschaft bildenden Elemente in ihren verschiedenen Formen und Gestaltungen in unseren Gesichtskreis gerückt worden, ja sie fesseln das Interesse der Gelehrten in solchem Grade, daß man fast befürchten möchte, der Rückschlag gegen jene Betrachtungsweise, der der Gnosticismus nur als eine Teilerscheinung der christlichen Religionsphilosophie von Bedeutung war, werde 15 sich als zu gründlich erweisen. Das Zweite, was wir der gelehrten Arbeit verdanken, ist der mit allen Mitteln moderner Forschung unternommene Versuch, die Gesamterscheinung des Gnosticismus weit mehr als früher geschehen im Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte zu erfassen. Wir waren zuerst daran gewöhnt worden, den Gnosticismus nur mit dem Auge des Kirchen- und Dogmenhistorikers zu betrachten und demgemäß 20 auf diejenigen unter seinen Formen unser Hauptaugenmerk zu richten, die in der Geschichte des Christentums von besonderer Bedeutung geworden sind. Das hat seine großen Vorzüge gehabt, nicht nur für unseren theologischen Unterrichtsbetrieb, sofern die straffere Bezugnahme auf die für die Geschichte der christlichen Kirche und Theologie durch den Gegensatz wichtigen Erscheinungen gegenüber der früheren Praxis mit Recht als eine Wohlthat 25 empfunden werden mußte, sondern auch für die wissenschaftliche Erforschung und Würdigung dieser Erscheinungen selbst. Dabei ist aber die Erforschung des vorchristlichen und außerchristlichen Gnosticismus vernachlässigt worden, ja es mochte die Vorstellung entstehen, als habe der Gnosticismus eben nur durch jenen Gegensatz seine Bedeutung oder gar seine Existenzberechtigung. Wenn es nun auch falsch wäre, dem gegenüber in das 30 Extrem zu verfallen, daß für die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise der christliche Gnosticismus nur als eine besondere Abwandelung der allgemeinen Erscheinung von Bedeutung ist, so dürfte doch der Gefahr seiner Vereinzelung oder Überschätzung durch jene Betrachtungsweise vorgebeugt werden.

2. Religionsgeschichtliche Bedeutung und Ursprung. Indessen steht die 35 religionsgeschichtliche Erforschung unseres Gegenstandes doch noch in den Anfängen und hat überzeugende Ergebnisse noch nicht überall zu Tage zu fördern vermocht. Insbesondere über den Ursprung des Gnosticismus gehen die Meinungen sehr auseinander, und so lange hier eine Beobachtung die andere aufhebt oder einschränkt und die Entdeckerfreude die Forscher noch so sehr zu einseitiger Verfolgung des etwa neuentdeckten Weges verleitet, ist 40 Zurückhaltung gegenüber den Ergebnissen nur angebracht. Auf der einen Seite sucht man den Gnosticismus aus dem Hellenismus herzuleiten, ja man sieht „in der Gesamterscheinung nach ihrer Grundstruktur ein volles Gegenstück zu derjenigen des Orphismus" und bezeichnet den Gnosticismus geradezu als den christlichen Orphismus (Wobbermin 71): nicht nur soll im allgemeinen die eigentümliche Verbindung von theogonisch-kosmogonischen 45 Bestandteilen mit dem vorherrschenden religiösen Interesse an Entsühnung, Weihung und Errettung dafür charakteristisch sein, sondern eine Anzahl Besonderheiten gnostischer Lehre, der Demiurg, die Schlange, die Syzygieen sollen sich nur aus dieser Quelle erklären lassen. Andere verweisen auf die religiös-magischen Vorstellungen der babylonischen Religion (Keßler: der altbabylonischen, Anz: der spätbabylonischen) als auf den Mutterboden des Gnosticis- 50 mus, denken an Beeinflussung durch den Parsismus und nehmen an, daß die Bewegung, als sie sich auf griechisch-christlichem Boden ausbreitete, ihren ursprünglichen Charakter verloren hat (Anz 57). Aber, ganz abgesehen von der (durch Dieterich und Wobbermin nicht aufgeworfenen) Frage, wieweit etwa der Orphismus selbst schon orientalische Religion in Griechenland sei, darf man gegen die Ableitung des Gnosticismus aus dem Orphismus 55 einwenden, daß zwar Analogien und Übereinstimmungen zwischen beiden Erscheinungen aufgewiesen werden können, nicht aber der Ursprung der einen aus der anderen sich streng erweisen läßt. Und andererseits hat ein so sachkundiger Forscher wie Réville den Hinweis auf den chaldäisch-persischen Ursprung des Gnosticismus mit der Bemerkung bestritten, daß ein Ägyptologe die betreffenden Stellen mit dem gleichen Rechte für Herleitung gnostischer 60

Ideen aus ägyptischen Vorstellungskreisen würde verwerten können. Die bei früheren Forschern so beliebte genetische Verbindung des Gnosticismus mit Philo und der alexandrinischen Religionsphilosophie ist in den neueren Arbeiten mit Recht zurückgetreten (s. jetzt wieder Friedländer, in dessen Arbeit übrigens zum mindesten der negative Nachweis, daß unter den Minäern nicht Christen zu verstehen sind, nicht übersehen werden sollte). Doch darf man nicht vergessen, daß, wie Philo die Einigung des griechischen und des israelitischen Elementes darstellt, so neben ihm Andere die des orientalischen mit dem jüdischen (vgl. Henoch und die Apokalyptik). Dabei treten überall die gleichen Motive und Einzellehren wie im Gnosticismus auf.

Erst jüngst ist der Versuch gemacht worden, als „Centrallehre" des Gnosticismus die Lehre vom Aufstieg der Seelen aus der Knechtschaft des irdischen Jammerthals durch die Reihe der feindlichen Äonen (Archonten, Planetengeister) zum höchsten Gott, zur seligen Freiheit des Pleromas zu erweisen (Anz). Die Erlösung aus der Tyrannei dieser Archonten sei der eigentliche Grundgedanke, sei Zweck und Inhalt der Gnosis überhaupt gewesen; diese Lehre lasse sich bei den Ophiten wie bei den Gnostikern Plotins, bei Bardesanes, in den apokryphen Apostelgeschichten, bei den Valentinianern, Karpokratianern, Basilidianern, endlich auch bei Menander und Simon Magus nachweisen. Daran dürfte auf alle Fälle von Bedeutung sein, daß nicht wieder einzelne Stücke als aus einer „heidnischen" Religion stammend nachgewiesen werden sollen, sondern das, was den Gnosticismus im Innersten zusammenhält, was das Centrum seiner Gedankenwelt bedeutet, aus der Urquelle abgeleitet wird. Aber es bleibt eben doch fraglich, ob man überhaupt der ungeheuren Mannigfaltigkeit einer so weitverzweigten Erscheinung, wie es der Gnosticismus ist, dadurch nahe kommen kann, daß man sie auf eine einheitliche Formel bringt. „Man wird den Gnosticismus als allgemeine Erscheinung nur verstehen, wenn man darauf verzichtet, einen allen seinen Erscheinungsformen gemeinsamen Ursprung nachzuweisen, und statt dessen die vielfachen und so verschiedenartigen Einflüsse aufzuzeigen versucht, die innerhalb der Welt des Gnosticismus in sehr verschiedenem Maße, je nach dem System und meist den örtlichen Entstehungsverhältnissen jedes Systems entsprechend, gewirkt haben." „Die Bekenner all der alten Religionen Ägyptens, Judäas, Syriens, Chaldäas und Persiens, die Gläubigen der griechischen Mysterien und der religiösen Absonderlichkeiten des Orphismus und Pythagoräismus, ließen ihrer Einbildung freien Lauf, um ihre Glaubensweisen mittelst tiefsinniger Deutungen und gewagter Umdeutungen dem geistigen Stande ihrer Umgebung anzupassen und daraus jene mystische Wissenschaft für höhere Geister zu entwickeln, die Gnosis, die alle diese Glaubensweisen in sich schließen" (Réville 223. 222). Der Verfasser dieses A. bekennt sich ganz zu der in vorstehenden Sätzen ausgesprochenen Ansicht, mit dem Bemerken allerdings, daß er die in der Bezeichnung des Gnosticismus als des christlichen Orphismus hervortretende Betrachtungsweise viel lebhafter als einseitig empfindet als die Herleitung aus der orientalischen Gedankenwelt. Das „hohe Lied von der Macht des Geistes über die Materie und Sinnlichkeit" (Harnack[3] 213) ist ganz gewiß nicht ausschließlich „hellenisch". Das Bedürfnis, in die Himmelswelt und in ihre Reinheit hinaufzubringen, diese Sehnsucht nach Erlösung, ist in der gesamten damaligen Welt verbreitet, und neben den griechischen Mysterienkulten thun ihm allerlei vor dem Christentum entstandene Religionen Genüge. So lange man mit gutem Grunde behaupten kann, daß noch der echte Basilides, von früheren Formen des Gnosticismus nicht zu reden, durch und durch Orientale war (s. d. A. Bd II, 432,41), so lange wird die Forschung dort anzuknüpfen haben, wo es seit uralten Zeiten Gnostiker (Mandâjâ s. Brandt, 167 f.) gab. Was aber insbesondere die Sucht, alle Denkmäler des hellenistischen Synkretismus „gnostisch" zu nennen angeht, so gilt hiervon der alte Spruch in leichter Variation: was man nicht definieren kann, das sieht man gern als „gnostisch" an (vgl. Schürer 110).

In den nachstehenden Ausführungen ist, der Bestimmung unserer Encyklopädie und dem Stand der Forschung entsprechend, nur der christliche Gnosticismus und auch dieser nur unter dem Gesichtspunkt seiner Bedeutung für die Kirchen- und Dogmengeschichte behandelt. Auf den Versuch, eine „Geschichte" der Erscheinung zu geben oder die verschiedenen Erscheinungsformen zu klassifizieren, ist ganz verzichtet worden: eine „Geschichte" kann ohne Heranziehung des den Artikeln über die einzelnen Schulen und Sekten zugewiesenen Stoffes nicht geschrieben werden, und alle Klassifikationen gehören in das Reich ungeschichtlicher Konstruktionsversuche.

3. Quellen. Um unsere Kenntnis des Gnosticismus würde es ohne Zweifel viel besser bestellt sein, wenn uns die gnostische Litteratur noch in ursprünglicher Vollständigkeit erhalten wäre. Die gnostische Schriftstellerei ist sehr mannigfach gewesen. Wir finden

in ihr nicht nur die auch der übrigen christlichen Urlitteratur geläufigen Formen wieder: Evangelien (der Eva, der Maria, des Judas, Thomas, Philippus und anderer Apostel), Apokalypsen (des Adam, Abraham, Nicotheus, Zoroaster a. a.) Apostelgeschichten (*πράξεις* des Petrus, Johannes, Thomas, Andreas und Matthäus) u. ä.; dazu Hymnen (z. B. der Naassener, des Bardesanes, Bücher Jeû) und Oden (z. B. des Basilides), Psalmen (Valentins, Bardesanes', der Marcioniten) und Homilien (Valentins). Aber auch eine im engeren Sinne theologische Litteratur haben die Gnostiker besessen: dogmatisch-philosophische Abhandlungen (Isidor: *περὶ προσφυοῦς ψυχῆς* und *ἠθικά*; Valentin: *περὶ τῶν προσαρτημάτων* [*τῆς ψυχῆς*]; Excerpta Theodoti; Bardesanes: *περὶ εἱμαρμένης*; Marcion: *ἀντιθέσεις*), kritische Untersuchungen (Brief des Ptolemäus an die Flora; Syllogismen des Apelles); Erklärungen heiliger Schriften und Offenbarungen (Basilides: zum Evangelium; Herakleon: zu Mt (?), Lc, Jo; Isidor: zum Propheten Parchor). Dazu Mysterienbücher nach Art der *Πίστις-Σοφία* und der Bücher Jeû (s. unten). Von dieser Schriftstellerei ist nur ein kleiner Teil auf uns gekommen. Indessen sind die Folgen davon so schlimm doch nicht, als es auf den ersten Blick scheinen möchte und manchmal dargestellt wird. Die noch erhaltenen Überreste der gnostischen Litteratur ermöglichen immerhin ziemlich tiefe Einblicke in die Glaubens- und Gedankenwelt ihrer Verfasser, und die Forschung ist selbst nicht immer ohne Schuld daran gewesen, daß das ihr zu Gebote stehende Quellenmaterial nicht genügend ausgenutzt worden ist. Auch haben neue Funde mehrfach willkommenes Licht verbreitet. Von gnostischen Schriften sind ganz erhalten: 1. der Brief des Valentinianers Ptolemäus an die Flora zur Beschwichtigung ihrer Bedenken über das mosaische Gesetz vermöge einer Unterscheidung zwischen ewigen und vergänglichen Bestandteilen; 2. die sog. *Πίστις-Σοφία* und die titellosen Schriften des Papyrus Brucianus, deren eine (*λόγος κατὰ μυστήριον*) mit den in der *Π. Σ.* zitierten Büchern Jeû identisch ist, in koptischer Übersetzung, aus den Kreisen der Sethianer-Archontiker („Gnostiker") neben spekulativen Ausführungen hauptsächlich praktische Anweisungen, Aufschlüsse über Weihen und Mysterien, und Hymnen enthaltend; 3. drei gnostische Schriften aus dem 2. Jahrh. in koptischer Übersetzung (*Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ, Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ, Πρᾶξις Πέτρου* betitelt), die noch der Veröffentlichung harren. Das Evangelium Mariä, über das der Entzifferer der Handschrift einige Mitteilungen gemacht hat (S. 728, 56), stammt aus dem Kreise der Barbelo-Gnostiker und ist nichts Geringeres als die Quelle, die Irenäus für seine Darstellung dieser Gruppe (1, 29—31) exzerpierte, so daß ein glücklicher Fund uns in den Stand gesetzt hat, die Angaben des angesehensten unter den Ketzerbestreitern an einem wichtigen Punkte bis in die Einzelheiten hinein kontrollieren zu können. Im übrigen sind zahlreiche Bruchstücke aus Schriften angesehener Gnostiker erhalten, die wir in erster Linie den beiden Alexandrinern Klemens und Origenes zu verdanken haben: was uns hier von Basilides und Isidor, von Valentin und Herakleon, sowie von den Valentinianern der orientalischen Schule (sog. Excerpta Theodoti) aufbewahrt ist, ist wohl geeignet, das Bild, das in den häresimachischen Schriften von diesen Männern entworfen wird, wesentlich zu erhellen. Aber auch Bardesanes gewinnt ein anderes Gesicht, wenn man ihn nicht nur im Lichte der Polemik Ephräms des Syrers, sondern seiner eigenen Gedanken betrachtet, wie sie ein Schüler im „Buche der Gesetze und Länder" aufgezeichnet hat. Und von Marcion und Apelles wissen wir genug, um uns ein deutliches Bild ihrer reformerischen Bestrebungen machen zu können.

Neben den Schriften der Gnostiker bilden die **ketzerbestreitenden Schriften** eine zweite, zwar sekundäre, aber doch wertvolle Quelle unserer Kenntnis des Gnosticismus. Es wird freilich immer zu bedauern bleiben, daß gerade die ältesten antignostischen Abhandlungen verloren gegangen sind: Agrippa Kastors *ἔλεγχος κατὰ Βασιλείδου*, Justins *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* (Apol. 1, 26, 8) und *σύνταγμα κατὰ Μαρκίωνα* (Iren. 4, 6, 2 und 5, 26, 2), deren Inhalt sich, gelehrten Bemühungen zum Trotz, aus der späteren Litteratur nicht mehr vorstellig machen läßt, Rhodons Schriften gegen Marcion und Tatian (Eus. 6, 13), die Schriften des Philippus von Gortyna und des Modestus gegen Marcion (Eus. 4, 25), nicht zuletzt Hegesipps *ὑπομνήματα*. Doch werden diese Verluste durch die erhaltenen Schriften vermutlich reichlich aufgehoben. Unter diesen sind von besonderer Bedeutung: 1. des Irenäus von Lyon *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (adv. haereses), eine auf persönlicher Bekanntschaft mit Schülern Valentins und auf Kenntnis gegnerischer Schriften beruhende Darstellung besonders valentinianischer und ophitischer Lehren enthaltend, die wertvoll bleibt, trotzdem der Zorn über das Truggewebe der Irrlehrer und ihre falschberühmte Kunst dem wackeren Bischof vielfach das Konzept verrückt und seine Nüchternheit ihm die Spekula-

tionen der Gegner lediglich als Hirngespinnste erscheinen läßt; 2. die antignostischen Abhandlungen Tertullians, vornehmlich de praescriptione haereticorum, adv. Marcionem und adv. Valentinianos: mag auch des Afrikaners Rhetorik und Advokatenkunst manches Wort und manche Ansicht entstellt oder unterschlagen haben, von Marcions Evangelium und seinen Antithesen würden wir uns ohne seine dem Gegner Schritt für Schritt folgende Polemik nur einen ungenügenden Begriff machen können; 3. des Hippolytos von Rom *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, gewöhnlich als Philosophumena zitiert, eine alles entstellende, weil in die Analogie griechischer Philosophie hineinzwängende Tendenzdarstellung, dazu neuerdings stark in Mißkredit geraten durch die starken Zweifel, die gegen die Zuverlässigkeit mancher darin benutzter Quellen laut geworden sind (Stähelin); doch beziehen sich diese Zweifel nicht auf alle Abschnitte und sind nicht überall ausreichend begründet; eine andere Schrift Hippolyts, das *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* ist leider verloren, doch läßt sich ihr Gerippe aus den das gleiche Thema behandelnden Ausschreibern Pseudo-Tertullian, Philastrius, Epiphanius (s. u.) wieder herstellen (Lipsius); 4. die Schriften des Klemens und Origenes (s. o.); 5. des Epiphanius von Salamis auf Cypern *πανάριον* (adv. haereses), mit Bienenfleiß aus alten und jungen Quellen zusammengetragene Dichtung und Wahrheit; 6. die sog. Ketzerkataloge des Pseudo-Tertullian, Philastrius, Augustinus, Prädestinatus u. a., die teilweise auf älterem Material beruhen (Hippolyts Syntagma s. o.), und 7. Theodorets von Cyrus *αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* (haereticarum fabularum compendium). Der Hauptfehler aller dieser Darstellungen und Widerlegungen bleibt das gänzliche Unvermögen, sich auf den gegnerischen Standpunkt zu versetzen, der Haß, der an dem Feinde kein gutes Haar zu lassen vermag. Zum Glück reicht, was wir von Lebensäußerungen der Gnostiker besitzen, aus, um uns erkennen zu lassen, wie wenig gerecht und mit welchem Ungeschick und Übereifer die katholischen Schriftsteller in der Wiedergabe kosmogonischer und ähnlicher Spekulationen verfahren sind, wie sehr ihr Blick an Außendingen haften blieb und wie gering ihr Verständnis besonders für die soteriologischen Motive der Gegner gewesen ist. Endlich ist noch einer heidnischen Quelle zu gedenken, der Schrift Plotins *πρὸς τοὺς γνωστικούς*, die unter diesem ihr von Porphyrius (vgl. auch dessen Vit. Plot. 16) gegebenen Titel das 9. Kapitel der 2. Enneade bildet: die hier bekämpften Gnostiker sind nahe verwandt mit der Sekte, aus der die zweite der Schriften des Codex Brucianus stammt. Überhaupt sind durch diese Schriften die Beziehungen zwischen Gnosticismus und Neuplatonismus in hellere Beleuchtung gerückt worden (vgl. C. Schmidt, Gnostische Schriften, 603 bis 665).

4. Der Name Gnostiker (vgl. vornehmlich Lipsius, Quellen, 191—225) ist Selbstbezeichnung zum mindesten eines Teiles derjenigen Gruppen und Parteien gewesen, die wir jetzt unter diesem Namen zusammenfassen. Für die Karpokratianer bezeugt es Irenäus (1, 25, 6: gnostici [*γνωστικοί*] und vgl. Epiph. 27, 6, welche Stelle nach der des J. zu interpretieren ist; anders Lipsius 193). Dem Referat des Origenes (c. Cels. 5, 61) darf man entnehmen, daß auch Celsus den Namen als Selbstbezeichnung einer besonderen Partei gekannt hat (*τινὲς καὶ ἐπαγγελλόμενοι εἶναι γνωστικοί*), ohne daß sich aus dem Kontext der Stelle sicher ersehen läßt, welche Partei gemeint sein mag. Da aber nach Hippolyt (Philos. 5, 6, vgl. 5. 2 und 11) die Naassener sich *γνωστικοί* nannten, *φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν*, so mag es als eine sehr wahrscheinliche Vermutung gelten, daß die ophitischen Gruppen den Namen vorzugsweise geführt haben (vgl. auch Epiph. 25, 2; 27, 1; 37, 1 u. a. St.) und daß die Ketzerbestreiter, Irenäus voran, die Mannigfaltigkeit gerade dieser Gruppen (vgl. 1, 29, 1: multitudo gnosticorum Barbelo) unter einem solchen Sammelnamen begriffen haben. Doch hat eine genaue Untersuchung ergeben (Lipsius), daß schon Irenäus den Terminus Gnostiker in der umfassenden Bedeutung gebraucht, die uns die geläufige ist, daß für ihn also alle in seinem großen Werke bekämpften Häretiker, einschließlich Marcions, unter diese Bezeichnung fallen (vgl. auch den Gebrauch des Terminus *ἡ ψευδώνυμος γνῶσις*). Nicht so klar liegen die Dinge bei Tertullian (vgl. scorp. 1; Val. 39; anim. 18), doch scheint auch er den Namen Gnostiker in der weitschichtigeren Bedeutung zu verwenden (Lipsius 221 ff.; anders Harnack, Quellenkritik 14 f. und Litteraturgeschichte 162). Vollends dem Clemens ist der Ausdruck als Gesamtbezeichnung so geläufig, daß er nicht nur von dem falschen Gnostiker im allgemeinen redet, sondern ihm bereits den wahren, den kirchlichen Gnostiker gegenüberstellt. Die Frage, wie weit die Gnostiker sich nach Schulhäuptern genannt haben, ist nicht sicher zu beantworten; der Quellenbefund scheint nicht dafür zu sprechen, und die meisten Sektennamen dürften von den katholischen Gegnern gebildet sein.

5. Wesen der Gosis. Wir fragen weiter, was diese Gnostiker unter „Gnosis“ verstanden, und suchen die Antwort wiederum von ihnen selbst zu erhalten. Als locus classicus erscheint die Stelle bei Irenäus (1, 21, 4), nach dessen Referat die Marcianer (vgl. hierzu Lipsius in Protest. Kirchenzeitung 1873, 177) sagten: „Die vollkommene Erlösung (ἀπολύτρωσις) sei eben die Erkenntnis (ἐπίγνωσις) der unaussprechlichen Größe (τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους); denn während durch Unwissenheit (ἄγνοια) Mangelhaftigkeit und Leiden (ὑστέρημα καὶ πάθος) entstanden, werde durch Erkenntnis (γνῶσις) alles von der Unwissenheit herrührende Wesen aufgelöst (καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν); daher sei die Erkenntnis die Erlösung des inneren Menschen (τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου), und diese sei weder körperlich (σωματική), denn vergänglich ist der Körper, noch seelisch (ψυχική), da ja auch die Seele von einer Mangelhaftigkeit herrührt und zudem nur gleichsam die Wohnstätte (οἰκητήριον) des Geistes (πνεύματος) ist; geistig (πνευματική) also müsse die Erlösung (λύτρωσις) sein; erlöst nämlich werde der innere (ἔσω), geistige Mensch durch die Erkenntnis, und ihnen genüge (ἀρκεῖσθαι) die Erkenntnis aller Dinge, und das sei die wahre Erlösung. Das Wesentliche dieser, hier in spezifisch valentinianischer Fassung erscheinender Gedanken, das (trotz des unten Bemerkten) für alle Gnostiker gilt, läßt sich so zusammenfassen: Erkenntnis ist Erlösung, erkennen d. h. erlöst werden kann nur der geistige, d. h. der aus dem Himmel stammende und für die Ewigkeit angelegte Mensch. Also sind Gnostiker und Pneumatiker identische Begriffe (vgl. Hipp. 5, 9: ἡμεῖς [die Naassener] ἐσμεν οἱ πνευματικοί; Epiph. 31, 7: τὸ δὲ τάγμα τὸ πνευματικὸν ἑαυτοὺς λέγουσιν [die Valentinianer] ὥσπερ καὶ γνωστικούς). Gnosis heißt die Gnadengabe (Exc. Theod. 31 p. 977 Pott.: χάριτι τοῦ πατρός), die dem Pneumatiker in die Wiege gelegt ist und sich in ihm auswirkt (Iren. 1, 6, 2: αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν; 1, 6, 1: τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι). Gnosis ist Offenbarung (Hipp. 5, 10: τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ, γνῶσιν καλέσας, παραδώσω). Gnosis ist für den Pneumatiker, was für den Psychiker Pistis ist (vgl. die Gegenüberstellung bei Iren. 1, 6, 2). Kurz: Gnosis ist Religion. Und welcher Art waren die Rätsel, die solche Gnosis dem Geistmenschen lösen sollte? Die beste Antwort bietet uns die Aussage der Valentinianer (Exc. 78 p. 987): „Uns befreit (ἔστι . . τὸ ἐλευθεροῦν) die Erkenntnis, wer wir waren, was wir geworden sind; wo wir waren oder wohin wir gebracht worden sind (ἐνεβλήθημεν); wohin wir eilen, woher wir erlöst werden (λυτρούμεθα); was Geburt (γέννησις) und was Wiedergeburt (ἀναγέννησις) ist“. Tertullian drückt dies in seiner drastischen Weise so aus (praescr. haeret. 7): eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur; iidem retractatus implicantur (dieselben verworrenen Erwägungen werden angestellt): unde malum et quare? et unde homo et quomodo? et, quod proxime proposuit Valentinus unde deus? (vgl. auch adv. Marc. 1, 2: languens enim (scil. Marcion), quod et nunc multi, et maxime haeretici, circa mali quaestionem, unde malum; Eus. 5, 27: πολυθρύλητον παρὰ τοῖς αἱρεσιώταις ζήτημα, τὸ πόθεν ἡ κακία; Epiph. 24, 6: ἔσχε δὲ ἡ ἀρχὴ τῆς κακῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν, πόθεν τὸ κακόν). Aber Tertullian und seine Genossen wissen nur vom „Woher“ zu sagen und unterschlagen das „Wozu“. So kann der Schein entstehen, den alle Ketzerbestreitungen aufrechtzuhalten suchen, als seien die spekulativen Erörterungen der Gnostiker über die uralten und ewig neuen Probleme nur philosophisch, nicht religiös interessiert, als stehe nur die Kosmologie, nicht auch die Soteriologie zur Debatte. Und doch ist gerade das zweite Moment das ausschlaggebende für sie gewesen. Freilich sollte die Antwort der „Gnosis“ auf jene Fragen auch das Bedürfnis nach Erklärung und Begreifung des Weltbildes und der vielen Rätsel, von denen sich der Mensch umgeben weiß, befriedigen; freilich bedurfte auch dieser Standpunkt einer rationellen Begründung und einer Theologie. Aber jenes Bedürfnis wird nicht losgelöst von der Beziehung auf das Heilsbedürfnis der Individuen, und auch die gnostischen Spekulationen sind nur Symptome dafür, daß das, was ihre Urheber bewegte, Religion war; auch sie sind geboren aus der Sehnsucht nach Erlösung und nach Offenbarung. Ohne Zweifel ist der Begriffsapparat, mit dem man arbeitete, philosophisch geartet und je nach der Philosophie, der man huldigte, verschieden: dualistische oder pantheistische d. h. heidnische Anschauungen geben den Einschlag in das Gewebe. Dafür ist dieses selbst auch überall christlich bestimmt; die Erlösung wird allein mit Hilfe der in Christus erschienenen Offenbarung gedacht: „Jesus der Lebendige ist die Erkenntnis der Wahrheit“ (1. Buch Jeû Schm. 142). Und nicht in philosophischer Selbstgenügsam-

keit verharren diese Gnostiker, nicht haben sie sich allein zu eigener oder weniger anderer Belehrung ihre Gedanken über Gott und die Welt zurechtgelegt: der Trieb nach Propaganda wohnt ihnen allen inne. Gewiß, die Gnosis ist ihnen ein *ἀπόῤῥητος λόγος καὶ μυστικός* (Philos. 5, 7). Sie wachen darüber, daß nur die Eingeweihten an ihren Früchten teilhaben: Einem unter tausend und zweien unter zehntausend soll man sich offenbaren (Basilides bei Epiph. 24, 5), und eidlich muß man sich verpflichten, *ἄῤῥητα φυλάξαι τὰ τῆς διδασκαλίας σιγώμενα* (Justin Gnost. bei Hipp. Philos. 5, 24). Die Pneumatiker bilden einen geschlossenen Kreis, aber sie streben danach, ihn zu vergrößern.

Das führt uns zu einer weiteren Beobachtung, die für das Wesen der Gnosis charakteristisch ist. Gestützt auf die Gleichung Erkenntnis-Erlösung und in Erinnerung an die „Systeme", in deren Spekulationen der Inhalt solcher Gnosis niedergelegt war, könnte das Urteil immer noch lauten: Gnosis ist Religionsphilosophie. Aber jene Gleichung findet in den Aussagen der Gnostiker selbst eine wesentliche und nicht zu übersehende Ergänzung. Nach Epiph. 31, 7 setzten die Valentinianer neben die Erkenntnis die *ἐπιῤῥήματα* d. h. die Formeln *τῶν μυστηρίων*. Und an jener Stelle der Exzerpta (s. o.) wird neben der Gnosis *τὸ λουτρὸν τοῦ βαπτίσματος* als ein weiteres befreiendes Moment aufgeführt. „Selbst in den höher stehenden gnostischen Bildungen ist die Gnosis ein Wissen auch um den richtigen Vollzug der Weihen, um wirkungskräftige Worte und Anrufungen; in den niederen Bildungen und in den Anschauungen der Masse bildet eben dies ihren Hauptinhalt: sie ist „magica scientia" (Anrich 86; vgl. Iren. 1, 23, 5). Der Gnostiker ist ein *μεμυημένος μυστήρια* (Iren. 1, 6, 1). „Das ist das Buch von den Erkenntnissen (*γνώσεις*) des unsichtbaren Gottes vermittelst der verborgenen *μυστήρια*, welche zu dem auserwählten Geschlechte führen" heißt es im Eingange des Buches vom großen *λόγος κατὰ μυστήριον* (1 Buch Jeû, Schmidt 142). Hier ist der Punkt, wo sich Gnosticismus und Mysterienwesen nahe berühren. Auch die Gnostiker haben sich in Kultusvereinen und Mysterien zusammengeschlossen, wenn auch nicht überall deutlich zu erkennen ist, wo die Schule (*διδασκαλεῖον*) aufhört und die Gemeinde beginnt (eine Zusammenstellung von Bezeichnungen, die zum Teil von den Gegnern erfunden sind und ihre Gehässigkeit deutlich verraten, bei Harnack 229 N. 1: collegium, secta, *αἵρεσις, ἐκκλησία, θίασος, συναγωγή, σύστημα, διατριβή, ἀνθρώπιναι συνηλύσεις*, factiuncula, congregatio, conciliabulum, conventiculum). Die Mysterienorganisation läßt sich am deutlichsten bei den Marcianern des Irenäus, den Naassenern und Elkesaiten Hippolyts, den Gnostikern der koptisch erhaltenen Schriften und ihresgleichen nachweisen. Hier nun gewinnt jene „Centrallehre" (S. 730, 10) von der Gnosis als Versiegelung und Schutz vor dem Gefangenwerden durch die bösen Engel, die den Weg zum Vater hinauf versperren, ihre praktische Bedeutung. Hier erst werden die Verse des Naassenerhymnus verständlich, in denen der Erlöser spricht: *σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι — αἰῶνας ὅλους διοδεύσω — μυστήρια πάντα διανοίξω — μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω — καὶ τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ — γνῶσιν καλέσας παραδώσω*. Bei der Einführung in diese Gemeinschaften wie beim Vollzug der Kultakte waren mystische Weihen (*τελεταί, τελεῖσθαι, φωτίζεσθαι σφραγίζεσθαι* sind geläufige Bezeichnungen) und symbolische Handlungen mannigfachster Art in Übung: Einführung in das Brautgemach (Markosier, Iren. 1, 21, 3), Brandmarkung am rechten Ohre (Karpokratianer, Iren. 1, 25, 6), dreierlei Taufe mit Wasser, Feuer und Geist (2. Buch Jeû 195; Pist. Soph. 375), Salbung (Markosier, l. c. Naassener Hipp. 5, 7), Abendmahlsfeier mit Wandlung des Weines (Markus, Iren. 1, 13, 2), Salbung der Sterbenden mit Wasser und Öl (Markosier, Iren. 1, 21, 5; Herakleoniten, Epiph. 36, 2) u. a. (vgl. die Ausführungen von Koffmane und Anrich und die Zusammenstellung bei Seeberg 60 f.). Nicht zu übersehen ist endlich, daß dem Heilsweg durch die religiöse Erkenntnis auch ein Heilsweg auf dem Gebiete des sittlichen Lebens zur Seite tritt. Der Geistmensch strebt entweder, was ihn noch ans Stoffliche fesselt zu unterdrücken und zu vernichten, indem er seinen Körper schwächt und peinigt, oder er glaubt sich im Hochgefühl des Heilsbesitzes frei von Verantwortung gegenüber dem, was sein Körper thut: er läßt den sinnlichen Begierden freien Lauf, da sie den Geist doch nicht zu beflecken vermögen. Beides, Askese wie Libertinismus, ist bei gnostischen Sekten bezeugt. „Viel häufiger war ohne Zweifel das erstere; doch fehlen glaubwürdige Zeugnisse für letzteres nicht, namentlich haben die Valentinianer zur Zeit des Irenäus und Tertullian eine laxe und weltförmige Moral nicht kräftig genug abgewehrt, und unter den syrischen und ägyptischen Gnostikern hat es Verbände gegeben, die die scheußlichsten Orgien gefeiert haben" (Harnack 251).

Und noch an einem anderen wichtigen Merkmal läßt sich der religiöse Charakter des Gnosticismus und zwar als Gesamterscheinung aufzeigen. Auch die Gnosis gründet sich auf Offenbarungen und Autoritäten. Die Stifter der Sekten und deren vornehmste Geistträger ziehen Kraft und Belehrung aus dem unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit (vgl. Basilides, Valentin, Markus, Elxai). Die Prophetie (vgl. Barkoph und Barkabbas bei den Basilidianern, Martiades und Marsanes bei den Ophiten, Philumene bei Apelles) steht in hohem Ansehen. Welche Bedeutung die Offenbarung in Jesus Christus für den gesamten Gnosticismus hatte, ist schon angedeutet werden (s. o.) und wird unten noch einmal zur Sprache kommen. Mit großem Nachdruck haben die Gnostiker auf die geheime Tradition verwiesen, durch die ihre, der Eingeweihten, Lehre mit Jesu Lehre in Verbindung stehe. Die Karpokratianer behaupten (Iren. 1, 25, 5): Jesus habe insgeheim (*κατ' ἰδίαν*) und in geheimnisvoller Weise (*ἐν μυστηρίῳ*) den Aposteln seine Lehre mitgeteilt und ihnen aufgetragen, sie nur an Würdige und Gläubige (*ἀξίοις καὶ πειθομένοις*) weiterzugeben. Die Mitteilungen in der Pistis-Sophia und in den Jeûbüchern ruhen auf der gleichen Voraussetzung (vgl. auch Iren. 1, 30, 14). Verschiedene Traditionskanäle führen in die Urzeit zurück: Basilides nannte den Glaukias seinen Lehrer, angeblich einen Dolmetscher des Petrus, Valentin behauptete, den Theodas, einen Schüler des Paulus gehört zu haben (Clem. Strom. 7, 17, 106); auf den Apostel Matthias und seine *παραδόσεις* beriefen sich beide Schulen (7, 13, 82; 17, 108); nach Hipp. 5, 7 hatte Jakobus, der Bruder des Herrn, die Lehrer der Naassener der Maria übermittelt. Ptolemäus spricht der Flora gegenüber von der *ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν*. Wie hoch die Valentinianer die Apostel einschätzten, zeigt auch die Bemerkung in den Exzerpten (25 p. 975), in der sie mit den zwölf Bildern des Tierkreises verglichen werden: *ὡς γὰρ ὑπ' ἐκείνων* (scil. *τῶν ζῳδίων*) *ἡ γένεσις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις*. Auch die Wertschätzung der schriftlichen Überlieferung gehört hierher. Zwar das AT konnte denen nicht mehr als Offenbarungsbuch gelten, die in dem Judengott nur den Feind ihrer Gnosis zu sehen vermochten (S. 736, 10); ja, die innere Befreiung von dem dogmatischen Gehalt der Urkunde und die dadurch ermöglichte Verwerfung der allegorischen Erklärungsweise hat eine scharfe Kritik des Inhalts zur Folge gehabt (vgl. den Brief des Ptolemäus an die Flora). Dafür galten ihnen die Dokumente der christlichen Urzeit, so weit sie sie auf Apostel zurückführen zu können glaubten, als heilige Schriften, deren Inhalt sie ihrer Gnosis freilich nur durch Anwendung eben jener Allegorese anzupassen vermochten, die ihnen für das AT hinfällig geworden war. Sammlungen solcher Schriften sind für eine Anzahl von Sekten (Naassener, Peraten, Valentinianer, Marcion, Tatian, den Gnostiker Justin) bezeugt (s. Harnack 241 ff.). Dem gleichen Bedürfnis wie bei jener Berufung auf die Geheimtradition folgend, haben sie endlich die heilige Litteratur auch aus Eigenem bereichert (S. 731, 1 u. vgl. Iren. 1, 20, 1: *ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν*).

Ein Querdurchschnitt durch die gnostischen „Dogmen", der freilich dem Reichtum individuellen Lebens nicht gerecht werden kann, mag uns endlich die Gedanken und Tendenzen vor die Augen rücken, an denen der kirchliche Sinn vor allem Anstoß nahm. Die Hauptfrage, die die führenden Geister unter den Gnostikern beschäftigte und in der die tiefsten religiösen und philosophischen Interessen zusammentreten, ist die, wie der Geist, der Himmelsfunke, hineingeraten sei in diese plumpe Welt der Materie und wie er aus ihr wieder befreit werden könne? Der Antwort auf diese Frage liegen meist folgende Gedanken zu Grunde. Der schlechthin vollkommene, immateriell gedachte Gott, von dem etwas Positives auszusagen menschlicher Rede fast unmöglich ist, steht im Gegensatz zur unvollkommenen Materie, dem Stoff der Weltbildung. Die Welt, d. h. die gestaltete und belebte Materie, der Kosmos, ist nicht das Werk dieses höchsten Gottes, sondern untergeordneter Mächte, die mit dem göttlichen Urwesen entweder nichts zu thun haben oder ihm gar feindlich gegenüberstehen, meist einer unter ihnen, die in den entwickelteren Systemen als Weltbaumeister (Demiurg) bezeichnet wird. Die Kluft zwischen Gott und Welt wird dadurch ausgefüllt, daß die höchste Gottheit eine Anzahl personifizierter Potenzen, Äonen genannt, aus sich heraustreten läßt, die je nach ihrer Gottnähe und -ferne in höhere und niedere unterschieden werden. Einer dieser Äonen kommt aus irgend welchem Grunde mit der Materie in Berührung, so daß das Göttliche doch irgendwie in das Stoffliche, das Geistige in das Materielle eingeht. Dieses Göttliche in der Materie zu erlösen, da es unter einem ihm fremden Gesetze steht, wird ein Äon hohen oder höchsten Ranges abgesandt (der Erlöser), der die endgiltige Scheidung von Geistigem und Stofflichem, von Gutem oder Bösem, bewirkt. Der Geistmensch aber, dem solches offenbart wird, weiß nunmehr, daß in ihm das

Göttliche lebt, daß er erlöst und daß ihm der Weg nach oben in die Gefilde der Seligen (Pleroma) durch die Geisterscharen hindurch geöffnet ist. Indem der Gnosticismus diese der antiken Geistesart geläufigen Gedankengänge mit christlichen Vorstellungen zu durchdringen sucht, tritt er an folgenden Hauptpunkten zum kirchlichen Christentum in scharfen
5 Gegensatz: 1. Trennung des höchsten Gottes und des Weltschöpfers: dabei wird der höchste Gott dem des neuen, der Weltschöpfer dem des alten Bundes gleichgestellt, und während man dem Christentum die höchste Ehre zu erweisen sucht, indem man seinen Gott von dem des Judentums trennt, reißt man es aus dem Boden heraus, in den es als eine geschichtliche Religion hineingepflanzt war. Und mit dem Judengott fällt auch sein Buch (S. 735, 25).
10 2. Trennung des Christus der Gnosis und des Jesus der Geschichte: jener erlösende Aeon ist Christus, doch so, daß zwischen diesem idealen Christus und dem historischen Jesus scharf geschieden wird. Mit diesem geht der Äon entweder nur eine zeitweilige Verbindung ein (vereinigt sich mit ihm bei der Taufe und verläßt ihn vor dem Tode), oder der irdische Jesus ist nur die Erscheinung des himmlischen Erlösers, der einen Leib annehmen
15 mußte, um sichtbar zu werden (der Äon war dann durch die Maria wie durch einen Kanal hindurchgegangen, ohne von der Materie befleckt zu werden), oder endlich die ganze sichtbare Erscheinung Christi, seine Geburt, sein Leben und Streben war nur Schein (Doketismus). 3. Trennung der Menschen in Geistmenschen (*πνευματικοί*), in den das zu erlösende Göttliche mit der Materie verbunden lebt, und Stoffmenschen (*ὑλικοί*), die
20 als der Materie ganz verfallen auch nicht Gegenstand der Erlösung sein können; dazu bei einigen die Seelenmenschen (*ψυχικοί*), die zu einem gewissen Grade von Seligkeit bestimmt sind und für deren Verständnis die Heilswahrheiten in ihr geschichtliches Gewand gekleidet werden mußten. 4. Trennung des Geistigen und Leiblichen schon in dieser Welt, d. h. entweder Ertötung oder Verachtung der Materie in Askese oder in Libertinismus.
25 5. Trennung des Geistigen und Leiblichen in der Zukunft, d. h. Verwerfung der urchristlichen Zukunftshoffnungen, insbesondere des Glaubens an die Auferstehung des Fleisches. Das alles läßt sich zusammenfassen in dem Gedanken: Erlösung ist Trennung des Geistes von der Materie, die Materie soll nicht verklärt, sie soll vernichtet werden.

6. **Kirche und Gnosticismus.** Justin (Apol. 1, 26, 6) bemerkt, daß alle, die
30 von Simon, Menander, Marcion ihren Ursprung nehmen, sich Christen nennen. Die Naassener betonten ihre Christlichkeit mit Nachdruck (Hipp. 5, 9: *ἡμεῖς χριστιανοὶ μόνοι*). Die Valentinianer wunderten sich, daß die Kirchlichen (communes ecclesiastici — *καθολικοὶ καὶ ἐκκλησιαστικοί*), sich von ihrer Gemeinschaft fernhielten (Iren. 3, 15, 2), und ähnlich werden die Basilidianer gedacht haben, trotzdem sie unter Umständen ihr
35 Christentum in Abrede stellten (Epiph 24, 5). Die Kirche umgekehrt glaubte in ihrem Rechte zu sein und im Sinn ihres Stifters und seiner Apostel zu handeln, wenn sie von den *κενοφωνίαι* dieser *ψευδώνυμος γνῶσις* redete (1 Ti 6, 20 und danach die Ketzerbestreiter). Der Begriff der Gnosis selbst, des Wissens und Erkennens im Sinne einer von Gott gewirkten höheren Einsicht in den göttlichen Heilsplan, war der Christenheit von
40 Anbeginn geläufig gewesen, ein Erbteil schon der jüdischen Vergangenheit. Nach der ältesten Überlieferung hatte der Herr den Jüngern gesagt: „Euch ist gegeben, die Geheimnisse des Himmelsreiches zu erkennen, jenen aber ist es nicht gegeben" (Mt 13, 11). Der ungläubigen Volksmenge gegenüber wird so den Gläubigen ein Vorzug zugesprochen: sie haben die Einsicht in den Heilsplan Gottes, die dem profanen Sinne versagt bleibt; denen
45 draußen redet Jesus in Gleichnissen, den Seinen ist das Geheime offenbar geworden (Mc 4, 11). Über die näheren Beziehungen des allgemeinen Ausdruckes *γνῶναι τὰ μυστήρια* unterrichten uns die Briefe des Apostels. Ihm ist *γνῶσις* eine Funktion des Geistmenschen (1 Ko 2, 11 ff.), die also grundsätzlich jeder Christ besitzt (vgl. 8, 1). Wie aber die Gnadengaben des Geistes verschieden sind und doch der Geist derselbe bleibt, so kann
50 die Gabe der Erkenntnis dem einen besonders verliehen sein (12, 4 ff.). Solche Gnosis ist etwas anderes als das natürliche Wissen: der *ἰδιώτης τῷ λόγῳ* kann in ihrem Besitz sein (2 Ko 11, 6), und wer der Welt als klug und verständig gilt, kann sich darum doch im Widerstreite zur *γνῶσις τοῦ θεοῦ* befinden (10, 5). Gnosis ist auch dem Apostel die Erkenntnis der Wege, die Gottes Heilswille den Menschen, d. h. aber hier sein
55 Bundesvolk, in der Geschichte geführt hat. Sie ist nur aus der Schrift zu gewinnen, und somit ist Gnosis recht eigentlich „geisterzeugtes Verständnis der geisterzeugten Schrift" (Holtzmann, Neutest. Theol. 2, 144). Paulus kennt die sittlichen Gefahren solcher Gnosis: er weiß, daß wer sie besitzt, sich einbilden kann, etwas Besseres zu sein als andere Menschen (vgl. 1 Ko 8, 2), und unter den drei Dingen, die da bleiben werden, hat die *γνῶσις* keinen
60 Platz gefunden. Man wird nicht fehlgreifen, wenn man die Gnosis im Sinne des

Apostels als eine theologische (theosophische) Funktion bezeichnet, die eben als solche in seiner Schätzung hinter dem Glauben als der spezifisch religiösen Funktion zurückzutreten hat.

Nun macht sich freilich schon frühzeitig eine leise Verschiebung dieser Schätzung bemerkbar. Dem Verfasser des Hebr gilt die Erkenntnis, daß die Religion des alten Bundes nur eine *σκιὰ τῶν μελλόντων* (10, 1) sei, als die starke Speise, die man den Mündigen zumuten darf (5, 14; anders Paulus 1 Ko 3, 2); eine Höherstellung dieser Mündigen auf Grund ihrer besonderen Geistesgabe wird wenigstens angedeutet. Ähnliches liegt den Ausführungen des Barnabasbriefes über die *τελεία γνῶσις* zu Grunde, die der Verfasser seinen Lesern *μετὰ τῆς πίστεως* vermitteln will (1, 5), zugleich eine Verselbstständigung der religionsphilosophischen Spekulation, die er über die geistige Erfassung der alttestamentlichen Gebote und Lehren vorträgt. Vollends die Verhältnisbestimmung zwischen Gnosis und Pistis, die uns bei Clemens von Alexandrien entgegentritt, scheint zu der paulinischen Wertung der Begriffe im Widerspruche zu stehen (Strom. 5, 1: *οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὐϑ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως*; 7, 57: die *πίστις* eine *σύντομος τῶν κατεπειγόντων γνῶσις*, die *γνῶσις* eine *ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος*). Aber das ist doch nur ein scheinbarer, sozusagen methodologischer Unterschied. In Wirklichkeit wurzelt auch des Clemens Christentum nur im Glauben: *ἡ κοινὴ πίστις καϑάπερ ϑεμέλιον ὑπόκειται* (Strom. 5, 2), *πίστις ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον* (2, 53) und *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον* (2, 15). Mit der größten Bestimmtheit erklärt er: „So giebt es denn nicht Gnostiker und Psychiker (d. h. aber Pistiker), sondern alle, die des Fleisches Begierden abgesagt haben, sind gleicher Weise Pneumatiker im Herrn (Paed. 1, 31), und: *ἐφωτίσϑημεν γάρ· τὸ δὲ ἔστιν ἐπιγνῶναι τὸν ϑεόν* (ib. § 25; vgl. überhaupt die Ausführungen von Paed. 1, 25—52). Von hier aus eröffnet sich recht eigentlich der Blick in das weite Feld des Gegensatzes. Daß der Besitz der Gnosis, eines höheren Wissens um die göttlichen Dinge, als solcher die Gewähr der Erlösung in sich trage, das widersprach zu sehr dem Sinne dessen, der da gesagt hatte: Lasset die Kindlein zu mir kommen, denn ihrer ist das Himmelreich, und der seinem himmlischen Vater dankte, daß er den Weisen und Klugen verborgen habe, was er den Unmündigen offenbarte.

Die Krisis, die der Ansturm des Gnosticismus heraufgeführt hat, ist die größte und folgenreichste von allen Erschütterungen gewesen, denen das Christentum im Verlaufe seiner Geschichte ausgesetzt gewesen ist. Wäre sie nicht beschworen worden, so würde das Christentum seinen eigenartigen Charakter eingebüßt haben; losgerissen von seiner geschichtlichen Grundlage, hineingezogen in den allgemeinen Strudel, wäre es untergegangen wie die Religionen des versinkenden Heidentums. Die Gefahr war besonders groß in einem Zeitalter, da der jugendliche und der Verführung zugängliche Organismus der Gemeinden noch unausgebildet und ungefestigt dem Feinde vielfache Angriffspunkte bot. Thatkräftige Männer haben versucht, ihn fest zu machen, indem sie die Normen schufen, deren Anerkennung von jedem, der Christ sein wollte, als unumgänglich gefordert wurde: den apostolischen Glauben, die apostolische Schriftensammlung, das apostolische Amt. Als kluge Aerzte haben sie sich auch nicht gefürchtet, dem Körper etwas von dem Gifte einzuspritzen, das seine Säfte zu verderben drohte: die altkatholische Kirche zeigt in Glauben, Sitten und Gebräuchen deutlich den Einfluß, den das besiegte Heidentum auf die glückliche Siegerin gewonnen hat. Ob jener Umschaffung des jugendlich gärenden Christentums zur zielbewußt fortschreitenden Kirche nicht manches wertvolle Erbstück der Urzeit zum Opfer gefallen ist, ob nicht das Gegengift aus der heidnischen Apotheke sich als zu stark und darum reiner und ungestörter Entwickelung unzuträglich erwiesen hat, das haben wir hier nicht mehr darzulegen.

Aber eine andere Frage drängt sich uns auf: sprechen wir nicht, wenn wir von „Gnosticismus" reden, leichthin das Urteil nach von der „Seuche der Fragen und Wortkriege" und dem „ungeistlichen losen Geschwätze" der „falschberühmten Kunst", das erstmalig der Verfasser des 1 Ti gefällt und das die katholische Kirche zu dem ihrigen gemacht hat? Wie nach unserem Sprachgebrauche der Mysticismus nur eine Abart jenes geheimnisvollen, durch keine menschliche Analyse zu erfassenden und unwägbaren Etwas ist, das die Religion erst zur Religion macht, so verstehen wir unter Gnosticismus doch nur den Bastard einer echten Gnosis. Haben wir ein Recht dazu? Was wir erfahren haben, scheint uns zu berechtigen, und von der Gesamterscheinung und ihrem Verhältnis zum geschichtlichen Christentum gilt solches Urteil gewiß. Aber wir sind ausgegangen von der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinung: da steht der ernste Denker neben dem durch-

triebenen Gaukler, der harte Asket neben dem leichtfertigen Genußmenschen, Freigeister und Wundergläubige, Theosophen und Magier, ein schier unentwirrbarer Knäuel verschiedenster Strebungen. Wer die Bücher Jeû liest, ist freilich nicht davor geschützt, nach dem schönen Lobpreis auf den lebendigen Jesus am Eingang in das Meer der öden Formeln und Namen getaucht zu werden, die den Hauptinhalt bilden, und er mag die Empfindung mit hinwegnehmen, eine Satire auf dem Weg der Erlösung gelesen zu haben. Wer aber den Naassenerhymnus aus der Hand legt, ohne von seinen Versen innerlich gepackt zu werden, der mag erst bei sich selber anfragen, ob er auch weiß, was Religion ist. Wie hat doch Basilides „den höheren Sinn und die höhere weltüberwindende und alles durchdringende Kraft des Christentums auf seine Weise erkannt und ausgesprochen" (Neander 48)! Aus der durchsichtigen Fülle von Valentins wundervollem Weihgedicht leuchten uns die hehrsten und tiefsten Gedanken in edelster Fassung entgegen, und Herakleons Erklärung des Logosevangeliums deutet auf adeligen Sinn und echte Frömmigkeit. Gegen die Süßigkeit der Verführung aber, die für jeden, der sich des höheren Triebes bewußt ist, in jener gnostischen Trennung der Menschen in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker liegt, hilft nur die demütige Erinnerung an das Wort: „Selig sind die da geistig arm sind, denn ihrer ist das Himmelreich." **G. Krüger.**

Gnostiker s. d. A. Ophiten.

Goar, St. — Vita Goaris in den AS Juli II S. 333, in den ASB II S. 276 u. ö.; Wandelbert, Mönch von Prüm, Vita et miracula Goaris, an den a. a. O.O. u. MG SS XV S. 361; Rettberg, KG Deutschlands, 1, 465, 481; Friedrich, KG Deutschlands II, 1, S. 175. 219; Ebrard, Die iroschottische Missionskirche 261 ff. Wattenbach, GQ I, S. 258, 6. Aufl.

Der h. Goar ist nach seiner Biographie unter dem fränkischen Könige Childebert I. (511—558), dem Sohne Chlodwigs, aus Aquitanien an den Rhein gekommen und hat an der Stelle des späteren Städtchens St. Goar eine Zelle und eine Kapelle gebaut. Dort hat er sein Leben in geistlichen Übungen und Erweisung der Gastfreundschaft verbracht, auch nicht wenige Heiden belehrt. Doch wurde er von zwei trierischen Klerikern bei dem Bischof Rusticus seiner Gastfreundschaft wegen verklagt, wußte sich aber unter Wundern so zu rechtfertigen, daß König Sigibert (561—576) ihm an Stelle des unsittlichen Rusticus das Bistum Trier übertragen wollte. Dies lehnte Goar jedoch ab, er kehrte in seine Zelle zurück und starb dort nach 7 Jahren.

So die Legende. Aber da die Vita nicht über das 9. Jahrhundert zurückgeht und von anderem abgesehen von der Schwierigkeit gedrückt wird, daß sich in jenen Jahren ein Bischof Rusticus nicht nachweisen läßt, so ist ihr gesamter Inhalt als Erfindung zu betrachten. Der historische Kern ist wahrscheinlich nur der Name Goar.

Die Goarszelle ist nach einer Urkunde Ludwigs d. Fr. vom 30. Januar 820 (Beyer UB I, S. 58 Nr 52) von König Pippin und der Königin Bertha über dem Grabe des Heiligen auf Eigengut erbaut. Nach Wandelbert hat Pippin sie dem Abt Asuer von Prüm übertragen (im J. 765 s. Ölsner, Jahrbb. des fränk. Reichs S. 393), und hat Karl der Einsprache Weomads von Trier entgegen das Besitzrecht Prüms bestätigt (wahrscheinlich 782 s. Mühlbacher, Reg. Imp. I S. 92 Nr. 244). Im J. 788 ließ er in St. Goar Tassilo von Baiern unter die Mönche aufnehmen (Ann. Lauresh. z. d. J. MG SS I, S. 33). Im 11. Jahrhundert war das Kloster ganz verarmt; Abt Wolfram von Prüm ermöglichte den Fortbestand durch die Schenkung von Nochern im J. 1089, Abt Albero fügte 1136 weitere Einkünfte hinzu (Beyer I, S. 555 f. Nr. 501). Sein Nachfolger Gottfried verwandelte das Kloster in ein Chorherrenstift (Beyer II, S. CLXXVI). Als solches bestand es bis zur Reformationszeit. **Hauck.**

Gobat, Samuel, Evangelischer Bischof zu Jerusalem, geb. 26. Januar 1799, gest. 11. Mai 1879. — [Heinrich W. J. Thiersch], Samuel Gobat, Evang. Bischof in Jerusalem, meist nach seinen eigenen Aufzeichnungen, Basel 1884; Baarts, Die ev. Mission im h. Lande seit dem Beginn der bischöfl. Thätigkeit Gobats (Warneck, Allg. Missionszeitschr. XI, 1884, 433 ff.); Geschichte der deutschen ev. Kirche u. Mission im hl. Lande, Gütersloh 1898; Ludwig Schneller, Vater Schneller, ein Patriarch der ev. Mission im hl. Lande, Leipzig 1898; J. F. A. de le Roi, Michael Salomon Alexander, der erste ev. Bischof, Gütersloh 1897 (enthält S. 226 ff. eine reiche Litteratur über das Bistum); Güder, Jerusalem, das neue Bistum St. Jakob (PRE[2] VI, 581 ff.).

G. ist zu Cremine im Jura, damals zu Frankreich, jetzt zum Kanton Bern gehörig, geboren. Seine Eltern waren Landleute in bescheidenster Situation. Seine

Jugend fiel in die Zeit des Réveil, und war von dessen geistlichen Einflüssen, Anschauungen und Stimmungen bewegt, aber auch vielfach von der „Welt" angefochten. Zum geistlichen Durchbruch kam es bei ihm in der durchbeteten Nacht des 21. Oktober 1818 morgens etwa 3 Uhr (Thiersch S. 12 ff.). Im Grund ist G. diesen Anschauungen sein Leben lang treu geblieben, was schon aus der Art hervorgeht, wie er davon in späterem Alter erzählt. In seiner Lebensgeschichte sind ihm nur die ziemlich schematisch dargestellten Momente seines geistlichen Wachstums und einer in ähnlichen Bahnen einhergehenden Wirkung auf andere bedeutsam. Eine geschichtliche Auffassung der Dinge und Menschen fehlt. Groß war seine Freude an Sprachen und seine Begabung dafür, wodurch es ihm möglich war, im Lauf seines Lebens die wichtigsten abend- und morgenländischen Sprachen sich anzueignen. Der fromme, begabte und strebsame junge Mann, der Missionar werden wollte, erwarb sich das Vertrauen des besseren Teils der Gemeinde, man übergab ihm in einer kleinen Privatschule den Unterricht der Kinder. Er wirkte liebevoll und seelsorgerisch auf sie ein, doch nur kurze Zeit, bis er ins Baseler Missionshaus aufgenommen wurde. Daß es ihm an der pietistischen Gabe, den Heilsstand anderer zu erkennen, nicht fehlte, zeigt das Urteil, daß die Mitglieder des Missionskomitees „größtenteils wahre Kinder Gottes waren" (Thiersch S. 31). Neben den Studien arbeitete er pflichtmäßig als Schriftsetzer, was ihm später sehr zu gut kam. Er lernte hier Deutsch, Englisch, Lateinisch, Griechisch und Hebräisch bis zu ziemlich großer Fertigkeit. Außerdem studierte er die üblichen theologischen Disziplinen. Ein ernstes Leiden zwang ihn zu zeitweiliger Ruhe, doch benutzte er sie um in Paris unter de Sacy Arabisch zu lernen und den Koran zu studieren („außer meiner Bibel habe ich, glaube ich, nie ein Buch mit so viel Vorteil gelesen, wie den Koran" Thiersch S. 63. Er bewegte ihn zu innigem Mitleid mit den Mohammedanern). Überall wo G. in dieser Zeit weilte, war er evangelistisch thätig, machte auch eigens Reisen zu diesem Zweck namentlich in katholischen Ländern französischer Zunge. Ehe ihn die Missionsgesellschaft nach England sandte, um dort von der kirchlichen Missionsgesellschaft verwendet zu werden, wurde er in der badischen Landeskirche ordiniert. Die Handlung machte wenig Eindruck auf ihn. Über Malta, wo G. italienischen und arabischen Bücherdruck der kirchlichen Missionsgesellschaft leitete, gings nach Ägypten. Das Ziel war Abessinien. Aber es wollte sich keine Thür zu diesem Land aufthun. So gabs eine dreijährige Wartezeit in Ägypten, einen Abstecher nach Palästina eingeschlossen; G. jedoch predigte während der Zeit allerlei Volk, wer nur hören wollte, gewöhnte sich an morgenländische Lebensweise und lernte Amharisch.

Endlich konnte man die Reise wagen (20. Oktober 1829). G. und Missionar Kugler sollten gemeinsam das Werk der Belebung und Evangelisierung der erstorbenen abessinischen Kirche treiben. Der König Saba Gadis nahm sie wohlwollend auf. G. faßte in Gondar festen Fuß. Nun begann eine Zeit eifrigster und zugleich gesegneter Arbeit, die Blüte- und Freudenzeit im Leben Gs. Zwar gabs Schwierigkeiten, Nöte, politische und kriegerische Wirren, Arbeitsüberhäufung und Anstrengungen aller Art. Aber durch die Arbeit half geistige und körperliche Kraft, durch die politischen Verhältnisse Ruhe und Klugheit — die Menschen waren willig Gottes Wort zu hören und unermüdlich in der Führung religiöser Gespräche; Reformvorschläge für das Kirchenwesen wurden vorläufig gut aufgenommen, nur an „die Erlösungsbedürftigkeit der Maria" durfte man nicht rühren. Auch eine erfolgreiche medizinische Wirksamkeit entfaltete G. Alles blühte und versprach Frucht. Da fiel Saba Gadis im Krieg und G. mußte aus dem Land, das in blutige Greuel versank, fliehen, noch auf der Flucht 6 Zöglinge, die ihn überallhin begleiteten, unterrichtend. Drei Jahre hatte der Aufenthalt in Abessinien gedauert. — Man dachte nur an eine zeitweilige Unterbrechung der Arbeit. Aber als G. mit seiner jungen Frau Maria, einer Tochter des trefflichen Inspektor Zeller in Beuggen bei Basel, nach Abessinien zurückkehrte, verfielen beide in solche Krankheit, daß nur die Heimreise sie retten konnte. Nun ergriff G. mancherlei interimistische Arbeiten: litterarische Thätigkeit in Malta, Kundschaftsreisen zu den Drusen im Libanon, Missionsvorträge in der Schweiz, eine Schule in Malta. Nirgends gestaltete sich etwas Bleibendes.

Da erhielt G. durch Bunsen von seiten des Königs Friedrich Wilhelm IV. von Preußen die Berufung zum Bischofsamt in Jerusalem. (In betreff der Entstehung und der Verhältnisse dieses Bistums muß auf den Artikel Jerusalem, Bist. St. Jakob verwiesen werden.) Daß Gobat für dessen Verwaltung viele seltene Gaben mitbrachte, ist ersichtlich: er war ein würdiger, frommer, besonnener Mann, kannte den Orient, verstand viele Sprachen u. s. w. Aber die Verhältnisse waren sehr eigenartig und schwierig. „Kein Bischof hatte wohl eine kleinere Gemeinde als G. und keiner ein größeres Arbeitsfeld als das, welches er um sich her

erblickte, denn es umfaßte Palästina, Syrien, Assyrien, Chaldäa, Kleinasien, Ägypten und Abessinien" (Thiersch 275). Die ganze Situation war im Grund unhaltbar. Das kirchliche Bündnis Preußens und Englands zur Ermöglichung des Bistums veranlaßte die Anstellung durch den König, die Ordination mußte G. jedoch von England erteilt werden (seine Meinung darüber vgl. Thiersch 240 ff.). Preußen war dabei überall im Nachteil. Dazu kam die Feindschaft und Verachtung der orientalischen Bischöfe, Mißtrauen und Angriffe der ritualistischen Partei in England, ebenso wie die Hetzereien der sog. evangelischen Partei, denen G. in der Judenmission nicht genug that. Allerdings hatten ihm Proselyten so viel Kummer gemacht und seinen lauteren, nüchternen Sinn so verletzt, daß er bei allem Eifer für die Sache doch sagen konnte: „Ich erschrecke, so oft mir die Missionare einen Proselyten zuschicken, denn entweder meint er es von vornherein nicht treu, oder wenn er anfangs aufrichtig und redlich war, so wird er später durch die Schmeicheleien der Freunde Israels in England verdorben" (Thiersch 349) — G. war ein zu gewissenhafter Mann, als daß er wegen solcher und anderer Schwierigkeiten nicht treu gearbeitet hätte. Auch hatte er in manchen Einzelheiten Erfolg. Allein es fehlte der Schwung, die sieghafte Initiative seiner abessinischen Zeit. Der Beobachter kann sich einer gewissen Wehmut nicht erwehren, wenn er sieht, wie eine edle Kraft in einer falschen Stellung verbraucht wird. Das ganze Bistum war von Anfang an ein verlorener Posten. Gs. Vorgänger und Nachfolger haben es nur wenige Jahre innegehabt. Es ist fast für seine ganze Dauer mit Gs. Namen verknüpft. Aber diese Verknüpfung brachte dem Träger des Amts wenig Glück. Nachdem seine Frau vor ihm heimgegangen war, verschied er im hohen Alter von 80 Jahren in Jerusalem.

Der bekannte preußische Konsul Dr. G. Rosen in Jerusalem, mit G. langjährig verbunden, giebt eine treffende Charakteristik seiner Persönlichkeit: ein makelloser Mann, gläubiger Christ, väterlicher Freund der Armen, durchaus wahr, nicht eitel. „Er war eine kühle reflektierende Natur, die bei unermüdlich thätiger Pflichttreue sich weder für Personen noch für Unternehmungen jemals sonderlich zu erwärmen schien. Er ließ sich nie vom Augenblick, auch nicht dem Augenblick des Erfolges hinreißen; vielmehr handelte er immer methodisch nach gewissenhaft erwogenen Grundsätzen". Dabei war er theologisch kenntnisreich, sprachenbegabt, für seine Stellung in englischen Augen wohl zu einfach. „Gobat war vielen Leuten in Jerusalem unbequem" — aber viel Feind, viel Ehr! Er beklagte in seiner Friedfertigkeit die Mißstimmung seiner Umgebung, fand sie jedoch in der Sache liegend. Der Schlendrian kann sich mit der Reform nicht befreunden. Indes auch bei schärfstem sachlichem Gegensatz hütete er sich vor Übertragung desselben auf die Personen. Auch gegen die feindseligen orientalischen Bischöfe hegte er das aufrichtigste persönliche Wohlwollen (Thiersch 280 ff. vgl. auch 465 ff.). **Theodor Schäfer.**

Gobelinus Persona, gest. c. 1421. — Rosenkranz, G. P. in der Zeitschr. für vaterl. Geschichte u. Altertumskunde, 1843; Bayer, G. P., Leipzig 1873; Lindner, AdB. IX, S. 300 f.; Lorenz, GQ II, 3. Aufl., S. 323 f.; Hagemann, Ueber die Quellen des Gob. P., Haller Dissert. 1874.

Gobelinus Persona ist 1358 wahrscheinlich in Paderborn geboren, erhielt nach einem längeren Aufenthalte in Italien, besonders am Hofe Urbans VI., eine Pfründe am Dom in Paderborn und wurde später Pfarrer an der Marktkirche. Unter dem Paderborner Bischof Wilhelm von Berg (1400—1414), der ihn zum Dekan des Stiftes S. Maria in Bielefeld ernannte, machte er sich um die Reform der Paderborner Klöster verdient. Er starb in dem Kloster Böddeken frühestens im Jahre 1421. Hier ist er zu erwähnen wegen seines Cosmodromium h. e. chronicon universale complectens res ecclesiae et reipublicae ab o. c. usque ad a. Chr. 1418. Für die frühere Zeit eine wertlose Kompilation, ist dieses Werk für die Kenntnis der Zustände und Urteile des 14. und 15. Jahrhunderts eine wertvolle Quelle. Die hiesige Universitätsbibliothek besitzt eine Handschrift, die aus dem Stift Möllenbek stammt. Zuerst herausgegeben von dem älteren H. Meibom Frankfurt 1599, wiederholt von dem jüngeren H. Meibom in seinen Scriptores rerum Germanicarum, 1. Bd, Helmstedt 1688, S. 53 ff. **Hauck.**

Goch, Johann von, gest. um 1475, einer der sogenannten Vorreformatoren. — Conradi Gesneri Bibliotheca universalis, Tiguri 1545, p. 422 s.; Valeri Andreae Bibliotheca Belgica, Lovanii 1623, p. 490; Foppens, Bibliotheca Belgica, Bruxellis 1739, II, 714 s.; Ullmann, Reformatoren vor der Reformation², Gotha 1866, I, 17—148; Andreas Knaacke, Johann von Goch, ThStK 1891, S. 738 ff.; 1894, S. 402 f.; Otto Clemen, Johann Pupper von Goch, Leipzig 1896.

Johann Pupper (der eigentliche Familienname ist Capupper — vgl. P. Bergrath in den Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein I[2] [1855], S. 276 ff.) wurde in dem damals geldrischen Städtchen Goch Anfang des 15. Jahrhunderts geboren. Seinen ersten Unterricht empfing er sehr wahrscheinlich in einer Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben, vielleicht in Zwolle. Unter dem 19. Dezember 1454 ist er als Joannes dominus Pupper de Goch diocesis Coloniensis in Köln immatrikuliert (H. Keussen, Die Matrikel der Universität Köln 1389—1559, Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde Bd VIII, I, 1, S. 441 Nr. 74); vielleicht hat er auch in Paris studiert. Möglicherweise stand er eine Zeit lang dem Fraterhause zu Harderwyk (und Gouda?) vor. Seinen Lebensberuf fand er als Leiter des 1459 (nicht schon 1451) von ihm gegründeten Augustinerkanonissenklosters Thabor bei Mecheln. Als Datum seines Todes giebt der übrigens gut unterrichtete Foppens (l. c. p. 715) den 28. März 1475 an, wahrscheinlich aber ist sein Tod später anzusetzen.

Gochs Schriften blieben zunächst unbekannt oder kursierten doch nur handschriftlich in kleinen Kreisen. Erst von 1520 ab kamen sie ans Tageslicht. Die Hauptschrift de libertate christiana ist nicht vor April 1473 verfaßt und erschien im Druck mit einer Vorrede des Herausgebers Cornelius Grapheus (s. d. A.) vom 29. März 1521 bei Michael Hillenius in Antwerpen (bis jetzt nur zwei Exemplare bekannt: zu Wolfenbüttel und zu Emden). Das auf sechs Bücher veranschlagte Werk bricht im 11. Kapitel des 4. Buchs ab. Indes ist möglicherweise das 6. Buch identisch mit der 1474 geschriebenen epistola apologetica contra Dominicanum quendam (wohl Engelbertus Cultrificis von Nymwegen † 1491), die in zwei Ausgaben mit einer Vorrede des Grapheus vom 23. August [1520] erschien (abgedruckt bei Walch, Monimenta medii aevi vol. II fasc. 1 p. 1—24). Die reifste Frucht von Gochs Denkarbeit ist der dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis, der mit der Vorrede eines Anonymus wahrscheinlich 1523 gedruckt wurde (abgedruckt bei Walch l. c. I, 4, p. 73—239). Endlich heben wir noch hervor: In divine gratie et Christianae fidei commendationem, contra falsam et Pharisaicam multorum de iustitijs et meritis operum doctrinam et gloriationem, fragmenta aliquot D. Joan. Gocchii Mechliniensis antehac nunquam excusa; der Druck ist aus derselben Presse (Zwolle, Brüder vom gemeinsamen Leben? — vgl. ZKG XVIII, 359 ff.) wie der dialogus und zwar wahrscheinlich 1523 hervorgegangen, enthält aber nur zum Teil Stücke von Goch; fol. 26[a] beginnt ein Anhang, Stellen aus Augustin, Ambrosius und Bernhard, besonders aber (fol. 30[b]—45[a]) große Abschnitte aus Luthers Schrift gegen Latomus enthaltend. Die als Vorrede dienende epistula gratulatoria super inventione et editione lucubrationum Joannis Tauleri ordinis praedicatorum, Vuesseli Chrisij Groningensis et Joannis Gocchij Mechlinensis stammt von Luther (über die Abfassungszeit vgl. ThStK 1899, 135 ff.).

Ullmann hat Goch unter die „Reformatoren vor der Reformation" eingereiht. Dagegen hat sich schon Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung I. 142) erklärt, jedoch nur kurz unter Bezugnahme auf die Rechtfertigungs- und Verdienstlehre Gochs. Ausführlich hat O. Clemen a. a. O. S. 185 ff. das Urteil Ullmanns zu rektifizieren gesucht. In der Schriftlehre steht Goch allerdings auf der Schwelle zur Reformation, sofern er einer Gruppe von Theologen am Ausgange des MA angehört, welche die Tradition auf das kirchliche Altertum reduzieren und nur den „scripturae sacrae" d. h. der Bibel und den antiqui patres Autorität beimessen. Goch geht sogar über diesen Standpunkt hinaus, wenn er in seiner epistula apologetica fol. B[a] den Bibelkanon noch von den patres abhebt: sola scriptura canonica fidem indubiam et irrefragabilem habet auctoritatem: Antiquorum patrum scripta tantum habent auctoritatis, quantum canonicae veritati sunt conformia . . . Modernorum vero doctorum, maxime ordinum mendicantium, scripta . . . vanitati magis deserviunt quam veritati. In der Justifikationslehre dagegen steht er noch durchaus auf mittelalterlichem Boden. Immer wieder drängt sich bei ihm das meritum in den Vordergrund; wenn er auch nicht müde wird zu betonen, daß es eigentlich kein meritum auf seiten des Menschen giebt, sondern von einem solchen nur gesprochen werden kann, sofern Gott aus eitel Gnade und Barmherzigkeit ihm durch Acceptation seiner an sich völlig unzulänglichen Werke solches zumißt, bleibt er doch an diesem Begriffe kleben und kommt immer wieder auf ihn zurück; er kann es sich eben, wie die mittelalterlichen Theologen überhaupt, nicht anders vorstellen, als daß Gott nur mit dem Menschen etwas zu thun haben will, der irgendwie ein Verdienst vorweisen kann. Daher ist für ihn auch iustificatio identisch mit Gerechtmachung, mit Disponierung verdienstliche Werke wollen und vollbringen zu können; fides kannte er

nur als fides informis, die noch nicht Glaube ist, oder als fides caritate formata, die nicht mehr Glaube ist; die certitudo salutis der Reformatoren ist ihm fremd, vielmehr bleibt es Gottes Belieben anheimgestellt, ob er die Werke der Menschen mit barmherzigem und nachsichtigem Auge ansieht und acceptiert, oder ob er sie betrachtet, wie sie 5 faktisch beschaffen sind: quasi panni menstruatae. Indessen findet sich in Gochs Schriften doch „etwas Reformatorisches"; er bekämpft das Mönchtum und die doppelte Sittlichkeit und deutet das antiasketische Lebensideal an. Gegen das Mönchstum wendet Goch zuvörderst ein, daß es sich aus der Schrift nicht erweisen lasse, dann, daß es die göttliche Gnade pelagianisch herabsetze, sofern es den Anspruch erhebe, daß nur die Ablehnung und 10 Befolgung des votum den Menschen der wahren christlichen Vollkommenheit zuführe, während doch die Gnade Gottes allein und ausschließlich den Menschen dazu in Stand setzt. Indessen will er doch das votum als kirchliches Institut unangetastet lassen, wo es eine oblatio, nicht eine obligatio voluntatis ad bonum einschließe; ja auch dem votum im letzteren Sinne läßt er ein relatives Existenzrecht: den Schwachen und Fahrigen nämlich 15 kann es zum Heile dienen, bei denen durch die in der Gelübdeablegung erfolgende obligatio voluntatis die oblatio voluntatis, die freiwillige Erbietung des Willens zum Thun des Guten, nachträglich herausgelockt werden kann (dial. bei Walch p. 166 s.). Gegen die Lehre von der doppelten Sittlichkeit wendet Goch ein, daß die consilia ebensogut wie die praecepta zur lex evangelica gehörten und von allen Menschen, nicht 20 bloß etwa von den Prälaten und Mönchen, beobachtet werden müßten; die consilia sind nur gewissermaßen die Ausführungsbestimmungen zu den praecepta; sie wollen besagen, daß wir alle guten Werke aus reiner Liebe zu Gott und dem Nächsten thun müssen. Daß amor und caritas die einzige Triebfeder im Menschenherzen sein solle, wiederholt Goch immer und immer wieder; nur dann geschehen unsere guten Werke in edelster Willens- 25 freiheit und sind sittlich wertvoll und Deo acceptabilia. Auch die gewöhnliche Berufsarbeit, wenn sie nur inspiriert ist von der Gottes- und Nächstenliebe, ist Gott wohlgefällig (de lib. II, 32 s.). Diesen letzteren Gedanken wirft Goch allerdings nur so hin, ohne sich der Bedeutsamkeit desselben klar bewußt zu sein. Aber zieht man andere Stellen noch heran, so darf man wohl sagen, daß Goch über den einseitigen Asketismus und 30 Spiritualismus des MAs hinausstrebt und einen Anfang machen möchte, der alltäglichen Berufsarbeit ihr Recht zurückzugeben. — Was Gochs Stellung zur Scholastik anbetrifft, so ist er den damals bunt durcheinander flutenden scholastischen Doktrinen gegenüber Eklektiker. Als extremer Nominalist hält er jede Vernunftspekulation auf religiösem Gebiete für sinn- und nutzlos und verwirft er die Philosophie in Bausch und Bogen. Die ratio 35 kann sich nimmermehr in die Sphäre des Übernatürlichen erheben; zudem ist sie durch die Sünde entstellt und verfinstert; nur das lumen fidei et gratiae kann das summum verum und das summum bonum begreifen. Das Bewußtsein von der Unvereinbarkeit von Philosophie und Theologie hat sich bei ihm zu erbitterter Feindschaft gegen jede Philosophie gesteigert; die scriptura naturalis = scriptura philosophorum steht 40 ihm in diametralem Gegensatz zur scriptura supranaturalis der Bibel; jenes sind libri mortis, dieses libri vitae. Die Kehrseite zu dieser Herabsetzung der ratio ist die starke Betonung der Autorität der Kirche. Hatten bisher Vernunft und Autorität der Kirche zusammen die Glaubenswahrheit gewährleistet, so mußte jetzt nach der Entthronung der ratio die Verantwortung der Kirche allein zufallen, deren Ansehen dadurch bedeutend 45 wuchs. Diese Beobachtung machen wir auch bei Goch. Wie Occam geht er dabei von der naiven Voraussetzung aus, daß Kirchen- und Schriftlehre mit einander übereinstimmen müßten. So kann er ebenso gut sagen: Ecclesiae auctoritas est maxima auctoritas, quia, ut dicit Augustinus: si non crederem ecclesiae, non crederem evangelio (de lib. I, 9) — als: Sola scriptura canonica fidem indubiam et irrefra- 50 gabilem habet auctoritatem (s. o.). — Goch gehört aber auch zu den mittelalterlichen Mystikern, und zwar ist er der nominalistisch-quietistischen Mystik anzugliedern. Sein Ziel ist, durch Liebe zu Gott und dem Nächsten zu immer intensiverer Vereinigung mit Gott zu gelangen. Die menschliche Liebe muß sich aber erst entzünden am Urquell der göttlichen Liebe. Die Vergöttlichung des Menschen besteht demnach darin, daß er die gött- 55 liche Liebe stetig und immer mehr in sich einströmen läßt. Dieser Prozeß erreicht seinen Abschluß, wenn der Wille bis zur Grenze der Aufnahmefähigkeit von Liebe erfüllt ist. Dann befindet er sich im status gloriae und hat fruitio dei, welche die Unmöglichkeit des Abfalles von Gott, dem summum bonum, einschließt. — Den Schlüssel zum Verständnis der Lehre Gochs bietet seine gänzliche Abhängigkeit von Augustin, und seine dog- 60 mengeschichtliche Bedeutung liegt darin, daß er zu den Männern der augustinischen Re-

aktion am Ende des MAs gehört, die durch Wiederbelebung des augustinischen Gnadenmonismus den Semipelagianismus und Pelagianismus der Zeit und die immer unverhüllter hervorgetretene Werkgerechtigkeit zu bekämpfen suchten. Freilich war Goch ebensowenig wie seine größeren Geistesverwandten Wessel und Staupitz im stande, den reinen Augustinismus wieder herzustellen; dazu hatte er viel zu viel aus den Sentenzen des Lombarden und den Schriften des Aquinaten in sich aufgenommen. Und auch wenn er das gekonnt, hätte er damit nicht eine durchgreifende und dauernde Kirchenreformation angebahnt: „die Schäden der katholischen Kirche durch Augustin heilen, das hieß im besten Falle, eine Reform für ein paar Menschenalter besorgen. Mit Notwendigkeit wären die alten Mißbräuche zurückgekehrt; denn ihre starken, wenn auch verborgenen Wurzeln liegen im Augustinismus selbst" (Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 576).

Otto Clemen.

Godeau, Anton, geb. zu Dreux 1605, gest. zu Vence, den 21. April 1672. — Gallia christiana; Pélisson, Histoire de l'Académie française, Paris 1653; Dupin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs eccl. Bd XVII p. 286; Abbé Racine, Abrégé de l'histoire eccl. 1748—1756, Bd XIII.

Er widmete sich zuerst der Dichtkunst; durch seinen Verwandten Conrart wurde er in den berühmten Salon von Madame de Rambouillet eingeführt, den er fleißig besuchte, wurde jedoch, wegen seiner lächerlich winzigen Gestalt le nain de la princesse Julie genannt, da er der schönen Julie d'Angennes, der späteren Herzogin von Montausier eine besondere Aufmerksamkeit widmete. Da ihm seine litterarische Thätigkeit die erwünschten Erfolge nicht brachte, trat er in den geistlichen Stand ein und wurde ein würdiger Bischof, zuerst in Grasse, dann in Vence. Obschon er sein Amt berufstreu und uneigennützig versehen, und viel gearbeitet und geschrieben hat, verdient er wohl kaum den Raum, den er in den Encyklopädien einnimmt; seinen Ruf verdankt er größtenteils einem schlechten Witz, der Richelieu zugeschrieben wird (dazu war dieser aber doch zu geistreich). Da Godeau demselben eine Paraphrase in Versen des Benedicite überreichte, soll ihm nämlich der Kardinal gesagt haben: „Vous me donnez Benedicite, je vous donne Grasse". Einigen Ruhm verdankt er zwei Versen, die ihm der große Dichter Corneille entlehnt haben soll: Et comme elle (la gloire) a l'éclat du verre, — Elle en a la fragilité. Auf den Versammlungen des Klerus von 1645 und 1655 bekämpfte er die laxe Sittenlehre der Jesuiten. Er schrieb eine Kirchengeschichte (bis zum 9. Jahrhundert), dichtete eine andere, Fastes de l'Eglise, in 15000 Versen, brachte die Psalmen Davids in Reime, besang Paulus, Magdalena, Mariä Himmelfahrt und St. Eustachius, schrieb Paraphrasen und Betrachtungen über mehrere neutestamentliche Schriften, Homilien und ethische, erbauliche Abhandlungen, eine Anzahl Biographien (Apostel Paulus, Augustinus, Carl Borromäus). Godeau starb in seiner Residenz Vence 77 Jahre alt. **C. Pfender.**

Godehard, der heilige, Bischof v. Hildesheim, 1022—1038. — Litteratur: AA SS Maji Tom. I, 502 ff.; Blum, Gesch. d. Fürstent. Hildesheim, Wolfenb. 1807 II, 108 ff.; Lüntzel, Gesch. d. Stadt u. Diöcese Hildesheim, H. 1858 S. 195 ff.; Hirsch, Jahrbb. d. deutschen Reichs unter Heinrichs II.; Bertram, Die Bischöfe von Hildesheim, Hildesheim 1869. —

Neben den wenigen auf ihn bezüglichen Urkunden (Urk. B. d. Hochstifts Hildesheim, herausg. v. Janicke, Leipzig 1896 Nr. 70 ff.) bilden die Hauptquelle für seine Geschichte die beiden von seinem Schüler Wolfhere verfaßten Biographien, die noch bei Godehards Lebzeiten verfaßte kurze vita prior (MG SS XI, 165—167) und die später geschriebene ausführliche vita posterior (a. a. O. S. 168 ff., beide auch abgedruckt in Leibnit. script. rer. Brunsv. I, 482 ff. AA SS Maji I, 502 ff. Ueber das Verhältnis beider Biographien vgl. Wattenbach Geschichtsquellen 6. Aufl. II, 18—26). Wertlos ist die vita Guntheri (MG SS XI, 276 ff.).

Godehard wurde um 961 in Ritenbach in Baiern, nahe bei dem Kloster Nieder-Altaich (Altaha vgl. Rettberg, KG Deutschlands II, 253) im Bistum Passau geboren. Sein Vater, mit Namen Ratmund, war ein Dienstmann des Klosters. Erst spätere Sage macht ihn zu einem Herzog von Baiern oder zu einem Grafen von Schieren (vgl. Lauenstein, K. und Reformationsgesch. von Hildesheim I, 68; Chron. Episc. bei Leibnit. scr. II, 708). Wolfhere sagt ausdrücklich, seine Eltern seien „ex ejusdem ecclesiae (Altahensis) familia" gewesen. Als Knabe besuchte er die Schule dieses Klosters und bildete sich dann am Hofe des Erzbischofs Friedrich von Salzburg weiter aus. Früh schon durch besondere Frömmigkeit und einen Hang zum beschaulichen Leben ausgezeichnet, noch ehe er selbst ins Kloster eingetreten war, die Mönche durch seine Strenge beschämend, wurde er im 31. Lebensjahre durch Abt Erkambert in das Kloster aufgenommen und nach dessen Abgange (997) selbst Abt. Durch seine vortreffliche Verwaltung des Klosters dem

Kaiser Heinrich II. empfohlen, wurde er von diesem berufen, das verwilderte Kloster Hersfeld in Hessen zu reformieren und später ebenso das Kloster Tegernsee (nicht Krems-Münster vgl. Büdinger, Österr. Gesch. I, 449). Im Jahre 1012 kehrte Godehard nach Altaich zurück, befand sich aber oft im Gefolge des Kaisers, der ihn gerne zu Rate zog. 5 Im Gefolge des Kaisers war Godehard auf der Pfalz Grona bei Göttingen, als dort die Nachricht vom Tode des Bischofs Bernward von Hildesheim eintraf. Sogleich bestimmte ihn Heinrich zum Nachfolger, aber erst nachdem ein wunderbarer Traum sein Widerstreben gebrochen, willigte Godehard ein. Am 2. Dezember 1022 wurde er durch Erzbischof Aribo von Mainz geweiht und zog am 5. Dezember in Hildesheim ein.

10 Godehard gebührt der Ruhm, das Stift auf der Höhe erhalten zu haben, zu der es Bernward erhoben hatte. Nach manchen Seiten hin hat er es noch gefördert. Weil ihm die Schule in Hildesheim nicht genügte, schickte er mehrere Schüler auf auswärtige Schulen (unter anderen Wolfhere nach Hersfeld) und ordnete dann die Schule in Hildesheim neu. Eifrig war er in Kirchenbauten, wozu ihm die schon bedeutenden, von ihm noch ge- 15 mehrten Güter des Stifts die Mittel boten. Mehr als 30 Kirchen im Bistum wurden von ihm geweiht. Den Dom baute er teilweise um, wobei die berühmten erzenen Thüren Bernwards eine entsprechende Stelle fanden. Die von B. Othwin gegründete aber verfallene Epiphaniuskirche wurde von Grund auf neu gebaut. Außer der Stadt baute er, wohl in der Absicht sie mit einem Kranze von Kapellen zu umgeben, die Kapellen des 20 hl. Bartholomäus und die des hl. Andreas, von der ein Teil noch in der heutigen lutherischen Hauptkirche erhalten ist (vgl. Gerland in d. Ztschr. f. bild. Kunst NF III, 1892 S. 298) und die Kirche des hl. Moritz, seines eigenen Schutzpatrons, auf dem Ziegenberge, aus der Spätere irrigerweise ein Kloster machen. Gegen Ende seines Lebens baute er noch eine Kirche auf dem Königshofe in Goslar. Die ersten Jahre seines bischöflichen 25 Amtes verbitterte ihm der von Erzbischof Aribo auf Betreiben der Aebtissin Sofie wieder aufgenommene Streit um Gandersheim (vgl. d. Schreiben Aribos vom 21. Sept. 1026 UB d. Hochstifts Nr. 72). Godehard wahrte kräftig die Rechte des Stifts und erlangte auf mehreren Synoden (Seligenstadt 1026, Geisleben 1028, Pölde 1029) und Reichstagen (Frankfurt 1027, Mainz 1028) günstige Entscheidungen (UB Nr. 73), so daß Aribo 30 1030 seine Ansprüche aufgab. Godehard ist kein Mann der That wie Bernward, er ist mehr beschaulicher asketischer Frömmigkeit zugewandt. Auch als Bischof blieb er Mönch, wie denn auch das von ihm gestiftete Kloster Holthusen (Wrisbergholzen) sein Lieblingsaufenthalt war. Streng gegen sich selbst, hielt er auch seine Kleriker in strenger Zucht. Mit seiner Regierung hörte in Hildesheim das gemeinsame Leben der Kleriker auf. Gegen 35 Arme war er freigebig, reichlich teilte er „seinen Brüdern", wie er sie nennt, Almosen aus. Anfangs 1038, 77 Jahre alt, erkrankte er in seinem Kloster Holthusen; schon sterbend, ließ er sich nach dem Moritzberge bringen, wo er am Tage nach dem Himmelfahrtsfeste (5. Mai 1038) verschied (AA SS S. 501 wo der Beweis, daß 1038 das Todesjahr ist). Schon zu seinen Lebzeiten wußte man von Wundern die er gethan haben sollte. Wolfhere 40 erzählt bereits solche. Nach seinem Tode vermehrten und vergrößerten sie sich; auf Betreiben des B. Bernard erfolgte auf einer Synode in Reims seine Heiligsprechung durch Innocenz III. am 29. Oktober 1131 (vgl. die Urkunde in dem UB der Stadt Hildesheim, herausgegeben von Doebner H. 1881 Nr. 14). B. Bernard gründete ihm zu Ehren das Godehardi-Kloster in Hildesheim. Zuerst im Dom beigesetzt, fand er dort seine Ruhe- 45 stätte (Hist. canonisat. bei Leibn. I, 508; Mansi conc. XXI, 463; Translatio Godehardi MG SS XII, 639—52). Als Tag seiner Verehrung haben die meisten Martyrologien den 4. Mai, einzelne den 5. Mai (AA SS a. a. O. S. 502).

D. **G. Uhlhorn.**

Görres, Johann Josef († 1848). — Josef von Görres' gesammelte Schriften. 50 Herausgegeben von Marie Görres. 1. Politische Schriften, 6 Bde, München 1854—1860; 2. Gesammelte Briefe, 1. Bd Familienbriefe, 2. 3. Bd Freundesbriefe, hrsg. von Fr. Binder, München 1858. 1874. — Verzeichnis der Schriften von Görres und über ihn: Josef Galland, Josef von Görres. Aus Anlaß seiner 100jährigen Geburtsfeier in seinem Leben und Wirken dem deutschen Volke geschildert, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1876, S. 663—679; Sepp, Görres 55 und seine Zeitgenossen 1776—1848, Nördlingen 1877; A. Denk, Josef von Görres und seine Bedeutung für den Altkatholicismus, Mainz 1876; J. Friedrich, Görres: AdB 9 S. 378—389 (1879); Haffner, G.: Kirchenlexikon V, S. 794—802 (1888); Thoemes, G.: Staatslexikon, hrsg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft durch A. Bruder 2. Bd, S. 1473—1481 (Freiburg i. B. 1892); Cl. Th. Perthes, Politische Zustände und Personen in Deutschland zur Zeit der französischen 60 Herrschaft, 1. Bd, Gotha 1862, 1. B., 3. und 4. Kap.; O. Mejer, Zur Geschichte der röm.-deutschen Frage, II, 2, Rostock 1873, S. 293 ff.; H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche

Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart, München 1874; H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, 2. Bd Gesch. der kath. Kirche in Deutschland II, Mainz 1889; J. Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils, 1. Bd, Bonn 1877; derselbe, Ignaz von Döllinger, 1 Bd, München 1899.

Josef Görres ist am 25. Januar 1776 als Sohn römisch-katholischer Eltern in Coblenz 5 geboren, wo sein Vater Moritz Görres, verheiratet mit einer Italienerin Namens Mazza, einen Holzhandel trieb. Schon als Gymnasiast durch geistige Regsamkeit und vielseitige Interessen ausgezeichnet, sollte J. G. im Herbst 1793 die Universität Bonn beziehen, um Medizin zu studieren, als der revolutionäre Taumel die Rheinlande erfaßte und auch den jungen G. mit sich fortriß. Seine Beredtsamkeit als Klubredner verschaffte ihm rasch Be- 10 achtung, sein eminentes publizistisches Talent bald auch eine führende Stellung. Schon 1797 veröffentlichte er: „Der allgemeine Friede, ein Ideal". Die Zeitschrift „Das rote Blatt, eine Dekadenschrift", machte ihn zum berühmten Mann. Packend, geistvoll und zugleich mit rücksichtslosem Freimut geschrieben, wurde das „giftige Ding" schon nach 6 Monaten mißliebig. Der drohenden Unterdrückung aber kam G. dadurch zuvor, daß er 15 das Journal eingehen ließ, freilich um ihm sofort den „Rübezahl" folgen zu lassen, der allerdings dann auch nur dreiviertel Jahre bestanden hat. Inzwischen erfuhr das Freiheitsideal durch den Druck der französischen Machthaber eine Illustration, die zu energischen Gegenwirkungen aufrief. Diese Verhältnisse gaben den Anstoß zu einer Gesandtschaft nach Paris, in welche auch G. deputiert wurde. Als sie am 20. November 1799 20 dort eintraf, war gerade durch den Staatsstreich am 9. November das Direktorium gestürzt und der Rat der Fünfhundert auseinander getrieben worden. Auf Grund seiner Beobachtungen verlor G. den Mut, die Reunion der Rheinprovinz mit Frankreich zu beantragen und kehrte schon im Januar 1800 nach seiner Heimat zurück (Pol. Schr. Bd 4 S. 600). Endete demnach diese Mission nach der politischen Seite mit einem vollständigen 25 Mißerfolg, so war sie doch für G. selbst von der größten Bedeutung. Mit jugendlichem Ungestüm hatte er vorher an den republikanischen Ideen und Phrasen sich berauscht, als er bei seinem Aufenthalte in Paris ihre Hohlheit erkannt hatte, kehrte er mit derselben Energie ihnen nun den Rücken („Resultate meiner Sendung nach Paris" 1800, Pol. Schr. I, 25—112). 30

Von der Unruhe des politischen Lebens zog G. sich jetzt ganz zurück. Als Professor der Physik an der Sekundärschule in seiner Vaterstadt angestellt, lebte er von 1800—1806 nur seinem Berufe und seinen Studien. Eine Reihe litterarischer Arbeiten aus diesen Jahren zeigt, daß ihn damals vorwiegend naturwissenschaftliche Fragen beschäftigt haben. — Der Drang nach Erweiterung seines Wirkungskreises führte ihn 1806 nach Heidelberg. 35 Zwei Jahre angeregten Verkehrs mit Clemens Brentano und Achim von Arnim hat G. hier verlebt und durch diese Männer für die altdeutsche Litteratur sich interessieren lassen. Seine Lehrthätigkeit als Privatdocent an der Universität überrascht durch ihren Umfang, denn er las über Physiologie, Ästhetik, Experimentalphysik, Philosophie, und — „es war wohl das erste der deutschen Poesie des MAs gewidmete Kolleg, das an einer deutschen 40 Universität gehalten wurde" (K. Bartsch, Romantiker und germanistische Studien in Heidelberg 1804—1808, Akadem. Rede, Heidelberg 1881, S. 15) — über altdeutsche Litteratur. Rasch reifte auch die erste litterarische Frucht dieser germanistischen Studien, denn schon 1807 gab er ein Schriftchen über „Die teutschen Volksbücher" heraus; „gewohnt, was ich ergreife, mit Ernst und Liebe zu umfassen", schreibt G. von sich am Schlusse. In der 45 Hingebung an den Gegenstand ruht in der That sein Reiz, den Wert relativer Vollständigkeit verdankt es der großen Privatbibliothek Brentanos (Bartsch S. 16; Wilhelm Scherer, Jakob Grimm, 2. Aufl., Berlin 1885, S. 81), dem Verf. selbst hat es die Verbindung mit den Brüdern Grimm vermittelt. Auch zu der Zeitung für Einsiedler, die in einzelnen Heften vom April bis August 1808 erschien und von Arnim dann unter dem Titel „Tröst 50 Einsamkeit, alte und neue Sagen und Wahrsagungen, Geschichten und Gedichte" (Heidelberg 1808) gesammelt herausgegeben wurde, hat G. Beiträge geliefert (vgl. die ausführliche Einleitung von Fr. Pfaff zu „Arnims Tröst Einsamkeit", Freiburg i. B. und Tübingen 1883; p. VIII Berichtigungen zu Gallands und Sepps Biographien von G.). Im Jahre 1813 gab er Glöckles Abschrift des Lohengrin mit einer phantasievollen 55 Einleitung heraus und widmete das Werk den Brüdern Grimm. Schon der Titel „Altteutsche Volks- und Meisterlieder aus den Handschriften der Heidelberger Bibliothek" zeigt die innere Zugehörigkeit dieses letzten germanistischen Werkes von Görres zu den eben genannten Arbeiten, wenn auch die politischen Stürme des folgenden Decenniums seine Veröffentlichung verzögerten; es erschien mit einer Widmung an Scharn- 60

horst 1817 (Frankfurt a. M.). Auf Grund dieser Leistungen ist G.s Name mit den Anfängen der germanistischen Wissenschaft in einer für ihn ehrenvollen Weise verknüpft, der Ruhm eines Mitbegründers der Germanistik (Thoemes) aber kommt ihm nicht zu. — Auch dem Orient hat G. unter dem Einflusse des durch die Romantik geweckten Interesses für 5 die Verbindung von Religion und Poesie sich damals zugewandt. Das Buch, „Die Mythengeschichte der asiatischen Welt", welchem der Gedanke der ursprünglichen Einheit aller Religionen und Mythologie zu Grunde liegt, erschien allerdings erst 1810 (Heidelberg), aber ist aus seinen Heidelberger Vorlesungen hervorgegangen und während des dortigen Aufenthaltes entstanden. 1808 fand dieser sein Ende. Wie es auch immer um die Erfolge 10 seiner Docententhätigkeit bestellt gewesen sein mag, jedenfalls blieb G.s Hoffnung auf eine feste Anstellung an der Universität unerfüllt, er kehrte daher in seine Lehrerstellung nach Coblenz zurück.

Die Freiheitskriege weckten seine politischen Neigungen, denen er niemals vollständig entsagt hatte (Pol. Schr. 1. Bd 115 ff.), aufs neue. In dem „Rheinischen Merkur" 15 (Pol. Schriften 1. Bd S. 191—474, 2. Bd, 3. Bd S. 1—373) schuf er sich ein Organ, das durch die Wucht der Sprache, die Schärfe des politischen Urteils und durch deutschpatriotische Haltung großes Aufsehen erregte und starken Einfluß geübt hat. Da er von Napoleon sagen konnte: „Ich habe nicht sein Brot gegessen und aus seinem Becher nicht getrunken, und als die Zeit der Befreiung meines Vaterlandes herangekommen, durfte ich 20 nicht den Vorwurf des Undanks scheuen, als ich gegen ihn aufgestanden, oder auch plötzlich anderer Gesinnung werden, als das Unglück ihn verfolgte" (Pol. Schr. 4. Bd S. 601), vermochte er es, ihm als „fünfte Großmacht" entgegenzutreten. Alle zwei Tage erscheinend, hat die Zeitung vom 23. Jan. 1814 bis zum 10. Jan. 1816 bestanden, überschwänglich gelobt von der einen und ebenso gefürchtet von der anderen Seite — ein Stück Zeitgeschichte. 25 Zahlreiche Konflikte waren unausbleiblich, endlich untersagte eine königliche Kabinetsordre vom 3. Januar 1816 die fernere Herausgabe des Merkur, weil G. sich nicht gescheut, „die Unzufriedenheit und die Zwietracht der Völker erregende und nährende Aufsätze zu liefern und zu verbreiten, und durch zügellosen Tadel und offenbare Aufforderungen die Gemüter zu beunruhigen" (Pol. Schr. Bd 3 S. 374). Diese Maßregelung von seiten der preußischen 30 Regierung schüchterte G. jedoch ebensowenig ein wie vorher die Entziehung der Direktion des öffentlichen Unterrichts, welche der Generalgouverneur der Rheinprovinz Justus Gruner ihm 1814 übertragen hatte. Mehr und mehr wird jetzt G. der Sprecher der mit dem preußischen Regime unzufriedenen Provinz. Als die Hoffnungen, die man an den Besuch des Kronprinzen geknüpft hatte, sich als trügerisch erwiesen, wurde dem Staatskanzler Hardenberg, der 35 zu dem Zwecke in den Rheinlanden erschien, um ihre Wünsche kennen zu lernen, eine von Görres entworfene, mit zahlreichen Unterschriften bedeckte Adresse in Coblenz überreicht (12. Januar 1818), welche die Bitte um eine ständische Verfassung enthielt (Pol. Schr. Bd 4 S. 3—50). Steigerte G. schon durch dieses Vorgehen die in Berliner Regierungskreisen gegen ihn bestehende Abneigung, so machte sein Kampf gegen die bekannte Politik 40 der Reaktion nach der Ermordung Kotzebues (vgl. Pol. Schr. 4. Bd S. 53. 64) ihn für Preußen unmöglich. Das Buch „Teutschland und die Revolution" (1819; Pol. Schr. 4. Bd S. 67—344) wurde sofort beschlagnahmt und gegen den Verfasser ein Haftbefehl erlassen. Aber G. hatte Coblenz rechtzeitig verlassen und fand nach kurzem Aufenthalte in Frankfurt in dem französischen Straßburg einen Zufluchtsort.

45 Hier ist G. in eine neue Phase seiner Entwickelung eingetreten. Nicht als ob G. mit einem Schlag der Politik den Rücken gekehrt hätte, denn erst 1821 ist die große Rundschau: „Europa und die Revolution" (Pol. Schr. 4. Bd S. 247—482) entstanden und darauf folgten noch 1822: „In Sachen der Rheinprovinzen und in eigener Angelegenheit" (ebend. S. 483—640) und „Die heilige Allianz und die Völker auf dem Kongresse 50 von Verona" (Pol. Schr. 5. Bd S. 1—124). Aber der Schwerpunkt seiner Interessen verrückt sich, er wird sich der Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche anders bewußt als es bis dahin der Fall war, und von diesem Augenblick an erhält sein ganzes geistiges Schaffen eine neue Richtung, der politische Publizist wird zum kirchlichen Schriftsteller. Diese Wendung kam in der Mitarbeit an der von Räß und Weiß begründeten 55 Zeitschrift „Der Katholik" zum Ausdruck, die vor der sie verfolgenden Zensur 1824 ebenfalls in Straßburg ein Asyl fand. Ein anderes Symptom seiner jetzigen größeren Kirchlichkeit tritt darin hervor, daß er für die 1801 mit Katharina von Lasaulx nur bürgerlich geschlossene Ehe in Straßburg nunmehr die kirchliche Einsegnung nachholte (AdB S. 386).

1827 wurde G. an die Universität München durch König Ludwig I. berufen (über 60 die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten Galland S. 379 ff.), dessen Interesse er durch

seinen Aufsatz, „Der Kurfürst Maximilian der Erste an den König Ludwig von Baiern, bei seiner Thronbesteigung“ (Katholik 1825, dann Pol. Schr. Bd 5 S. 235—265) erregt hatte. Damit wurde er einer Wirkungsstätte zugeführt, wie sie für seine Eigenart und umfassenden Interessen günstiger nicht hätte gefunden werden können. Eine große Reihe hervorragender Persönlichkeiten, die in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche Deutschlands einen guten Klang haben, fand sich damals in München zusammen (Döllinger, Wiedemann, Windischmann, Lasaulx, Ringseis, Sepp, Möhler, Phillips u. a.; vgl. Galland S. 410—436) und stand in regem Verkehr; bald sprach man von einem Görreskreis und einer Görrespartei. In der Zeitschrift „Eos“ schuf sich diese Gruppe ein Organ, das rasch zu Bedeutung gelangte und Aufsehen erregte. Als der Vorwurf des Jesuitismus den Monarchen gegen das Blatt einnahm, trat der Görreskreis allerdings von der Mitarbeit sofort zurück (Friedrich, Döllinger I, 235 f.), aber der angeregte Verdacht des Bestehens einer geheimen lichtscheuen „Kongregation“ war dadurch nicht beseitigt und führte sogar zu Verhandlungen in der zweiten Kammer (ebend. 334 ff.). — Seiner akademischen Lehrthätigkeit, nun konzentriert auf geschichtliche Gegenstände, war schon bei ihrem Beginne ein durchschlagender Erfolg beschieden, und bald wurde er einer der gefeiertsten Docenten der Universität. In die Studien über die Mystik des Mittelalters, der er schon in Straßburg sich zugewandt hatte, versenkte er sich jetzt unter dem Einfluß der Güntherschen Philosophie mehr und mehr. Das große Werk „Die christliche Mystik“ (Regensburg und Landshut I, 1836; II, 1837; III, 1840; IV, 1842) ist seine umfänglichste litterarische Leistung, aber sie war vom Standpunkte der römisch-katholischen Kirche aus offenbar nicht einwandsfrei. Denn nur dem Eingreifen König Ludwigs dankte er es, daß das Buch nicht auf den Index gesetzt wurde (AdB S. 387). — Die Verhängung einer solchen Zensur hätte in der That schwerlich dem Interesse der römischen Kirche entsprochen, denn eben damals, als die „Mystik“ erschien, brach der Kölner Kirchenstreit aus, der sofort G. in die Reihe der Vorkämpfer für die angeblich verfolgte römische Kirche gewiesen hat. Sein „Athanasius“ war die beredteste und wuchtigste Verteidigung, welche dem Kölner Erzbischof Clemens August von Droste-Vischering überhaupt zu teil geworden ist, und hat mehr als alle anderen zu seinen Gunsten publizierten Schriften die öffentliche Meinung des römisch-katholischen Deutschlands gegen die Maßnahmen der preußischen Regierung aufzuregen vermocht (vgl. Bd V S. 36, 39 ff.). Die Tragweite, welche dem Ausgange dieses Konflikts für die ganze Entwickelung des römischen Katholicismus nicht nur in Preußen beizumessen ist (vgl. ebend. S. 37, 59 ff.), bestimmt zugleich den Grad des Verdienstes, welches G. um seine Kirche durch dieses Eingreifen in die Kirchenpolitik (vgl. noch die folgenden Broschüren: Die Triarier H. Leo, Dr. P. Marheinecke, Dr. K. Bruno, Regensburg 1838; Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung, Weißenburg a. S. 1842) sich erworben hat. Gesteigert hat er dasselbe noch durch die Anregung zur Begründung der „Historisch-politischen Blätter“ (1838), welche berufen waren, die durch den Kölner Kirchenstreit erlangte Position zu erhalten und auszubauen. Als Bischof Arnoldi von Trier den ungenähten Rock Christi ausstellen ließ (vgl. oben Bd IV, S. 583, 51 ff.), war es wieder G., der die litterarische Vertretung übernahm (Die Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1845). Als Probe auf die Macht der Kirche über die Massen stand diese Schaustellung ja auch in innerem Zusammenhang mit dem wenige Jahre zuvor über den preußischen Staat errungenen Sieg. — Den persönlichen Adel führte er seit der Verleihung des baierischen Civilverdienstordens durch König Ludwig 1839 (Galland S. 619). Am 27. Januar 1848 ist G. in München gestorben.

Görres war eine durch Wahrheitssinn und Gerechtigkeitsgefühl auszeichnete Persönlichkeit von hohem moralischem Mut, den zu bewähren ein wechselvolles Leben in bewegter Zeit ihm reichliche Gelegenheit geboten hat. Von seiner Vielseitigkeit giebt schon das Verzeichnis seiner ausgedehnten litterarischen Arbeiten eine Vorstellung. Was er aber immer angriff, hat er eigenartig aufgefaßt, mit lebhafter Phantasie sich assimiliert und plastisch, bilderreich, oft auch durch scharfe Satire gewürzt, zu gestalten verstanden. Seine Stärke war die politische Publizistik und die Behandlung der Universalgeschichte unter großen Gesichtspunkten. Streng wissenschaftliche Forschung dagegen war seine Sache nicht. Was W. Scherer (Jakob Grimm 2. Aufl., Berlin 1855, S. 80, vgl. 130) speziell über seine germanistischen Leistungen sagt, gilt von seinen gelehrten Arbeiten überhaupt. Und auch ein solcher Verehrer von G. wie Sepp schreibt: „G. setzte keine Feder an, um historische Urkunden zu exzerpieren, sondern machte sich an die Verarbeitung des gebotenen Stoffes. Allerdings schien die Gabe der Kritik ihm versagt, er war leichtgläubig in Bezug auf Quellen; es kam vor, daß er mit seinem eigenen Schüler in Fehde geriet, welcher es mit

den Thatsachen, woran er seine hochfliegenden Gedanken knüpfte, strenger nahm" (S. 398). Besonders stark tritt dieser Mangel an kritischem Sinn in seinem umfänglichsten Werke, dem Buche über die Mystik, hervor. Seine öffentliche Wirksamkeit ist aber durch diese Schranken nicht beengt worden, denn hier war es der markige, geschlossene Charakter, der seinen Zeitgenossen und Glaubensgenossen mit Recht imponierte. — Daß der spätere Ultramontanismus und der Altkatholicismus G. in gleicher Weise für sich reklamiert haben, ist für G.s kirchliche Stellung deshalb bezeichnend, weil in der That für beide Richtungen in G. Anknüpfungspunkte vorliegen. Kann das Verhalten von G. in dem Kölner Streit eine ultramontane Deutung erfahren, so liegen auf der anderen Seite von ihm Äußerungen über das Papsttum vor (gesammelt bei Sepp S. 353. 389. 481. 483 u. s. w. und bei A. Denk), auf Grund deren er glücklich zu preisen ist, daß er Syllabus und Vatikanum nicht erlebt hat. Thatsächlich ist er weder ein Ultramontaner noch ein Altkatholik gewesen und würde weder die eine noch die andere Richtung als ihm homogen anerkannt haben. Der Katholicismus, welchen Görres und ebenso der um ihn in München gescharte Kreis vertreten hat, trug bis zum Kölner Streit eine neutrale Färbung, welche in ähnlicher Weise bei der evangelischen Kirche am Anfange des 19. Jahrhunderts unter dem nachwirkenden Einfluß der Aufklärung sich findet; auch das papale Element behauptete damals in dem katholischen Gedankenkreis noch nicht die dominierende Rolle, welche der Sieg der de Maistre'schen Ideen ihm später verschafft hat. Das spezifisch Römische tritt bei G. erst in dem letzten Decennium seines Lebens mehr hervor; seine Frau dagegen hat bis an ihren Tod eine so freie Haltung gegenüber der Kirche eingenommen, daß sie manchen geradezu als Atheistin galt (Sepp S. 67). — Das zu seinem Andenken gestiftete Glasfenster im Kölner Dom preist G. als Catholicae veritatis in Germania defensor gloriosus (Galland S. 557), 1876 bildete sich die „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland."

Carl Mirbt.

Göschel, Karl Friedrich, gest. 1861. — Evang. KZ 1862, S. 260. Ein Verzeichnis seiner Schriften, die bis zum Jahre 1852 erschienen, hat er selbst seiner Schrift über das Alter beigefügt (Ueber das Alter. Ein Schwanen- u. Jubellied. Von K. Fr. G. Berlin 1852). Vieles Handschriftliche zu seinem Leben nebst reichen Kollektaneen, Briefen und ungedruckten Aufsätzen ist von seiner Witwe sorgfältig gesammelt und aufbewahrt.

Karl Friedrich Göschel, geboren am 7. Oktober 1784 zu Langensalza in Thüringen, reich begabt und fein gebildet, ein ausgezeichneter Jurist, richtete vom Eintritt in das Mannesalter an sein ganzes Bestreben in zahlreichen Schriften auf den Zweck, eine Ausgleichung der Zeitbildung in Poesie, Philosophie und Jurisprudenz mit der in Christo gegebenen Offenbarung herbeizuführen, und fand nach vielen schmerzlichen Enttäuschungen seinen Frieden in der idealisierten lutherischen Kirche, um deren geistige Hebung in der Provinz Sachsen er zuletzt als Konsistorialpräsident in Magdeburg sich große Verdienste erworben hat.

Die Familie Göschel war schon zur Zeit der Reformation am Fuße des Fichtelgebirges im Besitze von Hammerwerken. Aus diesem Geschlechte stammten drei Pfarrherrn, Vater, Sohn und Enkel, die nacheinander in einer Reihe von 136 Jahren das Pfarramt zu Ebersleben in der gülbenen Aue in Thüringen verwalteten. Aus diesem Pfarrhause ging ein juristischer Zweig hervor, Karl Friedrichs Großvater und Vater, welche beide als Justizbeamte und Patrizier in Langensalza ansässig und begütert waren (vgl. „Familienbilder" von K. Fr. Göschel, höchst anziehend für die Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses). Sechzehn Jahre alt, wurde er nach Gotha geschickt, wo Friedrich Jacobs sein Lehrer, Franz Passow sein Mitschüler und Freund war. Ein maßloser Wissensdurst wurde damals seiner Gesundheit gefährlich, und der Tod seiner ältesten neunzehnjährigen Schwester erschütterte sein Gemüt. Im Mai 1803 führte ihn sein Vater nach Leipzig und bestimmte ihn gegen seinen Wunsch zur Jurisprudenz, deren Studium er sich aus kindlichem Gehorsam widmete, während sein Genius ihn von der Fachwissenschaft hinweg zu Philosophie, Geschichte und Poesie zog. Dieser Nachgiebigkeit seines zarten Gemütes ist es zuzuschreiben, daß seine reiche Begabung für spekulative Philosophie immer mit dem sprunghaften Charakter des Dilettantismus behaftet blieb, und er sich oft zu sehr einer geistreichen Ideen-Association hingab, wozu die Schriften von Jean Paul in jener Kultur-Periode verführerisch einluden. Am Schlusse seiner akademischen Laufbahn gingen seine spekulativen Gedanken über christliche Wahrheit in den Wegen, die etwa durch Schleiermachers „Reden über die Religion" und durch Schellings Schrift: „Philosophie

und Religion" vorgezeichnet waren. Im Juli 1806 kehrte er in seine Heimat zurück, um die praktische Laufbahn als Rechtsanwalt anzutreten.

Zwölf Jahre blieb er so in seiner Vaterstadt, mit deren Geschichte er sich durch archivalische Studien genau bekannt machte, und während er sich in mehreren Verwaltungsämtern auszeichnete, bereitete er eine „Chronik der Stadt Langensalza in Thüringen" vor, 5 die auf vier Bände angelegt war, und von welcher im Jahre 1818 die ersten beiden Bände erschienen, welche bis zum Anfang des dreißigjährigen Krieges führen. Durch des Verfassers Versetzung in ganz andere Gegenden und Verhältnisse wurde die Fortsetzung des Druckes verhindert; das schon vollendete Manuskript blieb liegen und erst in den Jahren 1842 und 1844 sind von einer fremden Hand der dritte und vierte Band ver- 10 öffentlicht worden, wozu er nur ein mahnendes Schlußwort an seine Vaterstadt beigefügt hat. Mit seiner Chronik begann Göschel, 34 Jahre alt, seine schriftstellerische Laufbahn und hat seitdem über 60 teils größere teils kleinere Schriften und gegen 300 in Zeitschriften zerstreute Aufsätze herausgegeben.

Da nach der Erwerbung des Herzogtums Sachsen die preußische Regierung unter- 15 richtete und talentvolle Männer suchte, die mit dem Rechte und der Verwaltung dieses Landesteiles vertraut waren, so wurde auch Göschel als Rat an das Oberlandesgericht in Naumburg berufen (1819), in welcher Stellung er bis zum Juni 1834 blieb. Im Jahre 1824 gelangte er im Umgange mit dem späteren Präsidenten, seinem damaligen Kollegen, Ludwig von Gerlach, mit dem jungen früh verblichenen Assessor Reinhold Pinder und 20 anderen Gleichgesinnten zum entschiedenen Durchbruch des christlichen Glaubenslebens, machte sein Haus zum Mittelpunkt eines Missionsvereins und schämte sich nicht, die Schmach Christi zu tragen. Als Vorsteher eines in Naumburg neu gestifteten Missionsvereins nahm er von der neckischen Bemerkung eines Gegners Veranlassung, nebenbei ein Rettungshaus für Zigeunerkinder in Friedrichslora bei Nordhausen zu gründen, das unter seiner weisen 25 Leitung schnell gedieh, aber ebenso schnell zu Grunde ging, als die bürgerliche Obrigkeit sich einmischte und Zwang brauchen wollte, was die Zigeuner bewog, den Ort zu verlassen, in das benachbarte hannoversche Gebiet auszuwandern und ihre Kinder mitzunehmen. Das Rettungshaus wurde von der königlichen Regierung für die evangelische Ortsgemeinde angekauft, um es als Schulhaus zu verwenden. Göschel missionierte nun durch seinen 30 Wandel, seine Gespräche und Vorträge unter den Gebildeten seiner Umgebung und benutzte dazu eine litterarische Gesellschaft, in welcher er eins der thätigsten Mitglieder war. Hier las er im Jahre 1825 einen Vortrag über einen genußreichen Tag, den er am 14. Juli 1824 mit einer heitern Gesellschaft auf dem Rhein und an dessen Ufern bei Bingen verlebt hatte. Dieser Vortrag ist unter der Aufschrift: „Aufsatz über die Rochus- 35 kapelle, eine Gewissensfrage", im Jahre 1834 im ersten Bändchen seiner „Unterhaltungen zur Schilderung Goethescher Dicht- und Denkweise", 3 Tle 1834—38, S. 154—175 gedruckt worden, ein anziehendes Gegenstück zu Goethes reizender weltlicher Behandlung desselben Gegenstandes. Er machte es sich mit Bewußtsein zum Geschäft, die christlichen Ansätze in Goethe hervorzuheben, auszubeuten und zu vertiefen. Der ausführlichste Ver- 40 such dieser Art ist schon 1824 erschienen in der Schrift: „Über Goethes Faust und dessen Fortsetzung, nebst einem Anhange vom ewigen Juden" (Im Auslegen seid munter, legt ihrs nicht aus, so legt was unter). Goethe selbst liebte diese Umsetzung seiner Poesie in spekulative Ideen begreiflicherweise nicht, vielleicht am wenigsten, wo sie am treffendsten war. 45

Ganz anders als Goethe verhielt sich Hegel gegen Göschel, als dieser in seinen Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis 1829, es unternommen hatte, die konkrete christliche Frömmigkeit mit der abstrakten philosophischen Spekulation Hegels auszusöhnen, sowie beides in ihm selbst neben einander und, wie es ihm schien, auch ineinander bestand. Der Philosoph sah hier von 50 einem Mann, der christliche Frömmigkeit mit einem eminenten spekulativen Talent vereinigte, das als geleistet anerkannt, was er sich zur Aufgabe gestellt hatte und wirklich zu leisten vermeinte. Innerhalb der Hegelschen Schule selbst trat indes nach dem Unterschied der Gesinnung eine Scheidung zwischen der rechten und linken Seite ein; Göschel suchte vergebens eine Zeit lang den Frieden zwischen beiden Parteien herzustellen. Er 55 wandte sich je mehr und mehr der Apologie des positiven christlichen Glaubens gegen die verneinenden Geister zu. Schon im Jahre 1828 hatte er seinen „Cäcilius und Octavius oder Gespräche über die vornehmsten Einwendungen gegen die christliche Wahrheit" veröffentlicht, möglichst populär für rationalistische Freunde, die etwa auf den Standpunkt punkt von Fr. H. Jacobi beschränkt waren. In mehr wissenschaftlicher Form sind seine 60

Schriften gegen einen gewissen Richter in Magdeburg und gegen Fr. David Strauß gehalten (Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie, 1835; Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. Fr. Strauß' Christologie, 1838). Fort und fort suchte er auf die geistige und christliche Belebung seiner Fachgenossen, der Juristen, zu wirken und ließ für diesen Zweck nach und nach eine Reihe sehr schätzenswerter Aufsätze verschiedenen Inhalts erscheinen, die unter dem Titel: „Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juristen" 1832—1842 gedruckt sind. Nichts anderes als die Läuterung der Rechtswissenschaft von pantheistischen Irrtümern und die Erhaltung der christlichen Grundlagen auf diesem Gebiete hatte er im Auge bei einer Verteidigungsschrift für Götzes Provinzialrecht in der Altmark (Das Partikularrecht im Verhältnisse zum gemeinen Recht und der juristische Pantheismus, Berlin 1837). In dem ersten Bande seiner zerstreuten Blätter S. 468 ff. hat er einen beachtenswerten Versuch gemacht, die tiefsinnige theologische Genugthuungslehre vom Standpunkte des Rechtes aus zu erläutern. Besonders reich ist daselbst das Eherecht bedacht, und der dritte Band enthält eine Sammlung von höchst lehrreichen „Dornenstücken aus der Geschichte des Eherechts" S. 333 ff. Wie der Heiligkeit der Ehe so nahm er sich auch der Heilighaltung des Eides an und widmete diesem Gegenstande eine besondere Monographie. Der vierte Band (III Abt. 2) giebt eine reiche Blumenlese aus der Lebensgeschichte frommer Juristen aller christlichen Jahrhunderte. Die Juristen, welche Verfasser von Kirchenliedern sind, führten ihn auch zu der Litteratur der lutherischen Kirchenlieder, und er hat darüber umfassende Studien gemacht. Vor allen christlichen Dichtern war ihm Dante geistesverwandt, und er hat sich an dreißig Jahre lang wiederholt mit dem Studium der göttlichen Komödie beschäftigt, wovon viele einzelne gedruckte Vorträge und Aufsätze von seiner Hand zeugen.

Elf Jahre lang, vom Juli 1834 bis zum Juli 1845, lebte er in Berlin unter dem Justizminister von Mühler und unter Kultusminister Eichhorn, welcher ihn im Jahre 1841 zur Bearbeitung der lutherischen Kirchensachen heranzog. Zu Anfang des Jahres 1845 wurde er zum Mitglied des Staatsrats ernannt, und hielt daselbst in der Sitzung vom 19. April d. J. in Gegenwart des Königs einen umfassenden Vortrag in Sachen der von der Landeskirche getrennten Lutheraner. Sein auf gründlicher Sachkenntnis beruhendes Zeugnis konnte nicht unbeachtet bleiben, und schon am 23. Juli erfolgte die Generalkonzession für die von der Gemeinschaft der evangelischen Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner. Zu gleicher Zeit wurde Göschel von Friedrich Wilhelm IV. zum Konsistorial-Präsidenten der Provinz Sachsen ernannt und zog nach Magdeburg, wo er das Uhlichsche Lichtfreundtum in voller Blüte fand und unter anderen Erfahrungen auch die machte, daß eine Deputation von gebildeten lichtfreundlichen Frauen ihn beschwor, sie vom kirchlichen Formeldienst zu befreien: sie meinten damit das apostolische Symbolum. Es kam das Jahr 1848. Von oben verlassen, von unten bedrängt, konnte Göschel den gegen ihn als Beschützer der Kirche gerichteten aufrührerischen Bewegungen der Massen nicht widerstehen und schied am 10. Juni als ein Flüchtling von Magdeburg und von seinem Amte. Diese Flucht geschah in seinem 64. Lebensjahre, und hinterließ in seinem Herzen eine Wunde, die in 13 Jahren nicht ausheilte und bis zu seinem Todestage dem 22. September 1861 ihn begleitete.

Seitdem Göschel durch seine juristischen Aufgaben zum Einblick in das Herz der lutherischen Lehre gelangt war, war er selbst Lutheraner, nahm sich von ganzer Seele der lutherischen Vereine an und hinterließ noch im Jahre 1858 der Kirche eine schätzenswerte Schrift über den Ursprung und Geist der Konkordienformel (Die KF nach ihrer Geschichte, Lehre und kirchliche Bedeutung). Nach seiner Flucht von Magdeburg hatte er sich wieder nach Berlin gewendet. Am 4. Mai 1861 siedelte er nach seiner alten Heimat, nach Naumburg a/S., über, wo er nach wenigen Monaten sanft und selig entschlief, kurz vor seinem 77. Geburtstage. **H. E. Schmieder †.**

Goethals H. s. Heinrich von Gent.

Götzendienst im Alten Testament. — Litteratur: van Dale, de indole et progressu idololatriae 1696; Creuzer, Symbolik u. Mythologie 3. A. II, 1841; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum (deutsch) I, 1895 f.; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 2. A. I, 1897 (S. 242 ff. Die Israeliten, von Valeton). — Ewald, Geschichte des Volkes Israel 3. A. 1864 ff.; B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, 1881; Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 2. A. 1895; Klostermann, Geschichte Israels bis zur Restauration 1896; Nowack, Hebräische Archäologie II, 1894; Kuenen, Godsdienst van Israel

1869 f.; Smend, Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte 1893; Gr. Baudissin, Jahve et Moloch, 1874, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I 1876; Nestle, Die israelitischen Eigennamen in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung 1876; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888; v. Gall, Altisraelitische Kultusstätten 1898. — Selden, de Diis Syris 1617; Münter, Religion der Karthager 1821, der Babylonier 1827; Movers, Die Phönizier 1841 ff.; Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale 1868; Schrader, Keilinschriften u. AT, 2. A. 1883; Jensen, Kosmogonie der Babylonier 1890; Winckler, Thontafeln von Tell-el-Amarna 1896. — Vgl. auch den A. Bilderdienst im AT Bd III S. 217 ff.

Die Einheit des angebeteten Gottes, durch welche religiöse Verehrungsobjekte außer ihm zu Abgöttern oder Götzen werden, ist der auf den ersten Blick unterscheidende Grundzug der alttestamentlichen Religion. Wie sie im ersten Gebot des Dekalogs aufgerichtet ist, und wie das Wort Dt 6, 4 bis auf den heutigen Tag als das Charakterzeichen der Religion Israels gilt, so ist sie das Band des gemeinsamen Ursprungs, welches die großen monotheistischen Religionen der Kulturwelt zusammenhält und gegenüber einer naturwissenschaftlichen Geschichte der Religionen der Geschichte der Religion ihren dauernden Platz unter den Geisteswissenschaften verbürgt. Nach dem Zeugnis des ATs ist diese Einheit durch die mosaische Religionsstiftung zwar nicht erst in die Geschichte der Menschheit eingeführt, aber mit dem Namen Jahve als des Gottes, der Israel aus Ägypten geführt, verknüpft worden. Und thatsächlich haftet sie für das AT — schon im Deboraliede — an diesem Namen, ohne durch ihn den Gebrauch anderer, meist älterer Namen für den angebeteten Einen auszuschließen.

In dieser Zulassung bekundet sich die positive Macht des Einheitsgedankens in der Gottesvorstellung, welche nicht übersehen werden darf, wenn die Abgrenzung zwischen Gottesdienst und Götzendienst im Sinne des AT vollzogen werden soll. Sie bezeugt sich zumal in der älteren Zeit in der überlegenen Kraft, mit welcher die Jehovareligion Momente ihrer Wahrheit in Namen und Kultushandlungen, die vor ihr und außer ihr bestanden haben, anerkennt und solche Namen unbefangen zur Anrufung und Bezeichnung des allein Angebeteten heranzieht, sofern sie die allgemeinen Begriffe der Gottheit oder der Herrschaft ausdrücken, die mit der Einheit und obersten Gewalt Jehovas zu vereinigen stehen. Anstandslos wird der ältere Gottesname Elohim für Jehova im Gebrauch erhalten und behauptet sich durchs ganze AT hindurch; das Jehovabewußtsein findet keine Schwierigkeit in dieser Einssetzung, welche der Redaktor des Pentateuch nachgehends in der Schöpfung des Kombinationsnamens Jahve-Elohim formuliert hat Gen 2, 4 ff. Der Pachad (tremendus), den Isaak angebetet hat, ist der nämliche Gott der Vorväter, den die Kinder als Jehova anrufen Gen 31, 42. 53; und wie von dem priesterlichen Geschichtsschreiber der Altertümer mit großem Nachdruck der Name El Schaddai als die Bezeichnung eingeführt wird, welche dem Gebrauch des Namens Jehova für den wahren Gott vorangegangen Ex 6, 3 ff., vgl. Gen 17, 1, so tritt diese Kraft positiver Assimilation besonders deutlich entgegen, wenn im Munde Abrahams Gen 14, 22 der kanaanitische el ʿeljon mit Jahve ebenso zu einem Namen verbunden wird, wie Gen 2 Elohim. Schon diese letzteren Bezeichnungen zeigen zugleich, wie auch die Übernahme und Fortführung der den alten Semiten gemeinsamen Gottesbenennung El (ilu ꝛc.) für den Gott Israels als etwas durchaus Berechtigtes angesehen wurde; sie drückt allgemein die Vorstellung der Gottheit aus. Ebenso haben auch die andern appellativen Gottesbezeichnungen des Semitismus, welche Gott als den Herren (Baal und Parallelformen, s. d. A. Bd II S. 323 ff.; Adon) oder als den König (Melk und Par., s. d. A. Moloch) benennen, ihrer nicht naturmythischen sondern auf sittlicher Grundanschauung ruhenden Bedeutung gemäß im ersten Aufsteigen der Jehovareligion ganz unbedenklich ihre Anwendung auf Jehova gefunden. Für Baal erhellt das aus Namenbildungen, wie der des Davidsohnes Beeljada und des davidischen Helden Bealja 1 Chr 14, 7. 12, 5, und der Sauliden Eschbaal und Meribbaal 1 Chr 8, 33 f. 9, 39 f., denen auch Gideons Beiname Jerubbaal anzuschließen sein wird. Wie eifrig auch der Prophet Hosea (aus bald anzuführendem Grunde) gegen den Fortgebrauch dieses Namens für Jehova einzutreten für nötig findet, so kann man doch Stellen wie Jer 3, 14. 31, 32 nicht lesen, ohne innezuwerden, wie eng die gerade von Hosea so nachdrücklich eingeführte Vorstellung des Verhältnisses zwischen Jehova und Israel als eines Ehebundes an den Namen Baal angeknüpft hat. Zum Gebrauch von Melk (Melekh) für Jehova vgl. Stellen wie Jes 6, 5. 30, 33; Ps 24, 7 ff.; Ex 15, 18, und Namen wie Malkija, Malkiram, Elimelech, Abimelech, Achimelech, Netanmelech, Ebedmelech u. a. Für Adon, das einen bleibenden Lieblingsnamen für Jehova hergegeben, bedarf es des Beweises nicht.

Stärker aber, und je weiterhin desto ausschließlicher, fällt die negative Gegenwirkung ins Auge, welche den Dienst des einzigen wahren Gottes abhebt von dem Dienst anderer Götter, die „ʿal-panav“, über ihn hinaus, an seinem Angesicht vorbei (Ex 20, 3; Ps 16, 2) verehrt werden, also in unvereinbaren Gegensatz mit seiner Einheit treten und als Götzen abzulehnen sind. Daß diese Seite der Selbstbehauptung in der Religion Israels nicht erst auf die einseitige Entschiedenheit der Propheten der Königszeit zurückzuführen, sondern in der Volksreligion Israels wurzelhaft angelegt und darum schon im Werdeprozeß der Nation zum Charakterzug derselben geworden, ergiebt sich aus der Thatsache, daß — während die Ortsnamen des heiligen Landes zahlreiche Nachklänge des vorisraelitischen Götterdienstes bewahrt haben — die israelitischen Personennamen von Josua bis zum Exil hin nirgend einen heidnischen Götternamen enthalten. Auch sie sind in großer Zahl mit Gottesnamen zusammengesetzt, aber dann durchweg entweder mit Jahve (Jeho —, Jo —; — jahu, — ja) oder einem seiner Aequivalente Adon, Baal, Melekh, Zur. (Die einzige Ausnahme Anath Ri 5, 6. 3, 31 ist nur scheinbar, da Anath für sich Bezeichnung einer Göttin ist und kein Mannesname sein kann, also ben-Anath nicht Herkunftsangabe, sondern entweder Cognomen Schamgars [vgl. Ben-Hadad] oder Bestandteil des Namens [vgl. Samgar-Nebo Jer 39, 3] ist, in beiden Fällen aber den Sch., dessen Name in 3, 31 lediglich aus 5, 6 übernommen ist, entweder als geborenen Nichtisraeliten, oder als israelitischen Götzenanbeter bezeichnet. Man beachte, daß das Deboralied ihn 5, 6—8 mit der Einführung neuer Kulte und dem dadurch entstandenen Elend Israels in Beziehung setzt). Selbst Ahab nennt seine Kinder Ahasja, Jehoram und Athalja.

Der vorhin dargelegten Assimilation gegenüber hatte diese Selbstbehauptung die Bedeutung, der lokalen und qualitativen Differenzierung als hemmendes Korrektiv gegenüberzutreten, durch welche die appellativen Gottbezeichnungen bei den Nachbarvölkern zu einer Unzahl von Einzelgöttern geworden waren; ein Weg, dessen Anfänge auch von der Jehovareligion zunächst ohne Arg eingeschlagen worden waren. Die Patriarchengeschichten wissen ohne Bedenken von Anbetungsstätten für den El von Bethel, für den El-Olam zu Beerseba zu berichten (Gen 35, 7. 22, 33) und haben Raum für den El ʿeljon und den El schaddai; Moses baut dem Jahve Nissi, Gideon dem Jahve Olam einen Altar, wie Abrahams Opfer vom Jahve Jirʾe aufgenommen war und Absalon dem Jahve beChebron ein Gelübde gethan hat Ex 17, 15; Ri 6, 24; Gen 22, 14; 2 Sa 15, 7. Hier setzt denn der Scharfblick der Propheten mit der eindämmenden Bewegung ein, welche dem Ziele zustrebt, das wir in der eigenartigen Formulierung des Grundworts Dt 6, 4 präcis ausgedrückt finden. Die Wendung: „Höre Israel, Jehova unser Gott ist ein einziger Jehova“ stellt nicht bloß den einen in Gegensatz zu den vielen draußen, sondern gegen eine Vielheit, zu der er selbst von innen heraus und im eigenen Anbetungsgebiet zersplittert werden möchte. Parallel mit dieser Bewegung geht die andere, von den Propheten im Nordreich eingeleitet, gegen die Benennung Jehovas mit dem Baalsnamen, welche den Jehovakultus in eine die Einzigkeit Gottes verdunkelnde Vermischung mit den Bealim der umgebenden Völker brachte. Sie führte schließlich bis dahin, daß man sogar in den mit Baal zusammengesetzten Eigennamen, welche das ältere Schrifttum darbot, den Namen Baal durch Boscheth (Schmach) ersetzte (vgl. 2 Sa 2, 8. 4, 12. 21, 8. 4, 4. 11, 21 mit 1 Chr 8, 33 f. 9, 39 f.; 1 Sa 12, 11). Auch zwischen dem „König“ Jehova und den abgöttisch verehrten Gestalten des Melekh wurde das Band durchschnitten, indem man den letzteren durch die Vokale von boscheth zu einem Molekh (LXX Moloch) umwandelte. Letztlich lag allerdings die Wurzel der als abgöttisch erkannten Differenzierung der Gottheit in der Vielheit der lokalen Kulte selber, der bamoth oder Höhenheiligtümer im Lande, auf denen vor und neben seinem Tempel auch der Gott Israels bis gegen das Exil hin seine Anbetungsstätten hatte. So konzentriert sich diese Seite des prophetischen Vorkampfs gegen die Auflösung der Einheit des Gottes Israels in der steigenden Polemik gegen den Höhendienst (s. d. A.).

Nicht minder stark, wie diese Gefahren einer Auflösung der Einheit Gottes nach innen, forderten den prophetischen Gegensatz die religiösen Gebräuche heraus, welche als Überlebsel und Eindringsel der Naturreligion von dem Anbetungstrieb der Menge in den nationalen Kultus hereingenommen waren und immer wieder hereingenommen wurden. Masseben (Malsteine, Dolmen, Säulen, Obelisken) wurden von der Überlieferung mit der Gottesverehrung der Patriarchen, Moses, Josuas, Samuels in nahe Beziehung gesetzt (Gen 28, 18. 22. 31, 45. 33, 20. 35, 14; Ex 24, 4; Dt 27, 2 ff.; Jos 4, 20. 24, 26 ff.; 1 Sa 7, 12 ꝛc.), und wie wenig solche Steinmale an sich mit der Anbetung Jehovas unvereinbar erschienen, zeigt noch auf der Höhe der Prophetie die Vorstellung Je-

sajas von der Masseba, welche in der Heilszeit neben dem Altar Gottes in Ägypten stehen wird „zum Zeichen und Zeugnis für Jehova Zebaoth“ Jes 19, 19. Aber bereits vor ihm hatte Hosea 10, 1 f. in diesen Säulen, die den kanaanitischen Kulten ebenso geläufig waren (Ex 23, 24. 34, 13) und namentlich im Baalkultus als Chammanim eine große Rolle spielten (Jes 17, 8 vgl. 27, 9; 2 Chr 14, 4. 34, 4; Ez 6, 4. 6; 2 Kg 3, 2. 10, 27) die Vehikel eines bösen Synkretismus erkannt, und einen energischen Gegensatz für ihre Beseitigung wachgerufen Mi 5, 12; Dt 7, 5. 12, 3; Le 26, 30 ꝛc. — Neben den Steinmalen, und gern mit ihnen verbunden bildeten eingespießte Baumstämme (Aschera, s. Bd II S. 157 ff.) das ständige Geleit der kanaanitischen Altäre Ex 34, 13; Dt 16, 21 f.; vgl. 1 Kg 14, 23 f.; 2 Chr 14, 2 ꝛc.; auch sie haben in den israelitischen Kultus Eingang gefunden 1 Kg 14, 15 ꝛc., sogar im Tempel selbst 2 Kg 21, 7. 23, 6. An sich mit dem Götzendienst enger verknüpft und vielfach durch die Anbringung obscöner Einzeichnungen dem Aussehen von Götzenbildern angenähert (vgl. Herod. II, 106 und die Bezeichnung Miphlezeth 1 Kg 15, 13) mußten sie dem Zorn der Propheten um so mehr verfallen, je mehr sie aus der Kategorie von Kultussymbolen in die von Kultusobjekten hinübertraten (vgl. 2 Kg 18, 4. 21, 7. 23, 7; die Zusammenstellung Bealim und Ascherim ist schließlich zur allgemeinen Bezeichnung des gesamten Götzenwesens geworden). — Von Alters her der Landesbevölkerung gewohnt war die Aufstellung der Altäre unter grünen Bäumen und in Hainen (die letzteren durch eine alte, schon bei den LXX entgegentretende Übersetzertradition nicht selten mit den Ascheren verwechselt; vgl. jedoch z. B. Jer 17, 2). So gewiß nüchterne Betrachtung es ablehnen wird, in diesen und ähnlichen Äußerungen des Natursinnes im Kultus, die solange Menschennatur besteht, auch in den geistigsten Kultus immer wieder Eingang suchen, die Embryogestalt der Jehovareligion zu erblicken und sich mit dem Scheinwerk etlicher religionsgeschichtlicher Induktionen über die Jahrtausende hinwegzutäuschen, die den ältesten Baumkultus von der Religion Israels trennen, und über die unübersteigliche Kluft, welche die Religionen, die ihre Objekte schaffen, von der Religion scheidet, welche von ihrem Objekt geschaffen ist: so gewiß ist andererseits, daß die zahlreichen Beziehungen auf solche heilige Bäume in der Patriarchengeschichte (Gen 13, 18. 18, 1. 21, 33) und weiterhin (Ri 6, 11 ff. 4, 5; 1 Sa 22, 6. 31, 13) und die Erscheinung, daß stellenweise ein kanaanitischer Baumkultus auf die nämliche Örtlichkeit weist (vgl. Gen 12, 6. 35, 4. Jos 24, 26 mit Ri 9, 6. 67; Dt 11, 30), eine weitgehende Gemeinsamkeit in der kultischen Wertung der älteren Zeit bekunden. Aber gerade darin lag die Gefahr des Synkretismus auch hier, und wie bei Jesaja die Baumparke geradezu als Kultstätte für die Götzenbilder erscheinen, die samt ihren Pflegern dem göttlichen Verdorrungs- und Verbrennungsgericht erliegen müssen 1, 30 f., so geht seit Hosea 4, 13 vgl. Dt 12, 2 die prophetische Reformation auch gegen die Bäume an, welche die Altäre und Bildstöckel überschirmen 2 Kg 16, 4; Jer 2, 20. 3, 6. 17, 2; Jes 57, 5. — Die widerlichste Verirrung des religiösen Triebes in den kanaanitischen Kulten, die Preisgebung weiblicher und männlicher Prostituierter an heiliger Stätte (Kedēschim) ist ebenfalls dem Jehovakultus zu Zeiten aufgedrängt worden 1 Kg 14, 24. 15, 12. 22, 47; Am 2, 7; Hos 4, 14, und sogar bis in den Tempel gedrungen 2 Kg 23, 7; vgl. das Verbot Dt 23, 18. — Von den blutschwelgenden Riten, welche die Wollust der kanaanitischen Kulte mit der Grausamkeit verschwisterten, werden die Blutlibationen Ps 16, 4 mit Entrüstung abgelehnt, die Selbstverstümmelungen 1 Kg 18, 28 mit Ironie behandelt; dagegen haben die Kinderopfer, nach vereinzelter Übung in alter Zeit (Ri 11, 39), trotz der Weisung der Prophetie (Gen 22) von Ahas ab Eingang gefunden 2 Kg 16, 3. 21, 7; eine besondere Opferstatt dafür war bei Jerusalem im Thal Ben-Hinnom hergestellt 23, 10. Und daß diese Opfer keineswegs bloß dem „König“ der nichtisraelitischen Kulte galten (Ez 16, 20. 20, 31), zeigt der ernste und erregte Protest, mit dem die Propheten dieser Zeit eine Auffassung, welche das Kindesopfer als Forderung Jehovas geltend machte, und die auch noch dem Ezechiel bekannt und von ihm 20, 26 eigenartig verwertet ist, von dem Gotte Israels ferngehalten wissen wollen Mi 6, 6—8; Jer 7, 31. vgl. 8, 8; 19, 5 f. 32, 35; Dt 18, 10.

Wenn schon dem Synkretismus gegenüber, der den Jehovagottesdienst durch Konservierung oder Eintragung von Verehrungsformen würzt, die an sich nicht durchweg verfänglich, aber durchweg von bedenklichen Folgen waren, die Prophetie ihren Gegensatz nicht selten zu der Anklage auf Götzendienst steigert, so mußte diese naturgemäß noch schärfer und schonungsloser die Anbetung der fremden Götter selbst treffen. Das AT ist voll von Zeugnissen, daß das Volk Jehovas, obwohl es sich als solches wußte, zu den verschiedensten Zeiten den bestechenden Reizen sehr zugänglich gewesen ist, welche den bunten, an die Welt der Erscheinungen gehefteten und die Schwelgerei sinnlicher Aufregung be-

günstigenden Kulten des Heidentums jenes Übergewicht über die nüchterne Gottesanbetung gaben, dessen Schwerkraft ihre Götzen hervortreibende Gewalt zu allen Zeiten geübt hat und übt. Der Krankheitsprozeß hat auf dem Boden der Jehovareligion früh begonnen, und seine nächsten Erreger waren der Natur der Sache nach die Kulte der das Land durch-
5 wohnenden oder ihm benachbarten phönizisch-kanaanäischen, edomitisch-arabischen, ammonitischen, syrischen und hethitischen Stämme. Vgl. Ri 10, 6. Zwar aus den zahlreichen fremden Gottesnamen, welche wie oben bemerkt in den palästinensischen Ortsnamen begegnen, den Schluß zu ziehen, daß an allen diesen Orten die Israeliten in alter Zeit jenen Göttern gedient, wäre sehr übereilt. Sie sind der Nachblieb eines, wie die Tell-Amarna-
10 tafeln zeigen, längst vor der Richterzeit sehr bewegten Völkertreibens in reich bewohntem Lande. Die heiligen Gefäße, welche König Mesa im Heiligtum zu Nebo fand und mitschleppte, waren ausweislich seiner Inschrift nicht diesem Gotte, sondern dem Jehova geweiht, und so wird das eindringende Volk auch in andern Fällen die vorgefundenen Götterheiligtümer, wenn es sie bestehen ließ, seinem Jehova umgeweiht haben, „der auf die Heilig-
15 tumshöhen des Landes tritt" Am 4, 13; Mi 1, 3; vgl. Dt 32, 13. 33, 29; Ps 18, 34; Hab 3, 19. Auch die dem Erzählungsrahmen des Richterbuches angehörigen, von 2, 12 f. an häufigen Anklagen des Volkes auf Götzendienst zeigen durch die abgeblaßten Formeln, deren sie sich bedienen, daß die Bearbeitung der alten Stoffe dieses Buches einer späten Zeit angehört, der die konkreten Anschauungen nicht mehr zu Gebote standen. Aber die
20 bearbeiteten Stoffe selbst bieten doch manche Notizen, welche der Vermutung eine sichere Bestätigung geben, daß in jener Zeit, in der „ein Jeglicher that was ihm recht däuchte" 21, 25, nicht bloß niedere Formen des Jehovadienstes (s. oben Bd III S. 219), sondern auch mancherlei Abfall zum kanaanitischen Götzendienst Platz gegriffen hat. Dem Zeugnis für die Einführung neuer Götter im Deboraliede 5, 8 treten Notizen, wie die
25 über die Schnitzbilder bei Gilgal 3, 19, über den Tempel des Baal-Berith zu Sichem 9, 4. 27. 46 — (vgl. auch schon vorher den Baal-Peor-Kultus Nu 25, 3. 5; Dt 4, 3; Hos 9, 10 und nachher die Befragung des Baal-Zebhubh zu Ekron 2 Kg 1, 3 ff.) — mit einem Zeitkolorit zur Seite, das eben so deutlich redet, wie das Fehlen jeder Notiz über einen Abfall zu dem doch wohlbekannten und mehrfach genannten Dagon (s. d. A. Bd IV
30 S. 424 ff.) der Philister. Und so wird der Schlußverfasser des Buches doch im Recht sein, wenn seine stehende Anklage auf Abfall zu den Bealim und Ascherim die Auffassung ausdrückt, daß in dieser Jugendzeit des Volkes die Einwirkungen der kanaanitischen Umgebung schwere Klippen für seine religiöse Erstarkung gebildet haben, bis die Aufrichtung des Königtums (17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25) der Verehrung des nationalen Gottes die
35 neue Bedeutung einer erkannten Grundlage dominierender Machtstellung in den Gemütern sicherte.

Aber gerade diese politische Wendung öffnete eine neue Bahn für das Eindringen von Götzendiensten. Mag immerhin die Vielweiberei Salomos, die ja selbst, wie die Wahl seiner Gemahlinnen zeigt, nicht ohne politischen Hintergrund war, ein mitwirkender Anlaß
40 gewesen sein: daß sie die eigentliche Ursache für die Aufrichtung fremder Heiligtümer und Kulte in der Umgebung Jerusalems nicht gewesen ist, zeigt der Bericht 1 Kg 11, 1—8 selbst schon dadurch, daß gerade für die in den Vordergrund tretende ägyptische Gemahlin ein entsprechendes Heiligtum nicht erwähnt wird. Vielmehr weist die Ansiedelung der phönizischen Astarte (s. d. A. Bd II S. 148 ff.), des moabitischen Kamos (s. d. A.), des ammo-
45 nitischen Milkom (s. Moloch) auf die den großen Staatengründern des Altertums gemeinsame Maxime, unterworfene Völker in engere Beziehung zu den Regenten und der Hauptstadt durch Belassung und Protektion ihrer Kulte zu setzen. Der Vergleich von 1 Kg 11, 7 f. mit 2 Kg 23, 13 zeigt, daß für Josia diese Rücksicht weggefallen war. — Aus der Kombination politischer Motive, die auch hier im Konnubium der Herrscherfami-
50 lien ihren Ausgang hatten, mit der Überleitung, welche der im Nordreich aufgerichtete Stierdienst für Jehova durch den Synkretismus mit dem Baalskultus zum direkten Baalskultus bildete, ergab sich der gewaltige Vorstoß, der diesem unter der Dynastie der Omriden im Nordreich, durch Athalja in Juda gelang, bis er dort durch Jehu, hier durch Jojada zurückgeworfen wurde 1 Kg 17, 31—2 Kg 11, 18. (Der syrische Regen- und Ge-
55 wittergott Rimmon wird zu dieser nämlichen Zeit erwähnt 2 Kg 5, 18, aber nicht als Gegenstand israelitischer Anbetung, für welche auch die zweifelhafte Lesart der LXX in Am 4, 3 und einige mit Rimmon zusammengesetzte Ortsnamen nichts beweisen; um so weniger, als Rimmon zugleich die hebräische Bezeichnung des Granatbaumes ist. Ein Gott Dodh, dessen Altar Mesa aus der vom Könige ausgebauten Stadt Atharoth fortgeschleppt
60 zu haben sich rühmt, ist sonst unbekannt und mag seine Nennung der falschen Deutung

einer Weihinschrift verdanken.) — Um diese nämliche Zeit (8. Jahrh.) begann durch die Verwickelungen, welche die mesopotamischen Weltmächte in den Westen führten, ein neuer Strom fremdländischer Religionssitte die Religion Israels zu bedrängen und zu überschwemmen; mit den semitischen Elementen des älteren in vielen Elementen (El, Bel, Istar 2c.) nahe verwandt, aber für die hebräische Wahrnehmung nicht bloß durch viele eigentümliche und neue Kultusobjekte (Jer 19, 4; 44, 3; vgl. Dt 32, 17) und eigenartige Vorstellungsgebilde (wie den Götterberg Jes 14, 13; Ez 28, 14. 16 u. ä. bei Ezechiel und Hiob), sondern auch dadurch unterschieden, daß die von den Babyloniern mit ihren Göttern viel energischer verknüpften Astralvorstellungen merklich in den Vordergrund traten 2 Kg 17, 16. Schon Amos bezichtigt seine Landsleute 5, 26 der Anbetung der assyrischen Gottheiten Saccut und Kevan (= Saturn); Jesaja weiß von einem mächtigen Anschwellen neuen Götzendienstes in den Anfängen seiner Wirksamkeit 2, 5 ff.; mit den nach Samarien deportierten Kolonisten rückten nach 2 Kg 17, 30 außer jenem Saccut (das Succoth-Benoth der Masorethen wird Saccuth-Banith zu lesen sein, vgl. die Zir-Banith der assyrischen Monumente) und dem Asima der Hamathenser auch der Löwengott der Kuthäer Nergal (vgl. Jer 39, 3), der Nibchaz und Tartak der Avväer, sowie die mit Kindesopfern verehrten Melechs der Sepharvaiter (s. d. AA. Anammelech und Adramnelech) in die verlassenen Heiligtümer Jehovas ein. Zur wilden Flut aber ward dies Einströmen der fremden Kulte, als ihm in Juda nach einem verhältnismäßigen Zurücktreten Manasse die Pforten weit öffnete. Mit den alten Diensten des Baal, des Moloch und der Astarte, welcher letztere durch den babylonischen Istarkultus einen neuen Anstoß und Aufschwung erhielt, fand die Anbetung des „ganzen Himmelsheeres“ ihren Eingang in den Tempel selbst. In den Vorhöfen wurden Altäre dafür aufgeschlagen; in den Zellen, wo vordem die Kedeschen gehaust, wurden Weiber angesiedelt, welche Gewande für die Unzuchtsgöttin webten (statt des zweiten בתים 2 Kg 23, 7 lies בגדים); am Eingange des Tempels waren die der Sonne geweihten Wagen und Rosse untergebracht 2 Kg 21, 3—7 vgl. 23, 4—11; Jer 32, 34; 35, 15; Ez 5, 11. In Palästen und Privathäusern erhoben sich auf den Dächern Hausaltäre für den Kultus des Himmelsheeres 2 Kg 23, 12; Zeph 1, 5; Jer 32, 29 vgl. 8, 2; Dt 4, 19; 17, 3; Jes 34, 4, während man für die Götzenbilder auch besondere Bilderkammern herrichtete Ez 8, 12. Im besonderen tritt neben dem Kultus der Sonne (vgl. dazu auch Ez 8, 16 ff.) und der Tierkreisgestirne (Mazzaloth 2 Kg 23, 5) die Königin des Himmels (**malkath-ha-sschamajim** = [**Istar**]**bilit šamii** Tell-Amarnatafeln 20, 26 = *βασίλισσα τῶν οὐρανῶν* LXX Jer 44, 17 ff. 25; die masorethische Lesung **melekheth** sucht wie LXX Jer 7, 18 [*στρατιά*] um die „Königin“ herumzukommen) als volkstümliches Anbetungsobjekt hervor: nach dem Vergleich von Jer 7, 18 mit 8, 2; 2 Kg 23, 5 wahrscheinlich die Mondgöttin. Dazu stimmt, was zur nämlichen Zeit das Buch Hiob über das Verlockende des Mondkultus sagt 31, 26 f., und nicht minder die Jer 7, 18 berichtete Verehrung durch Kuchen, welche an die beim Munychienfest der Artemis dargebrachten Mondkuchen erinnern (vgl. Suidas **s. v.** *ἀμφιφῶντες*); nahe liegt es, auf sie auch das im Tempel aufgerichtete Eiferbild zu beziehen Ez 8, 3 ff. vgl. 2 Kg 21, 7. Auch Tammuz, der babylonische Adonis, ward gefeiert Ez 8, 14; und neben diesen mesopotamischen fanden jetzt auch philistäische (vgl. Zeph 1, 9 mit 1 Sa 5, 5) und ägyptische Dienste Eingang Ez 23, 19; 8, 10; Dt 4, 17 f. Die durchgreifende Reform Josias hat mit diesen vielgestaltigen Emblemen des Götzendienstes aufgeräumt, ihn selbst aber nicht beseitigen können. Auch nach ihr blieb „ein Rest des Baal“, des Götzenwesens (s. o.), der wie schon die Bezugnahmen in den späteren Weissagungen Jeremias (25, 6 u. ö.) und bei Ezechiel zeigen, unter Josias Nachfolgern bis zum Exil hin üppig wieder aufschoß, und nicht bloß in Samarien, sondern auch in Jerusalem die buntesten Synkretismen mit dem Jehovadienste zu Wege brachte 2 Kg 17, 33; Zeph 1, 4 f.

Die stille und zähe Kraft, mit der die Jehovareligion sich durch die ersten Vorstöße und Anfreundungen des Götzendienstes hindurchgerettet, wurde in der Prophetie seit der Zeit der Omriden zur bewußten Energie steter Kampfstellung; im Kampf für die Einheit und Einzigkeit Jehovas hat sie diese zu immer größerer Klarheit entfaltet und den in ihr beschlossenen Reichtum ausschöpfend vertieft. Jehova ist der alles Spendende: so ists Thorheit den Landessegen anderen Urhebern zuzuschreiben (Ho 2, 7); er ist auch unter den Heiden der Hüter und Wahrer des Gottesrechtes (Am 2, 1): so wird er sein Volk sich von niemand abdingen lassen; er ist der ohne gleichen Liebende (Ho 1—3; 11, 1 ff. 8 ff.), so kann er geteilte Liebe nicht ertragen (1 Kg 18, 21; Dt 6, 5); keines gleicht ihm an Reichtum der Vergebung Mi 7, 18; Ho 6, 1 ff.: wie schändliche Thorheit also der Götzendienst Ho 6, 10 f. Kraft seiner Unsichtbarkeit und Geistigkeit der allein Wesenhafte unter

dem Sichtbaren und Vergänglichen, bietet er allein unbeweglichen Verlaß Jes 31, 3; 28, 16; seine Lebendigkeit allein Ausgang und Bürgschaft des Lebens Am 5, 4. 6, und seine Aseität verweisen durch sich selbst alles von Menschenhänden Gemachte als ungöttlich aus der Sphäre der Verehrung (Am 5, 26; Jer 16, 20), als tot aus der Sphäre der Beachtung (Jes 2, 20): die Götter stehen diesem Gott als Lügen (kezabhim Am 2, 4), als Nichtse (Elilim Jes 2, 8) und windiger Schwindel (habhalim Jer 2, 5 ꝛc.) gegenüber, und der Zorn der Propheten formt eine Fülle schändender Namen für ihre Idole (s. o. Bd III S. 219). Mit dem Ausdruck vollen Verstehens, aber auch völliger Verachtung stäubt der Prophet die dem Heidentum geläufige quantitative und relative Schätzung der Macht der Götter von dem Einen allwirksamen hinweg, den er zu verkünden hat Jes 10, 7 ff.; 37, 22 ff. Wohl hat selbst nach den Greueln Manasses die Prophetie die Weite des Blickes bewahrt, auch in der Treue der Heiden für ihre Götter ein Moment religiöser Kraft zu erkennen Jer 2, 11, ja gegenüber einer satten Enge jüdischer Selbstgenügsamkeit in dem letztlich nach Gott hungernden Suchen des Heidentums etwas Beschämendes zu erblicken (Jes 65. B. Jona); wohl hat sie in der Höhe ihres Gottesgedankens einen Weg gefunden, selbst in dem polytheistischen Treiben, zumal wenn es sich über die gemachten Bilder hinaus den siderischen Mächten zuwendet, nicht bloß eine göttliche Zulassung (Mi 4, 5; Dt 29, 25), sondern sogar die Fäden göttlicher Weltlenkung wahrzunehmen Dt 4, 19. Aber in dieser nämlichen Weltlenkung, die in den Händen ihres Gottes ruht, weiß sie sich mit der Mission des unbeweglichen Gegensatzes gegen die Abgötterei betraut, und samt dem Volk von der heimischen Scholle losgerissen und in das „unreine Land" (Am 7, 17) hinausgeworfen hat sie den alten Streit vertieft zu der Konzeption einer weltgeschichtlichen Krisis, in welcher der Gott Israels die Götter der Welt samt ihren Verfertigern und Bollwerken zu Boden wirft (Jes 40—48).

Auch äußerlich angesehen bildet die babylonische Gefangenschaft im Gesamtbild der Geschichte Israels die Grenzscheide zwischen den idololatrischen Neigungen des alten Volkes und dem ikonoklastischen Typus der nachexilischen Gemeinde. Doch zeigen manche Anzeichen, daß noch innerhalb der Verbannung selbst zahlreiche Volksgenossen durch Rückfall in alte Abgötterei und Abfall zu neuen Verlockungen im Heidentum untergegangen sind Ez 14, 1—8; 20, 30—39; Jes 42, 17; 46, 5 ff.; 48, 5 ff. Zwar die babylonischen Hauptgötter Bel, Merodach (Marduk), Nebo werden nur als Gegenstände babylonischer, nicht israelitischer Verehrung genannt, Jes 46, 1; Jer 50, 2; 51, 44, (wie ebenso noch später die von den Babyloniern zu den Persern gewanderten Nanaea oder Nana 2 Mc 1, 13), und welchen besonderen Kulten die Jes 57, 5 ff.; 65, 4 f.; 66, 17 gerügten Gebräuche im besonderen angehört haben, wird schwer festzustellen sein. Aber die Thatsache verbreiteten Abfalls ist von den Propheten des Exils durchweg vorausgesetzt; und wenn der Fatalismus, der anstatt des Jehovaglaubens bei vielen Platz gegriffen, Jes 65, 11 mit der Formel beschrieben wird, daß sie den Gottheiten Gad (Glück) und Meni (Bestimmung) Lektisternien bereiten, so legt die ähnliche Bedeutung babylonischer Gottesnamen die Deutung nahe, daß die Abtrünnigkeit bis zur Aneignung der fremden Götter sogar für die heimische Sprache forgeschritten war; man hatte ja wie der Ortsname Baal-Gad Jos 11, 17 beweist, einen kanaanäischen Glücksgott bereits in der Heimat kennen gelernt. Von einer Aneignung persischer Dienste in der nachexilischen Zeit sind Spuren kaum vorhanden. Der Name Mithredath Esr 1, 8; 4, 7 gehört nicht Mitgliedern der Gemeinde. Das Tobiasbüchlein zeigt deutliche Erzeugnisse jener Mischung, welche den auch dem alten Judentum nicht fremden Dämonenglauben (s. d. A. Bd IV S. 408) mit der parsischen Lehre von den Dews zu phantastischen Schöpfungen verquickte; aber unter den Gesichtspunkt des Götzendienstes fallen diese Gebilde nicht (vgl. d. A. Asmodi Bd II S. 142).

Aber als wollte noch vor dem Ausgang der alttestamentlichen Religion die Wahrheit sich nachdrücklich in Erinnerung bringen, daß in dem Begriff der geschichtlichen Entwickelung mit dem Moment der Entfaltung das der Entartung und der Wucherung immer verknüpft ist, und daß insbesondere in jedem Voranschreiten der Offenbarungsgeschichte das Moment der Selbstbehauptung des Ursprungs — ohne den es eine Entwickelung überhaupt nicht geben würde — eine mindestens ebenso hohe Bedeutung hat, wie das Werden des Höheren, bietet die Epoche der Makkabäerkämpfe ein letztes mächtiges Auflodern der götzendienerischen Neigungen im Volke selbst als Ausgangspunkt für eine glorreiche Märtyrer- und Siegesperiode des israelitischen Gottesglaubens. Das griechische Wesen, das mit Alexander dem Großen und den Diadochen den Orient überflutet, fand unter der Herrschaft der Seleuciden auch bei den Juden starken Eingang und Anhang, und dem geistig hebenden Moment, mit dem es die Höhen des Volkes befruchtete, ging die religiöse In-

fektion breiter Volksschichten zur Seite. Nur auf eine starke Partei im Volke selbst gestützt konnte die Religionsverfolgung der Seleuciden sich Erfolg versprechen, und die zähe Energie dieser Partei der *ἄνομοι*, die durchs ganze Land hin, namentlich aber in Jerusalem viele Anhänger zählte, zieht sich bis tief in die Makkabäerzeit selbst hinein I Mk 1, 11 ff. 43. 52; 2, 23; 6, 21; 7, 5; 9, 23. 58 ff. 69. 73; 10, 14. 61; 11, 25; 14, 14 vgl. II 8, 2; 12, 40. Joseph. antt. XII 5, 4; 9, 3; 10, 6. Der alte Typus, daß führendes Priestertum den bunten Verfälschungen des Kultus am ehesten Bahn zu machen geneigt ist (Ex 32, 1 ff.; 2 Kg 16, 10 ff.) wiederholte sich: die Hohenpriester Jesua (174—171), der seinen Namen in Jason hellenisierte, und Alcimus (162—160) erscheinen als Häupter der griechisch gesinnten Partei II Mk 4; I 7, 5—25; 9, 1. 54 ff.; II 14, 3 ff. Nicht nur, daß für das große Staatsopfer des Melkarth-Herakles zu Tyrus eine Beisteuer geschickt ward II, 4, 18 ff., so ward in Jerusalem selbst der Tempel unter Aufrichtung des *βδέλυγμα ἐρημώσεως* zum Heiligtum des Zeus Olympios umgeweiht, wie ebenso das Heiligtum auf dem Garizim dem Zeus Xenios I, 1, 54; II, 6, 2 vgl. Da 11, 31; 12, 11. Während wüste Opferschmäuse das Haus Gottes erfüllten und das alte Kedeschenwesen neu aufblühte II 6, 3 f., erhob sich in der Stadt vor den Hausthüren und auf den Gassen eine Fülle von Altären, I, 1, 55, wie sie von den Griechen der Artemis Prothyraea, dem Apollon Agyieus, der Hekate Enodia aufgerichtet zu werden pflegten (vgl. die Belegstellen bei Welcker, griechische Götterlehre II, 407 ff.). Nicht die Geistesmacht der lebendigen Prophetie, sondern zum erstenmal die des geschriebenen Wortes waffnete die Hände der Makkabäer, in dieser letzten Krisis gegen die Dränger von außen und den Abfall drinnen mit dem Schwert das Fundament zu behaupten, auf dem nicht bloß die nationale Sitte weiter bestehen, sondern die Religion der Menschheit zu ihrer höchsten Gestaltung gelangen sollte. **P. Kleinert.**

Goeze, Johan Melchior, gest. 1786. — Aus der umfangreichen Litteratur kann hier nur einiges genannt werden. Das wichtigste Werk über Goeze ist Georg Reinh. Röpe, Johan Melchior Goeze, eine Rettung, Hamburg 1860. Aus dieser Schrift ist der Artikel Goeze in Ersch und Grubers Encyklopädie ein Auszug. J. K. F. Gurlitt, Anzeige der Röpeschen Schrift in ThStK 1863, S. 750—782. (Gegen Röpe: August Boden, Lessing und Goeze, Leipz. u. Heidelb. 1862, von Erich Schmidt mit Recht als „schal" bezeichnet.) Christian Groß in den Vorbemerkungen zu Bd 15 der Hempelschen Lessingausgabe, Berlin 1873. Lexikon der hamburgischen Schriftsteller, Bd 2, Heft 4, 1854, S. 515—537; hier ein Verzeichnis von G.s Schriften und die ältere Litteratur. AdB, Bd 9, 1879, S. 524—530. — Vgl. auch die Artikel: Fragmente, Wolfenbüttelsche, oben S. 136, und Lessing und die bei diesen angeführten Schriften. Besonders hervorzuheben ist: Erich Schmidt, Lessing, 2. Bd, 1892, S. 347 ff. Schmidt hat auch G.s Streitschriften gegen Lessing wieder abdrucken lassen, Stuttg. 1893, als 43. bis 45. Heft der deutschen Litteraturdenkmale des 18. und 19. Jahrhunderts von Seuffert u. s. f.

Johan Melchior Goeze wurde am 16. Oktober 1717 zu Halberstadt geboren, wo sein Vater, Joh. Heinrich G., damals Diakonus zu St. Martini und sein Großvater, Joh. Melchior G., Oberprediger an derselben Kirche und Scholarcha, später auch Konsistorialrat, war. Der Großvater starb 1727, der Vater als Pastor und Inspektor zu Aschersleben am 11. Oktober 1766. Michaelis 1734 begann G. in Jena Theologie zu studieren; im Jahre 1736 ging er nach Halle, wo besonders Sig. Jak. Baumgarten sein Lehrer war; unter diesem verteidigte er im Oktober 1738 seine exercitatio historico-theologica de patrum primitivae ecclesiae feliciori successu in profliganda gentium superstitione quam in confirmanda doctrina christiana. Nach Aschersleben, wohin sein Vater versetzt war, zurückgekehrt, ward er im Jahre 1741 dort adjunctus ministerii und 1744 Diakonus, in welchen Stellungen er neun Jahre Kollege seines Vaters war. Im Jahre 1750 folgte er einem Ruf an die Kirche zum hl. Geist nach Magdeburg; von hier aus ward er im Sommer 1755 als Hauptpastor an die St. Katharinenkirche in Hamburg berufen, in welcher Stellung er bis zu seinem am 19. Mai 1786 erfolgten Tode verblieb. Am 23. Juli 1760 ernannte ihn der Senat in Hamburg zum Senior des Ministeriums (d. h. der lutherischen Stadtgeistlichkeit); am 15. August 1770 legte er aber das Seniorat wieder nieder, weil Senat und Ministerium ihn bei seinem Auftreten gegen den Pastor Alberti, der sich eine eigenmächtige Abänderung des Bußtagsgebetes erlaubt hatte, nicht unterstützten. Schon in Aschersleben hatte er sich im Jahre 1746 mit der Tochter des Bürgermeisters Derling verheiratet; nach einer 28jährigen glücklichen Ehe starb seine Frau 12 Jahre vor ihm; von den vier Kindern waren zwei jung im Oktober 1763 und der älteste Sohn als Student im Jahre 1769 zu Leipzig gestorben; nur ein

Sohn, der im Jahre 1754 geborene Gottlieb Friedrich Goeze, überlebte die Eltern; er
war ein halbes Jahr vor dem Tode des Vaters Pastor zu St. Johannis in Hamburg
geworden und starb unverheiratet schon am 11. November 1791.

Unter allen deutschen Theologen des vorigen Jahrhunderts hat wohl keiner in dem
5 Grade, wie Johan Melchior Goeze, dafür Hohn und Spott erdulden müssen, daß er sich
der immer mehr um sich greifenden Aufklärung widersetzte. Es ist kaum glaublich, was
man sich gegen ihn erlaubte. In öffentlichen Schriften aller Art, vom gemeinsten Pam-
phlet an bis zur ernsten Streitschrift, in Prosa und in Versen, vielfach auch in privatim
zirkulierenden Schmähgedichten, mit und ohne Nennung seines Namens, wurde er als ein
10 scheinheiliger Heuchler, ein bornierter und dummdreister Pfaffe, ein ränkesüchtiger und hinter-
listiger Gegner gebrandmarkt, Papst und Inquisitor gescholten und als ein Mann be-
zeichnet, an dem nichts Gutes sei, — und das alles im Grunde nur, weil er für die ortho-
doxe Kirchenlehre, wie er sie verstand und für wahr hielt, mit den ihm verliehenen Gaben
und Mitteln eintrat. Er lebte in einer Zeit, in welcher die neuen philosophischen Ideen,
15 die sich in einem prinzipiellen Gegensatz zum christlichen Glauben befanden, immer mehr
Eingang in alle Kreise der Bevölkerung gewannen; und daß manche Vertreter dieser neuen
Weisheit und gerade je unselbstständiger und unbedeutender sie waren, desto mehr es sich
nicht denken konnten, daß jemand in ehrlichster Überzeugung und aus ehrenwerten Gründen
sich gegen diese Weisheit und ihre Konsequenzen ablehnend verhielt, und darum das Ver-
20 halten eines Goeze sich nur aus unlauteren Motiven zu erklären wußten, mag immerhin
sein; daß aber größtenteils Verleumdung und Bosheit die Waffen zur Verunglimpfung
seines Charakters dargereicht haben, wird heutigen Tags immer mehr anerkannt. Wenn
dabei noch immer mitunter einige der vorhin genannten Beschuldigungen gegen ihn wieder-
holt werden, so findet das seine Erklärung darin, daß auch Lessing in seinen Streitschriften
25 gegen Goeze von ihm ein ähnliches Bild entworfen hat, so daß nun jede Verteidigung
Goezes zu einem Tadel Lessings wird. Daß Goeze kein Heuchler war, daß er vielmehr
aufs tiefste von der göttlichen Wahrheit der christlichen Lehre und, was für ihn völlig
dasselbe war, der in den symbolischen Schriften ausgesprochenen Lehre der lutherischen
Kirche überzeugt war, hat sogar einer seiner schärfsten Gegner, „der Verfasser der Gallerie
30 der Teufel“ (A. F. Cranz) in seinen „Schreiben an den Herrn G. R. in Berlin“, Ham-
burg 1785 f., in welchen er Goeze und seine Gegner miteinander vergleicht, völlig anerkannt.
Ebenso gewiß ist, daß Goeze ein gründlich gebildeter Theologe war, der sich wohl einmal
irren konnte, aber in seinem Wissen seinen Gegnern meistens weit überlegen war; nicht
nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie und in der schönen Litteratur war
35 er wohlbewandert; Lessing selbst gesteht, in ihm „einen in seinem Betragen sehr na-
türlichen und in Betracht seiner Kenntnisse gar nicht unebenen Mann gefunden“ zu haben,
vgl. Werke, Berlin bei Hempel, Bd 19, S. 378, ein Urteil, das freilich aus der Zeit seines
Hamburger Aufenthaltes stammt, also lange vor seinem Streite mit Goeze ausgesprochen
ist. Auch Geist und Herz ihm absprechen zu wollen, wäre ungerecht; steht er auch in der
40 Form der Darstellung und in der Gewandtheit des Ausdrucks hinter seinem berühmten
Gegner weit zurück, so fehlt doch auch ihm niemals Schärfe und Klarheit der Gedanken;
und scheint seine Polemik manchmal hart und sein Eifer lieblos, so wolle man nicht ver-
gessen, daß es ihm heiliger Ernst mit seiner Verteidigung der Wahrheit war, deren Er-
kenntnis nach seiner gewissenhaftesten Überzeugung zum Seligwerden not war. Daß er
45 aus diesem Grunde seinen Gegnern und so auch Lessing ins Gewissen zu reden und sie
an ihre Verantwortlichkeit vor Gott zu erinnern wagte, mag uns unpassend scheinen, weil
sie die Voraussetzung, von der er ausging, eben nicht teilten; aber daß es aus Hochmut
und nicht aus herzlicher Liebe geschehen (vgl. seine Schrift: Lessings Schwächen, I, S. 34;
bei Schmidt S. 98), bleibt unerweislich. Seine asketischen Schriften und seine Predigten
50 zeigen genügend, daß ihm sein Glaube auch eine Sache des inneren Lebens war. Ja er
ist gar nicht einmal nur in dem Sinne ein orthodoxer Theologe, daß er den seligmachenden
Glauben einzig in die Erkenntnis gewisser Wahrheiten gesetzt hätte, wenn er sich auch
diesen Glauben nicht ohne die Annahme der lutherischen Kirchenlehre denken kann (vgl.
Gurlitt a. a. O. S. 758). Für seinen theologischen Standpunkt ist nicht zu übersehen, daß
55 er die pietistischen Streitigkeiten, sofern sie gegen Spener und die hallischen Theologen ge-
richtet sind, entschieden mißbilligt; vgl. u. a. seine Schrift: „Die gute Sache des wahren
Religionseifers“, Hamburg 1770, S. 102 f., wo er sagt, diese Männer hätten niemals die
Absicht gehabt, Irrtümer einzuführen und etwas zum Nachteile der Wahrheit zu unter-
nehmen. Auch in seiner Beurteilung des Theaters stimmte er mit den Pietisten gegen
60 die orthodoxen Theologen. Überhaupt wäre ihm unschwer nachzuweisen, daß er bei allem

Festhalten an dem orthodoxen Lehrbegriff doch deutliche Spuren davon merken läßt, daß er selbst im 18. und nicht mehr im 17. Jahrhundert lebte; wie er sich vorwiegend auf die hl. Schrift und die symbolischen Bücher und nicht auf die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts beruft, so kann man ihm auch nicht nachsagen, daß er einen schon zu seiner Zeit überwundenen Standpunkt wie ein Mann aus einer vergangenen Zeit nur 5 hartnäckig vertreten und sich in allen Stücken neuen Erkenntnissen gegenüber abweisend verhalten habe; nur wo es sich um diejenigen Lehren der lutherischen Kirche handelte, die ihm für die wesentlichen galten, kannte er um seiner eigenen Überzeugung und um seines Amtes und Gewissens willen kein Nachgeben. Man wird zugeben müssen, daß nicht alle Streitigkeiten, in die er verwickelt ward, sich aus diesem Grunde rechtfertigen lassen; über- 10 blicken wir die von ihm in den letzten 22 Jahren seines Lebens, in denen er fast ununterbrochen litterarische Fehden hatte, herausgegebenen Streitschriften, so wird nicht zu leugnen sein, daß manche derselben hätte ungeschrieben bleiben können; nachdem er einmal so öffentlich auf den Kampfplatz getreten war, glaubte er mehr als nötig war, auf jeden Angriff antworten zu müssen, und hielt sich für verpflichtet zu reden, wo es vielleicht 15 weiser gewesen wäre, zu schweigen. Dies gilt namentlich von den Fällen, in welchen es sich um seine eigene Rechtfertigung persönlichen Beleidigungen gegenüber handelte; er selbst meinte, um seines Amtes willen es nicht ungerügt lassen zu dürfen, wenn man seiner Ehre zu nahe träte, da ihm dadurch eine segensreiche amtliche Thätigkeit unmöglich gemacht werde. Auch daß er in der Art seines Auftretens nicht immer seinen Kollegen gegenüber 20 die diesen schuldige Rücksicht beobachtete, ist um so gewisser, als er es in dem Falle, der hier besonders in Betracht kommt, nämlich in dem im Jahre 1768 eröffneten Streit gegen Johann Ludwig Schlosser über die Sittlichkeit der Schaubühne, selbst zugegeben hat; vgl. über diesen ganzen sog. zweiten Hamburger Theaterstreit: J. Geffcken, Zeitschrift des Vereins für Hamb. Geschichte, 3. Bd, Hamburg 1851, S. 56 ff. Daß er durch den Ärger, 25 den er ihnen bereitete, den Tod der Pastoren Alberti und Friderici verursacht habe, war hingegen böswillige Nachrede, die Stolberg in seinen Jamben nicht hätte auf die Nachwelt bringen sollen. Goezes Polemik begann im Jahre 1764 mit seinem Kampf gegen Basedow; in ihm handelte es sich um die religiöse Erziehung der Jugend; daß Goeze die Basedowschen Erziehungsgrundsätze in dieser Hinsicht bekämpfte, wird ihm heute niemand verargen; aber 30 dieser Streit verwickelte ihn in immer weitere, namentlich weil die Allgemeine deutsche Bibliothek und auch andere Zeitschriften fortan ihn nicht mehr in Ruhe ließen. Im Jahre 1765 trat er gegen Semler mit der Verteidigung der komplutensischen Bibel auf; in der eigentlichen Streitfrage, nämlich ob die Herausgeber dieser Bibel den griechischen Text des NTs nach der Vulgata korrigiert hätten, was Goeze verneinte, hat er ohne Zweifel Recht be- 35 halten, wie denn sein gründlicher Beweis dafür noch heute Wert hat, wenn auch seine Ansicht von der Vortrefflichkeit der Handschriften, die für die Komplutensis benutzt sind, vor der heutigen Kritik nicht mehr besteht, so daß auch seine Verteidigung der Stelle 1 Jo 5, 7 hinfällig wird; vgl. Fr. Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Cardinals Ximenes, Leipzig 1871 (Programm zum Rektoratswechsel), in welcher Schrift 40 S. 7 Goezes Verdienste in dieser Hinsicht besprochen werden. Diese Untersuchungen veranlaßten ihn zu weiteren Studien über die verschiedenen Ausgaben der Bibel im Urtext und namentlich auch der lutherischen Übersetzung; er legte sich eine große Bibelsammlung an und veröffentlichte Beschreibungen seltener Bibelausgaben und Vergleichungen der verschiedenen Drucke der lutherischen Bibelübersetzung, die einen großen Fleiß bezeugen und 45 wegen ihrer Zuverlässigkeit noch heute geschätzt werden. Daß sein „Beweis, daß die Bahrdtische Verdeutschung des NTs keine Übersetzung, sondern eine vorsätzliche Verfälschung und frevelhafte Schändung der Worte des lebendigen Gottes sei", Hamburg 1773, eine im wesentlichen berechtigte Kritik enthielt, wird schwerlich noch jemand mit den Gründen Lessings im ersten Anti-Goeze, vgl. Werke, Hempel, Bd 16, S. 140, bestreiten wollen. 50 Von den übrigen polemischen Schriften Goezes bezieht sich eine größere Anzahl auf theologische Fragen, die, wie sie damals erörtert wurden, heute kaum noch ein Interesse haben; andere hatten nur lokale Veranlassung und Bedeutung und wurden nur dadurch allgemeiner bekannt, daß die Allg. deutsche Bibl. sich nicht leicht eine Gelegenheit entgehen ließ, in der Person Goezes die kirchliche Lehre anzugreifen und in ihrem Geschmack über den 55 Mann, der sie vertrat, zu Gericht zu sitzen. Doch alle diese Kämpfe sind nur wie kleine Scharmützel in Vergleich mit den Angriffen, die sich infolge seines Auftretens gegen Lessing wider ihn richteten. Gegen die von Lessing seit 1774 und besonders 1777 herausgegebenen „Fragmente" (vgl. oben S. 137) erschienen in den nächsten Jahren eine große Anzahl von Gegenschriften, über welche sich ein Verzeichnis von Lessings Bruder in der Einleitung zu 60

„Gotth. Ephr. Lessings theologischem Nachlaß", Berlin 1784, befindet. Daß Lessing, der die meisten dieser Gegenschriften unbeantwortet ließ, nachdem er sich in drei Schriften gegen Schumann und Reß (1777 und 1778) verteidigt hatte, dann instar omnium sich gerade gegen Goeze wandte und diesen wissenschaftlich und moralisch zu vernichten suchte, hat ohne Frage den Grund, daß er Goeze für den gefährlichsten und bedeutendsten unter seinen Gegnern hielt. Lessing hat im Jahre 1778 fünfzehn Schriften gegen Goeze erscheinen lassen, die Parabel, die Axiomata, die elf „Anti=Goeze" betitelten Stücke, welche in rascher Folge, wie eine Art Zeitschrift erschienen, die nötige Antwort und der nötigen Antwort erste Folge; alle diese finden sich im 16. Teil der Hempelschen Lessingausgabe. Außerdem fanden sich in seinem Nachlaß noch eine große Anzahl weiterer auf diesen Streit bezüglicher Schriften vor, meistens nur Anfänge und Bruchstücke, die sein Bruder herausgegeben hat (s. oben) und welche im 17. Teil der genannten Ausgabe (wie alle diese Streitschriften auch sonst in den bekannten Ausgaben seiner Werke) wieder abgedruckt sind. Goeze wandte sich zuerst gegen Lessing in einem Aufsatz, den er im 55. und 56. Stück der „Freywilligen Beyträge zu den hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit" vom 17. Dezember 1777 erscheinen ließ. Diesen und einen zweiten am 30. Januar 1778 in Nr. 61 bis 63 der genannten Zeitschrift veröffentlichten ließ er dann mit einer Reihe weiterer Aufsätze vor Ostern 1778 (die Vorrede ist vom 7. April, welcher Tag der Dienstag nach Judica war) in einer besonderen Schrift erscheinen: „Etwas Vorläufiges gegen des Herrn Hofrats Lessings mittelbare und unmittelbare feindselige Angriffe auf unsere allerheiligste Religion", Hamburg 1778, XVI u. 80 S. 8° (bei Schmidt S. 1 bis 72); damals hatte er von den gegen ihn gerichteten Schriften Lessings, deren erste beiden gegen die genannten Aufsätze Goezes in den freiwilligen Beiträgen gerichtet sind, noch nichts gelesen. Im 75. Stück der freiw. Beiträge vom 24. April 1778 wandte er sich dann bei Gelegenheit einer Anzeige einer Schrift von Lüderwald über die Wahrheit der Auferstehung Jesu gegen Lessings Parabel, und mit diesem Aufsatz eröffnete er seine andere Schrift gegen Lessing, „Lessings Schwächen", die in drei Stücken auch noch im Jahre 1778 erschien, Hamburg, 148 S. 8° (bei Schmidt S. 73 bis 186); das zweite Stück erschien, nachdem Lessing das Fragment „von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger" herausgegeben hatte und nach dem achten Anti=Goeze; das dritte mit einer Vorerinnerung vom 14. August 1778 ist schon gegen die „nötige Antwort" gerichtet. Goezes Polemik richtete sich nicht hauptsächlich gegen die Fragmente, sondern gegen Lessing selbst; gleich sein erster Aufsatz hat es mit der Thesis Lessings in den „Gegensätzen des Herausgebers" zu den fünf Fragmenten vom Jahre 1777 zu thun, daß ein Angriff gegen die Bibel nicht ein Angriff gegen die Religion sei, weil der Buchstabe nicht der Geist sei. Er kam dann auf die Frage nach der Bedeutung des Historischen für den Glauben, und diese ist als der eigentliche Mittelpunkt in seinem Streite mit Lessing anzusehen. In der Behauptung, daß der christliche Glaube nicht bestehen könne, wenn der wesentliche Inhalt der biblischen, namentlich der neutestamentlichen Geschichte geleugnet werden müßte, hat Goeze ohne Frage Recht, wenn er auch wohl nicht deutlich genug erkannt hat, daß die Glaubensgewißheit des Christen noch etwas anderes ist, als die Überzeugung von der Geschichtlichkeit der biblischen Berichte. Lessings gegenteilige Ansicht, für die er den Satz aufstellte, daß notwendige Vernunftwahrheiten nicht durch zufällige Geschichtswahrheiten begründet werden könnten, wird mit dem Nachweise hinfällig, daß die christlichen Glaubenswahrheiten eben nicht notwendige Vernunftwahrheiten sind; und nicht ungehörig, sondern völlig zur Sache gehörig war es, daß Goeze ihn wiederholt aufforderte zu sagen, welche Religion er mit derjenigen meine, von der er rede und zu welcher er sich selbst bekenne. Wie Lessing innerlich zum Christentum stand, mag hier dahingestellt bleiben: er selbst hat gestanden, daß er manches nur γυμναστικῶς, nicht δογματικῶς in diesem Streite gesagt habe; jedenfalls ist gewiß, und das ist ihm nicht verborgen geblieben, daß die Stellung, in die er sich selbst gegen Goeze hineinpolemisiert hatte, wie sie eine andere war, als er vormals eingenommen, so auch nicht mit Unrecht als eine bezeichnet wurde, mit der die Behauptung, das Wesentliche des christlichen Glaubens bewahren zu können, unvereinbar war. Und das ärgerte ihn. Mag ihm immerhin der Ruhm bleiben, durch manches Wort, das er gegen Goeze geredet hat, Anlaß zu einer tieferen Erfassung wichtiger Fragen in der Theologie gegeben zu haben, — und wer möchte das leugnen? — trotz all seines Aufwandes von Geist und Witz ist er nicht einmal von seinem Standpunkte aus dafür zu entschuldigen, daß er Goeze, mit Stahr im Leben Lessings zu reden, zum „Träger und Typus aller Geistesbeschränktheit und Wissenschaftsfeindschaft" gemacht hat. Das hatte Goeze nicht verdient; sein Kampf gegen Lessing war ihm Gewissenssache; Lessing seiner=

seits nannte den Streit eine „Katzbalgerei“ und sprach von dem haut-comique desselben. Und wenn die heutige theologische Wissenschaft auch andere apologetische Waffen zu führen weiß, als Goeze seinerzeit kannte, er hat mannhaft gefochten und richtig erkannt, was Lessings wunde Stelle war. Hinsichtlich der Art, wie er seinerseits den Kampf führte, mögen wir bedauern, daß er sich durch Lessing verleiten ließ, den würdigen, ernsten Ton, in dem er begann, nicht immer festzuhalten, aber — „Goeze steht in seiner Polemik gegen Lessing sittlich vollständig rein da“ (Groß in Lessings Werken, Hempel, Bd 15, S. 18).

Carl Bertheau.

Gog und Magog. — Litteratur: S. Bochart, Phaleg et Canaan L. III, c. 13; J. D. Michaelis, Spicilegium geogr. Hebr. exterae (1769) I, p. 24—36; Rosenmüllers Handb. d. bibl. Altertumskunde I, 1, 240 ff.; Knobel, Völkertafel der Genesis, S. 60 ff.; M. Uhlemann in Hilgenfelds Theol. Ztschr. 1862, S. 265 ff.; Züllig, Offenbarung Johannes II, 317 ff.; Lenormant, Les Origines de l'Histoire, II, 458 ff.; Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881, S. 246 f.; Jul. Böhmer, Wer ist Gog von Magog? in Hilgenfelds ZwTh 1897, S. 321 ff.; Hugo Winckler, Altorientalische Forschungen, Zweite Reihe Bd 1 (Leipzig 1898) S. 160 ff. — Vgl. die Kommentare zu Gen 10, 2; Ezechiel c. 38. 39 und zur joh. Apokalypse c. 20; sowie die A. Magog von Winer (B. RWB II, 46 ff.), Gog und Magog von Steiner in Schenkels BL II, 505 f., Magog in Riehms Hdwb. des bibl. Altertums.

Die Völkertafel (Gen 10, 2) nennt als zweiten Sohn Japhets Magog zwischen Gomer und Madaj. Dies läßt in ihm jedenfalls ein größeres Volk wenn nicht eine ganze Völkergruppe nordwärts von Palästina erkennen. Näher würde bei geographischer Anordnung jener Übersicht, da unter Gomer (den alten *Κιμμέριοι* Odyss. 11, 14; Herod. 4, 11 ff. — nach Lagarde, Dillmann dagegen auf Grund armenischen Sprachgebrauchs: den Kappadoziern) als letzter Zweig Togarma (Armenien) steht, als Magogs Wohnsitz eine Mittellage zwischen Armenien und Medien, etwa an den Ufern des Araxes sich ergeben. Aus Ez K. 38. 39 erhellt aber, daß er sich weiter nach Norden über den Kaukasus hinaus erstreckte, indem er dort den äußersten nördlichen Horizont der Hebräer (38, 15; 39, 2) und zugleich eine herrschende Stellung unter den Nachbarstämmen einnimmt. Als solche erscheinen Mesech und Tubal, in den assyrischen Inschriften oft genannt: Mušku und Tabal, griech. Moscher und Tibarener (so zuerst Bochart), welche am östlichen Pontus Euxinus wohnten, ebenso Rosch (was kaum appellativ zu nehmen, wie nach Targ., Syr., Aquila, Hieron., Ewald u. a. wollen: נשיא ראש = Hauptfürst) entsprechend dem am nördlichen Taurus wohnenden *ἔθνος Σκυθικόν*, welches die Byzantiner *οἱ Ῥῶς* nennen. S. Ges. Thes. 1253, der aber den Namen irrig mit dem späteren der Russen gleichsetzt. Die Namen Gog und Magog selber sind noch immer nicht genügend aufgehellt, ebensowenig ihr Verhältnis zu einander. Während die einen den König Gog von Ezechiel lediglich aus dem Ländernamen Magog, der übrigens nur noch durch Gen 10, 2 (1 Chr 1, 5) bezeugt ist, gebildet sein lassen, sehen andere umgekehrt in Gog eine historische Größe, für welche der Prophet einen Landesnamen frei erfunden haben könnte, und erkennen in jenem den berühmten Lyderkönig Gyges (auf assyr. Inschrr. Gugu), der um 660 v. Chr. regiert hatte (z. B. Ed. Meyer und Sayce, Higher Criticism[5] S. 125 f.), oder aber den Assurb. 97 genannten Gagi, Beherrscher des Landes Sahi (Friedr. Delitzsch, Paradies, S. 246 f.), das G. Smith mit den Saken (= Skythen, nach Strabo 11, 8, 2 ff.) identifiziert hat. Ebenso wahrscheinlich ist, daß beide Namen, Gog und Magog, schon gebräuchlich waren. So wollte man an sanskr. mah, maha, groß, und pers. kuh, Berg anknüpfen. Siehe aber Lagarde, Gesammelte Abhandlungen (1866) S. 158. Nach J. Reineggs Beschreibung des Kaukasus 1796. 97 Tl. II, S. 79) nennt das Volk des Thiulet (im mittleren Kaukasus) seine Berge noch Ghef oder Gogh, die höchsten, nördlichen Hauptgebirge aber Moghef oder Mugogh. Auf eine andere Spur würde ZdmG 1894, S. 484 (321) führen.

Wie dem immer sei, jedenfalls verkündet Ezechiel von diesem Gog einen künftigen Einbruch, welcher nach der ganzen Beschreibung an den Einfall der Skythen in Vorderasien (etwa von 630 an) erinnert, der seinen älteren Zeitgenossen noch wohl in Erinnerung war, zumal jene auf ihrem Zuge gegen Ägypten Palästina durchstreift hatten (Herodot 1, 103 ff.; vgl. Jer 6, 1 ff., bes. Vs. 22 f.). Die Skythen waren solche nordische Barbaren voller Habsucht und Kriegslust, sie hatten solche unabsehbare Reiterheere, sie trugen so trefflich schützende Rüstungen und glänzten durch solche Geschicklichkeit im Bogenschießen, wie dies alles hier dem Magog beigelegt wird. Gerade diese Züge heben an ihnen die Alten übereinstimmend als charakteristisch hervor. Herodot 1, 73. 105 f.; 4, 46 *πάντες ἔωσι ἱπποτοξόται*. 131 f.; Äschylos, Prometh. 115 ff.; Thukydides 2, 96.; Xenophon, Anab. 3, 4, 15; Ovid, Metam. 10, 588 und Pont. 1, 1, 79; Arrian, Alex.

3, 8 u. s. w. — Diese Berührungen führen darauf, daß Ezechiel selbst von der Erscheinung jenes Volkes angeregt war und Magog in nahem Zusammenhang mit den Skythen dachte, welche nach Herodot (4, 48) um den Mäotissee und bis zu den Istermündungen hin wohnten. Schon Josephus identifiziert denn auch beide Völker Ant. 1, 6, 1, nach ihm Hieronymus (Quaest. in Gen. 10, 2 und zu Ez 38, 2), ebenso die Neueren. Freilich war der Name „Skythen“ bei den Alten ein elastischer Sammelname, und so verhält sichs auch mit dem hebräischen Magog. Das Schwärmen dieser Stämme erschwert ohnehin die genaue geographische Festsetzung. Auch die ethnologische Abstammung mochte gemischt sein, doch sind mit מגוג in der Völkertafel schwerlich mongolische Stämme gemeint (so J. D. Michaelis: die Tataren; ähnlich der spätere syrische Sprachgebrauch Assemanni Bibl. Or. T. III, P. II, p. 15. 16. 17. 20; d'Herbelot, Orient. Bibl. II, 281 ff.), vielmehr slavische, jedenfalls indogermanische, wie denn auch Skythen, Skoloten und Sarmaten zu dieser Völkerfamilie gehörten. — Bei so mannigfachen Beziehungen zu den nordischen Barbaren hat die neuerdings von Jul. Böhmer wieder aufgenommene Ansicht Ewalds nicht durchdringen können, daß hinter Gog kein anderer versteckt sei als der Großkönig der Chaldäer. Dem widerspricht schon zu stark, daß jener letzte Feind aus dem hintersten Norden aufbricht (38, 15; 39, 2), sodann aber auch, daß die Israeliten aus Babylonien vorher heimgekehrt sein werden, was ohne Niedergang dieser Weltmacht nicht denkbar ist; wie sollten also von dort wieder Heere kommen, und zwar mit der bloßen Absicht zu plündern? Eine völlig neue Bahn der Erklärung will Winckler einschlagen: Zu Grunde liege Ez 38 f. ein alter (babylonischer) Mythus, den ein jüdischer Autor hervorgezogen und mit leicht erkennbaren Glossen versehen hätte, indem er ihn auf Alexander d. Gr. deutete. Allein das wenige, was dieser Gelehrte von diesem Mythus aufzudecken weiß, erweckt kein Vertrauen: „Es ist die Götterdämmerung, das Weltschöpfungsepos der Babylonier, oder wie man es sonst nennen will, dessen Gedankengang zu Grunde liegt. Loki mit seinen Genossen oder Tiamat mit den ihren kommt, um die Götter, welche auf dem Nabel der Erde, d. i. dem Götterberg thronen, zu vernichten und ihre Besiegung läßt eine neue Welt erstehen.“ Dazu stimmt so wenig wie zur Beziehung auf Alexander, daß bei Ezechiel Gog aus dem äußersten Norden kommt, während gerade dort jener Götterberg liegen sollte (Jes 14, 13). Auch ist bei dieser ganzen Hypothese außer Acht gelassen, daß enge sprachliche und sachliche Verwandtschaft diese beiden Kapitel zu innig mit dem übrigen Buche Ezechiels verbindet, als daß sie sich davon losreißen ließen. Auch die Perser, von welchen Ezechiel nicht soll gesprochen haben, finden sich schon 27, 10, so gut wie Kusch und Put schon 30, 5 u. s. f. Die angeblichen Beziehungen auf Alexander sind nirgends einleuchtend. In Gog vermutet Winckler den Sintflutriesen Ogyges. Vielleicht hänge auch der Gigantenkampf damit zusammen.

Der Einbruch der Horden des Gog, wie ihn Ezechiel schildert, fällt nach seiner Weissagung in die Zeit, wo Israel, aus dem chaldäischen Exil und aus anderen Ländern der Zerstreuung längst zurückgekehrt, in seinem Lande friedlich und harmlos des Heiles sich freut, das ihm sein Gott beschieden hat. Da erhebt sich „am Ende der Tage“ jener Gog vom äußersten Norden her und rafft die Völker alle in seinem furchtbaren Ansturm zusammen, vor welchem die Friedliebenden allerorts erzittern und dessen Spitze gegen das äußerlich wehrlose Land des Herrn, die Stadt Gottes, sich richtet. Nicht nur der ganze Norden leistet ihm dabei Heeresfolge, Perser, Gomer, das Haus Togarma mit all ihrer Sippschaft, sondern merkwürdigerweise auch die Völker des äußersten Südens, Kusch (vgl. die Aethiopen Odyss. 1, 22 f.) und Put stoßen zu ihm bei jenem frechen Zuge wider das Heiligtum (38, 5 f.). So giebt sich Gog als das Haupt jenes letzten feindlichen Anpralls der Weltmacht gegen das Gottesreich zu erkennen, von dem vorlängst die Propheten Israels gesprochen (38, 17), besonders Joel (4, 9 ff.); vgl. aber auch Mi 4, 11 ff.; Sach 12, 2 ff. u. K. 14. Manche Einzelheiten in der Beschreibung Ez 38. 39 hellen sich auf, sobald man annimmt, daß Ezechiel von Joel abhängig ist und den Heuschreckenzug Joel 1 u. 2 mit dem Angriff der Völker und dem Gericht über sie Joel 4 in eins zusammengezogen hat. Siehe darüber Orelli, Kleine Propheten[2] S. 43. Der Schicksalsspruch über diese Feinde ist schon von jenen früheren Propheten gefällt. Ezechiel führt ihn weiter aus: Gogs wimmelndes Völkerheer wird vom Herrn selbst vernichtet durch Erdbeben, Hagel, Feuer- und Schwefelregen, sodaß ein unabsehbares Leichenfeld entsteht. Der Anschlag der Feinde bringt so das Weltgericht vor den Mauern Jerusalems zuwege. Dann erst erkennt alle Welt den Herrn, alle Gefangenen Israels unter den Völkern werden zurückgebracht und der Segens- und Gnadenstand des Gottesvolkes vollendet sich. — Die hohe Bedeutung dieser ganzen Weissagung leuchtet ein. Mit dem Sturz des Chaldäerreiches hat der Einfall

Magogs nichts zu thun. Vielmehr ist hier die Erkenntnis ausgesprochen, daß auch nach dem Gericht über die Völker, welche bisher auf der Weltbühne herrschten und mit Israel sich zu schaffen machten, noch ein unaufgelöster Rest, eine ungebrochene Widerstandskraft der Heiden — zumal im Norden — zurückbleiben und von da aus noch einmal die gesamte Weltmacht den Impuls empfangen werde, sich mit dem vorläufig auf Erden aufgerichteten Gottesreiche feindselig zu messen, daß aber eben diese konzentrierte Schilderhebung den völligen Untergang der Feinde Gottes herbeiführen müsse. In innerer Uebereinstimmung damit nennt die johanneische Apokalypse (20, 7 ff.) jene Nationen an den vier Enden der Erde, welche der zum letztenmal entfesselte Satan nach dem tausendjährigen Reiche zum Kampf wider Gottes Heiligtum und seine Gemeinde zusammenrafft, Gog und Magog. Ihre Vernichtung durch Feuer vom Himmel geht der Neuschöpfung von Himmel und Erde voraus. Gog und Magog erscheinen hier als zwei Völker koordiniert, freilich in dem eben angegebenen allgemeinen Sinn. Ebenso stehen beide Namen nebeneinander als Völkernamen in der jüdischen Theologie (Targ. Hieros. zu Nu 11, 27) und bei den Muhammedanern يأجوج ومأجوج Koran 18, 93 (vgl. Beidhawi z. d. St.); 21, 96. Wie sich die Muhammedaner die beiden Völker und ihr Auftreten in der Endzeit größtenteils auf Grundlage biblischer und jüdischer Vorstellungen dachten, s. Cazwini, Kosmographie ed. Wüstenfeld II, S. 416—418. **v. Orelli.**

Gold s. Metalle in der Bibel.

Goldene Rose s. Rose, goldene.

Goldgläser s. Katakomben.

Golgatha s. Grab das heilige.

Goliat s. Philister.

Gomarus, Franciscus, 1563—1641. — „Vitae et effigies professorum Groningensium" p. 76 seq.; Bayle, Dict. hist. et crit. II, 1250—1252; B. Glasius, Godgeleerd Nederland. Biographisch Woordenboek van Nederl. Godgeleerden I, 537—546; Chr. Sepp, Het Godgeleerd Onderwijs in Nederland geduerede de 16e en 17e eeuw I, 101—120, 167 bis 170; A. Schweizer, Gesch. der ref. Centraldogmen II, 31—224. — Seine Opera theologica omnia, exegetischen, dogmatischen und polemischen Inhalts, sind gesammelt in einem Folianten erschienen, „a discipulis edita" Amsterd. 1645 und wieder 1664.

Franciscus Gomarus, geb. 30. Januar 1563 zu Brügge in Flandern, wurde von seinen des reformierten Glaubens wegen 1578 in die Pfalz ausgewanderten Eltern (Franziscus Gomarus und Johanna Moermans) nach Straßburg geschickt, beim dortigen Rektor Joh. Sturm die humanistischen Studien zu betreiben. Von 1580 an studierte er Theologie in Neustadt, wo die unter Kurfürst Ludwig aus Heidelberg vertriebenen reformierten Theologen Ursinus, Zanchius und Tossanus seine Lehrer waren, bis er nach kürzerem Aufenthalt in Oxford und Cambridge, wo er Magister Philosophiae wurde, im wiederum reformierten Heidelberg bei denselben Professoren seine Studien beendigen konnte. Von 1587 an war er Pastor der niederländischen Gemeinde in Frankfurt a. M. J. le Long (Kort hist. verhaal v. d. eersten oorsprong der Nederl. Geref. Kerken onder 't kruis. Amst. 1751 blz. 139) erzählt, daß ihm 1593 der Aufenthalt in der Stadt verboten wurde, weil er ein Weib „von auszen" (Anna Emerentia Musenhole?) genommen hatte, während auch die Zusammenkünfte der Gemeinde suspendiert wurden. Aber schon im folgenden Jahre wurde er, ein strenger Calvinist, nach Erlangung der theologischen Doktorwürde in Heidelberg, als Professor der Theologie nach Leyden berufen. Als dort 1603 Arminius (s. d. A. Bd II S. 103) sein Kollege werden sollte, gab er zwar auf ein mit diesem gehaltenes Kolloquium hin seinen Widerstand auf und erteilte dem neuen Professor, der nichts wider die niederländische Konfession zu lehren versprach, die Doktorwürde; aber schon im folgenden Jahre zeigte sich, daß der schroff supralapsarische Gomarus mit dem auf Milderung des orthodoxen Lehrsystems ausgehenden Kollegen nicht auskommen konnte. Zunächst gerieten sie über die Rechtfertigung und das liberum arbitrium, dann über die Prädestination in Streit, was damals großes Aufsehen erregte. Dem Arminius schien Gomarus Gott zum Urheber der Sünde zu machen, dem G. schien Arminius in

Pelagianismus zu geraten. Bald redete man von Gomaristen und Arminianern. Presbyterien, kirchliche „Klassen“ und Synoden der Provinzen traten gegen Arminius. Das Feuer des Streites der Leydener Professoren wurde im ganzen Lande auf der Kanzel und in besonderen Schriften immer mehr geschürt. Die Calvinisten wollten eine allgemeine Synode, welche die Sache entscheiden sollte, aber die Generalstaaten gestatteten es nicht. Man veranstaltete Kolloquien der beiden Gegner, wie das im Mai 1608, das trotz Oldenbarnevelts Bemühung ohne Erfolg blieb, und ebenso das erweiterte im August 1609, beide im Haag. Von letzterem kehrte Arminius krank nach Leyden zurück und starb am 19. Oktober. Als aber der noch heterodoxere Conradus Vorstius (s. d. A.) sein Nachfolger werden sollte, legte Gomarus, weil er mit diesem nicht zusammen in einer Fakultät sein wollte, 1611 seine Professur nieder und wurde Prediger der reformierten Gemeinde zu Middelburg, wo er auch an der neugegründeten „Illustre Schule“ die Theologie und die hebräische Sprache docierte. Er folgte aber 1614 einem Ruf als Professor der Theologie nach Saumur und vier Jahre später nach Groningen, von wo aus er von den Staaten von Groningen zur Generalsynode von Dortrecht 1618 auf 1619 abgeordnet, sich als einer der Hauptgegner der Arminianer erwiesen hat. Er wollte auch diejenigen Ausdrücke, welche von Orthodoxen gebraucht worden waren, nicht mehr zulassen, sobald auch ein arminianischer Sinn in dieselben sich verstecken konnte, wie z. B. Christus sei Fundament der Erwählung, denn Christus mit seinem Erlösungswerke gehe dem Erwählungsratschluß nicht vor, sondern nach; — oder Christus sei für Alle gestorben, an sich ausreichend, Alle zu retten, wenngleich die Wirkung doch nur für Erwählte verordnet sei. Eine Prädestination Allen zum Heil unter Bedingung des Glaubens höre auf Vorherbestimmung des persönlichen Loses zu sein und werde zur bloßen Heilsordnung. Gomarus mußte auf der Synode zuletzt doch die infralapsarische Lehrweise (welche die meisten der ausländischen Theologen und auch Lubbertus und Bogerman vertraten) sich gefallen lassen zumal die supralapsarische Lehre (von Gomarus, Voetius, Hommius, Trigland u. a.) dadurch gar nicht mißbilligt sein sollte. Er hat weiter sehr ruhig in Groningen gelebt, ja so einsam, daß nur wenige ihn „de facie“ kannten. „Vir fuit excellenti ingenio, memoria stupenda, diffusa in philosophicis ac philologicis doctrina, linguarum plurium, sed in primis Orientalium (quibus accuratius perdiscendis nec judaeos magistros dedignatus erat) peritissimus, Theologus summus, cujus memoriam scripta ipso vivo ac mortuo edita, in omnem posteritatem conservabunt (Vitae et eff. p. 78). Auch war er sehr treu und gewissenhaft im Erfüllen seines Amtes. Von Groningen aus beteiligte er sich noch 1633 an der in Leyden vorgenommenen Revision der Bibelübersetzung (AT). — Er hat sich dreimal verheiratet (1. mit Anna Emerentia Musenhole; 2. mit Maria l'Hermite, gest. 1621; 3. mit Anna Maria la Roye). Er hatte nur eine Tochter, von Maria l'Hermite, und diese war verheiratet mit David de la Haye, pasteur de l'Église française in Groningen. Er starb, 78 Jahre alt, 11. Januar 1641. Sein Programma funebre und das seiner Frau Maria l'Hermite, beide von seinem Kollegen William Makdowell, philos. prof., geschrieben, werden in der Universitätsbibliothek zu Groningen aufbewahrt. Der bekannte Samuel Maresius, früher in Saumur sein Schüler, wurde 20. Januar 1643 sein Nachfolger im Amte.

Man hat oft ein ungünstiges Urteil über seinen Charakter gefällt, als wäre er sehr zanksüchtig, aber man ist dabei gewiß nicht frei geblieben von Übertreibung. Großenteils kommt es auf Rechnung von Parteilichkeit und Voreingenommenheit gegen seine theologischen Meinungen, obwohl es wahr ist, daß er ein etwas launenhaftes Wesen hatte. Aber es verdient Beachtung, daß Grotius, der oft über ihn spricht, es niemals mit Geringschätzung thut, und daß aus den vielen erhalten gebliebenen Briefen seines Freundes Vossius an Gomarus stets aufrichtige Hochachtung für seine Person und Talente hervorgeht. Außerdem zeugt sein Aufenthalt in Groningen zu seinen Gunsten.

Sudhoff † (S. D. van Veen).

Gomer s. Völkertafel.

Gonesius (Goniadzki, Conyza), Petrus, polnischer Antitrinitarier, geb. um 1525. — Chr. Sandius, Bibl. Antitrin. 1684, p. 40f.; Stan. Lubieniecius, Hist. Ref. Pol. 1685, 111ff., 144ff.; F. S. Bock, Hist. Antitrin. I, 106; II, 1079; Valerian Krasinski, Gesch. d. Ref. in Polen (Deutsch von W. A. Lindau. 1841), 134f.; Otto Fock, Der Socinianismus. 1847, 143ff.; Josef Lukaszewicz, Gesch. der ref. Kirchen in Lithauen (1848. 50) II, 69ff. Einiges in H. Dalton, Lasciana (Beitr. z. Gesch. d. ref. Kirche in Rußland, III, 1898). Die Schriften (s. Bock und Lukaszewicz) sind meist zu Wengrow gedruckt, z. T.

lateinisch, z. T. polnisch abgefaßt, sämtlich polemischen Inhalts; sie bestreiten z. T. die Kindertaufe, z. T. den „Sabellianismus" der Kirchenlehre, z. T. den „Ebjonitismus" der Unitarier.

G. entstammt einer einfachen Familie in dem podlachischen Städtchen Goniadz. In Krakau zieht er als Student an der Akademie die Aufmerksamkeit dadurch auf sich, daß er 5 dem Franz Stancarus (s. d. A.) mit Eifer entgegentrat, als dieser in seinen Vorlesungen über die Psalmen 1550 katholische Lehren, wie die Anrufung der Heiligen bekämpft. Dadurch auf ihn aufmerksam gemacht, sandte ihn der Bischof und Klerus von Samogitien zu seiner Ausbildung ins Ausland, um sich in ihm einen Vorkämpfer für die alte Kirche zu erziehen. Er hält sich in den nächsten Jahren in Deutschland, bes. in Wittenberg, und der 10 Schweiz (auch in Genf), wohl auch in Italien auf, um als entschiedener Anhänger der antitrinitarischen Richtung in seine Heimat zurückzukehren. Es scheint, daß er in der Schweiz durch den Umgang mit den italienischen Antitrinitariern und das Studium von Servets Schriften an der Trinitätslehre irre geworden ist; jedenfalls zeigt sich der Einfluß von Servets Spekulationen in seinen Gedanken, wie denn ein Bekämpfer der Anti- 15 trinitarier, Josias Simler (s. d. A.), von ihm sagt (De aeterno Dei filio, 1568, Praef.): „Est autem Franciscus Davidis .... Servetus illustratus et quod hic in Transsylvania, idem est Gonaesius in Polonia." Aber auch mit den Wiedertäufern in Mähren ist er am Ende seiner Reisen bekannt geworden; er übernimmt von ihnen die Lehre, daß ein Christ kein obrigkeitliches Amt bekleiden und das Schwert nicht führen darf, 20 wie auch die Polemik gegen die Kindertaufe. Als er wieder in der Heimat erschien, fiel er dadurch auf, daß er mit einem hölzernen Schwert umgürtet auftrat, das ihm die mährischen Täufer gegeben hatten. Äußerlich sich zu den Reformierten haltend, ist er seit seiner Rückkehr nach Polen einer der ersten, die hier antitrinitarische und anabaptistische Gedanken verbreiten. Sofort auf einer Synode in Secymin wurde am 22. u. 23. Januar 25 1556 über seine Ansichten verhandelt (Dalton l. c. 403 f.). G. trug hier in einer Rede (Lubieniecius l. c. 111 ff.) in kecker, herausfordernder Weise seine Polemik gegen die Trinitätslehre vor. Seine Grundgedanken, wie sie sich aus der Rede und den Synodalverhandlungen, wie aus einer Gegenschrift des Hier. Zanchi (Opp. T. VIII, 534 ff.) erkennen lassen, sind folgende. Das apostolische Symbol wird anerkannt, das nicänische 30 und athanasianische verworfen. Die Trinitätslehre ist als ein Gebilde der von den Päpsten begünstigten Schulweisheit zu bekämpfen, sie widerspricht der Einfachheit der Bibel. Gott ist einer, der Vater allein ist wahrer Gott. Sein unsichtbares, ewiges Wort, der Logos, darf nicht mit dem Sohne nach der alten Dogmatik identifiziert werden, es ist nicht der Sohn selbst, sondern der Same des Sohnes, indem es in der Zeit im Leib der Jungfrau 35 in Fleisch verwandelt worden ist. Ebenso wie die consubstantialitas Filii cum Patre wird die communicatio idiomatum verworfen: Christus hat nur eine Substanz oder Natur. Der Mensch Christus ist in Gott verwandelt worden, und Gott oder das Wort in den Menschen. Daher ist Christus einerseits dem Vater untergeordnet, wie er denn auch immer bekannt hat, vom Vater alles empfangen zu haben, andererseits ist auch er 40 Gott, nach Leib und Seele, eine untrennbare gottmenschliche Natur und Substanz, so daß man sagen kann: Gott ist gekreuzigt worden. G. weiß sich damit ebenso im Gegensatz zu der „sabellianischen" Homousie des Sohnes mit dem Vater, wie zu der „nestorianischen" Unterscheidung der Naturen. Auf der Synode zu Secymin fand G. entschiedenen Widerstand. Da er den Widerruf verweigerte, beschloß die Synode, ihn nach Wittenberg zu Me- 45 lanchthon zu schicken, damit dieser ihn zurechtbringe. Bestürzt und unter Thränen soll G. Abschied genommen haben. In Wittenberg reichte er eine ausführliche Schrift ein: De communicatione Idiomatum nec dialectica nec physica ideoque prorsus nulla. Selnekker, durch den er sich bei Melanchthon einführen ließ, fand sie voll servetianischen Irrtums, worauf Melanchthon, der ihn als einen beredten und spöttischen Menschen 50 schildert, sich in keine weiteren Verhandlungen einlassen wollte, sondern auf seine Entfernung Bedacht nehmen zu müssen glaubte (CR VIII, 677 f.). G. entfernte sich indessen freiwillig, fand aber bei seiner Heimkehr nach Polen eine so üble Aufnahme, daß eine zweite Synode, die noch in demselben Jahr in Pinczow stattfand, auf den Antrag Franz Lismanins seine Lehre fast einstimmig als arianische Häresie verwarf und dem Bischofe von 55 Krakau, wo seine Lehren Verbreitung gefunden hatten, anzeigen ließ, daß er nicht zu den Ihrigen gehöre noch je gehört habe. Zwei Jahre später (15. Dezember 1558) wiederholte er trotzdem auf einer Synode zu Brzesk in Lithauen nicht nur seine Behauptungen, sondern griff auch mündlich und schriftlich die Kindertaufe als Menschensatzung an, die weder in der hl. Schrift noch im Gebrauch der ältesten Kirche, noch in der Vernunft begründet sei; 60

es gelte, in der Trinitätslehre und in der Kindertaufe die letzten Reste der päpstlichen Irrtümer aus der Kirche zu entfernen. Er erregte damit einen fast allgemeinen Widerspruch; nur ein gewisser Hier. Piescarski trat in einer Rede (Lubien. l. c. 144 ff.) für ihn ein. Dagegen fand er in dem einflußreichen Starosten von Samogitien, Jan Kiszka (über ihn Sand. 82) einen Gönner und Anhänger. Dieser berief ihn als Prediger in seine Stadt Wengrow in Podlachien und setzte ihn durch Errichtung einer Druckerei daselbst in den Stand, seine Ansichten auch schriftlich auszubreiten. Zahlreiche Geistliche und Adelige in Podlachien und Lithauen wurden gewonnen und als im Jahr 1565 die förmliche Spaltung der trinitarischen und der unitarischen Reformierten in zwei Kirchen, die „große" und die „kleine", eintrat, schien es, als ob für G. die Zeit gekommen wäre. Allein die unitarische Bewegung ging bald auch über ihn hinweg; Gregor Pauli u. a. fingen an, die Präexistenz Christi zu bestreiten und da dies besonders seit der Gründung von Rakau unter den Unitariern allgemein wurde, so fand sich G. gedrungen, seiner eignen Partei eine freilich erfolglose Opposition zu machen, und gegen die „ebjonitischen" und „artemonitischen" Tendenzen mit Stanisl. Farnowski (Fock 155) die Ewigkeit des Logos ebenso eifrig zu behaupten, als er die Trinitätslehre der Kirche angegriffen hatte. Über sein späteres Leben und sein Todesjahr fehlen uns die Nachrichten. **Trechsel † (Hegler).**

Gorham s. Traktarianismus.

Gosan. — Gosan (hebr. גּוֹזָן, Gozan, keilinschr. Guzana) ist einer der Ansiedelungsplätze der unter dem assyrischen König Sargon weggeführten israelitischen Exulanten. Nach 2 Kg 17, 6; 18, 11 wird von der Wegführung der Zehnstämme berichtet: (Sargon) siedelte sie an zu חלח und am חבור, dem Flusse (LXX irrtümlich *ποταμοῖς*) von Gosan, und [in] den Gebirgen (LXX *ἐν ὄροις*) von Medien. 1 Chr 5 [6], 26 aber berichtet, Tiglatpileser habe die Rubeniter, Gaditer und den halben Stamm Manasse angesiedelt in חלח, חבור und הרא und am Flusse Gosans. Die Trennung des „Flusses Chabur" vom „Fluß Gosans" beruht auf Versehen. Die Parallelstelle 2 Kg 15, 20 sagt einfach: Tiglat Pileser führte sie weg nach Assyrien. 2 Kg 19, 12; Jes 37, 12 nennt Gosan neben Haran, Rezeph, Eden als eine von den Assyrern unterworfene Landschaft.

Wo liegt der חבור, den der biblische Bericht den „Fluß von Gosan" nennt? Euphrat und Tigris haben je einen Nebenfluß, der Chabûr heißt. Der Euphrat-Chabur entspringt nördlich von der babylonischen Stadt Râs-el-ʿain (Resaina) und mündet bei Kerkîsîe (Circesium) in den Euphrat; es ist der Chaboras (*Χαβώρας*, *Ἀβόρρας*) der alten Geographen Strabo (528 ist statt *Ταμωνῖτιν* zu lesen *Γαυζανῖτιν*, s. de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 188, Anm. 2; 747 nennt Strabo den *Ἀβόρρας* als Fluß zwischen Euphrat und Tigris, der *περὶ τὴν Ἀνθεμουσίαν* also „im Blumenlande" fließt) und Ptolemäus. Der Tigris-Chabur kommt vom Dschudi-Dagh herab und fließt vier Tagreisen nördlich von Alḳusch (Heimat des Nahum?) in den Tigris; er wird zuerst erwähnt von Schultens im Index geogr. zur Vita Saladini. Weder der eine noch der andere ist übrigens identisch mit dem כְּבָר des babylonischen Exils bei Ezechiel (s. Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 45 ff., 183 ff.), wie noch in neueren Werken, z. B. in Eglis Nomina Geographica angenommen wird.

Die jüdische Tradition scheint die Exilierten jenseits des Tigris zu suchen. Wichelhaus hat deshalb in ZdmG 1851, 467 ff. (dort auch die Litteratur) mit großem Scharfsinn die Gegend des Tigris-Chabur für das israelitische Exil in Anspruch genommen. Noch heute teilen viele seine Ansicht. Auch Wellhausen, Isr. und jüd. Geschichte[2] 581 sucht die Exulanten jenseits des Tigris. Die Zusammenstellung mit den „armenischen Bergen" verleitete auch uns früher (Beiträge zur Assyriologie III, I S. 91 f.), zuzustimmen. Aber es ist unmöglich. Zunächst ist ein Gosan in dieser Gegend nicht nachweisbar. Nirgends wird in den Keilschriftberichten, die sich auf diese Gegend beziehen, ein Ort des Namens genannt. Weder das Land Zanzân, das im Merâṣid (ed. Juynboll p. 333 f.) als Quellengebiet des Tigris-Chabur angegeben ist (s. Delitzsch l. c. S. 184), noch das *Γαυζανία* des Ptolemäus — liegt weitab in der Nähe des kaspischen Meeres — darf zur Vergleichung herangezogen werden. Sowohl die Kriegsgeschichte der Assyrer wie auch die geographische Lage des Tigris-Chabur spricht gegen die Annahme eines israelitischen Exils jenseits des Tigris. Die Gegend des Tigris-Chabur stand zur Zeit dieses Exils noch gar nicht unter assyrischer Botmäßigkeit. Sargons Nachfolger Sanherib, der auf seinem fünften Feldzuge auch das Land Daiê (das nach Oberst Billerbecks Untersuchungen, denen H. Winckler, Forschungen 2. Reihe S. 192 indirekt zustimmt, am oberen Tigris-

Chabur zu suchen ist), unterjocht, erzählt ausdrücklich (Prisma-Inschrift Col. IV): in die steile Gebirgsgegend sei vor ihm keiner der Könige, seiner Vorfahren, eingedrungen. Sodann war Guzana nach dem Zeugnis der keilinschriftlichen Chroniken Sitz eines Limmu, also eines zur Eponymenwürde befähigten Provinzialgouverneurs. Die Geographie jener Gegend aber bietet, wovon Oberst Billerbecks Untersuchungen mich überzeugt haben, keinen Raum für eine größere Provinzialhauptstadt.

Die Keilschriftlitteratur bietet zahlreiche Zeugnisse für die Existenz einer Stadt (!) Guzana. Die sog. Eponymenliste (s. Schrader, Keilinschr. Bibliothek I, 208 ff.) nennt sie an sechs Stellen: im Jahre 809 unternimmt Rammannirari I. eine militärische Expedition, die wahrscheinlich durch einen beim Regierungswechsel ausgebrochenen Aufstand veranlaßt ist, nach Guzana; 794 hat der Gouverneur von Guzana die Limmu-Würde am assyrischen Hofe; ebenso 763 unter Asurdan bezw. unter dessen Gegenkönig; 759 und 758 unterdrückt Asurdan einen Aufstand in der Stadt Guzana; 757 unter Salmanassar IV. hat der Gouverneur von Guzana die Limmu-Würde; desgleichen 706 unter Sargon. Daß dieses Guzana im Euphratgebiet zu suchen ist, machen andere Stellen der Keilschriftlitteratur, welche die Stadt in Verbindung mit babylonischen Städten nennen, zum mindesten sehr wahrscheinlich. K (d. h. Fragment aus Kujundschik, aus Asurbanipals Bibliothek, nach Bezold, Catalogue) 1122 aus Sanheribs Zeit nennt Guzana u. a. in Verbindung mit der Landschaft Raṣapa (das heutige Resâfa, am rechten Euphratufer unweit der Balich-Mündung, identisch mit רֶצֶף, das Jes 37, 12 neben Gosan genannt wird), allerdings auch neben Arbela, der assyrischen Stadt im Gebiete des oberen Zab; K 2658 nennt die Stadt (!) Raṣapa neben Guzana. K 1424 nennt Guzana neben Kar-Aššur, das nach Tiglatpilesers III. Inschriften im südöstlichen Babylonien zu suchen ist. Das Fragment einer Ortsliste II R. Nr. 53, deren Anordnung noch rätselhaft ist, nennt gegen Anfang Arbaḫa (das im Tigrisgebiet gelegen? s. Billerbeck, das Sandscheck Suleimania S. 45 u. 68), Ḫalaḫa (חלח 2 Kg 17, 6 s. u.) und Raṣapa (רֶצֶף, s. ob.), gegen Schluß in einer Linie Guzana und Naṣibina, d. i. Nisibis und direkt vorher die Stadt Tušḫan (s. Delitzsch l. c. 184 f.). Besonders interessant ist K 1366, wo (in einem Brieffragment) die Stadt Guzana neben der Stadt Samirina(ai) genannt wird, d. i. der keilinschriftliche Name für Samarien (II R 53 neben Damaskus aufgeführt)! Es wird also hier die von Sargon eroberte Stadt neben der Stadt der Exilierten genannt.

Wenn auch nicht mit Sicherheit, so ergiebt sich also mit hoher Wahrscheinlichkeit aus den angeführten Stellen, daß das keilinschriftliche Gozan im Euphratgebiet zu suchen ist. Die Provinzialhauptstadt Gosan hat der Provinz den Namen gegeben. Das vom Chabur durchflossene Gosan (Gozan) der Bibel dürfte dem keilinschriftlichen Guzana entsprechen und identisch sein mit der Gauzanitis genannten Gegend des Ptolemäus (V, 18), die zwischen Chaboras und Saocoras lag und heute Kauschau genannt wird. Jene Gegend stand seit Rammannirari I. (vgl. die oben citierte Eponymenliste) nach dem Zusammenbruch der Mitanni-Herrschaft unter assyrischem Regiment und war als Sitz eines Provinzialstatthalters sehr wohl zur Ansiedelung von Exilierten geeignet. In einem der zahlreichen Trümmerhügel der mesopotanischen Chaburgegend ist das alte Gosan zu suchen; vielleicht ist es verborgen unter dem Schutt des bedeutendsten Ruinenhügel jener Gegend, in **Râs-el-ʿain (Resaina)**, in dessen Nähe der Chabur, „der Fluß Gosan", entspringt.

2 Kg 19, 12 und Jer 37, 12 nennen also vier babylonische Landschaften bezw. Städte: Gosan, Haran, Rezeph und בְּנֵי־עֶדֶן (s. Delitzsch l. c. S. 4). 1 Chr 5[6], 26 schlagen wir vor, das neben Chabur (Fluß Gosans) und Ḫalaḫ genannte הרא (gewöhnlich liest man הָרֵי מָדַי) in חרן zu korrigieren (LXX bietet nach de Lagardes Ausgabe wirklich Ἄρραν); dann haben wir auch hier rein mesopotamisches Gebiet, das die Parallelstelle 2 Kg 5, 29 richtig „Assyrien" nennt, denn es stand zur Zeit des israelitischen Exils unter der Herrschaft Assyriens. Nur חלח läßt sich geographisch vorläufig nicht identifizieren; keilinschriftlich ist die Stadt, soweit wir übersehen, fünfmal bezeugt, weshalb H. Winckler seine Korrektur in בכח (Alttestamentliche Untersuchungen, S. 108 ff., — auch sonst zu beachten!) in Altorientalische Forschungen I, 3, S. 292 mit Recht zurückgezogen hat. Auffällig bleibt in der Hauptstelle 2 Kg 17, 6; 18, 11 die letzte Angabe: in den Bergen Mediens. Eine Abteilung der Exilierten müßte demnach weitab von den am Euphrat angesiedelten Schicksalsgenossen untergebracht worden sein. Vielleicht ist nicht an das eigentliche Mederland zu denken, sondern an die nicht allzu fern gelegenen Distrikte von Suleimania, die Salmanassar kurz vorher erobert hatte.

Alfred Jeremias.

Gosen. — Litteratur: Aus der großen, meist wertlosen Litteratur über Gosen seien nur einige neuere Werke, die die hier behandelten Fragen wesentlich gefördert haben, hervorgehoben: Naville, Goshen and the shrine of Saft el Henneh (5th memoir des Egypt Exploration Fund), London 1887; derselbe, The store-city of Pithom and the route of the Exodus (1st memoir des Eg. Expl. Fund), London 1885; Dillmann, Ueber Pithom, Hero, Klysma nach Naville (in SBA 1885 S. 889 ff.); Baedeker, Aegypten, Leipzig 1897; Dillmann, Die Genesis; Ryssel, Die Bücher Exodus und Leviticus.

Gosen גֹּשֶׁן, ein Landstrich in Ägypten, der nach dem jahvistischen Berichte durch den ägyptischen König auf Josefs Veranlassung dem Jakob und seiner Familie als Wohnsitz angewiesen wurde und wo die Nachkommen Jakobs, die Kinder Israel, bis zum Auszug ihren Wohnsitz hatten; Gen 45, 10; 46, 28. 29. 34; 47, 1. 4. 6; 47, 27; 50, 8; Ex 8, 18; 9, 26. Mit Ausnahme zweier Stellen (Gen 46, 28. 29), wo es גֹּשְׁנָה „nach Gosen“ heißt, wird von dem Distrikt immer als von dem אֶרֶץ גֹּשֶׁן „dem Lande Gosen“ („dem Lande von Gosen“, wie von dem אֶרֶץ בְּגֹשֶׁן) gesprochen. Abweichend von dem Jahvisten verlegt der Priesterkodex (Gen 47, 11) den Wohnsitz der Kinder Israel in das „Land des Ramses“ („Land von Ramses“ אֶרֶץ רַעְמְסֵס), dessen Lage weiter unten zu bestimmen sein wird, während der Elohist annimmt, daß die Hebräer mitten unter den Ägyptern ansässig sind.

1. Die Lage des Landes Gosen läßt sich nach dem jahvistischen Berichte nur ungefähr feststellen; genauere Angaben darüber fehlen vollständig. Wir erfahren nur, daß während einer in Kanaan herrschenden Hungersnot der Clan Israel, ein Stamm nomadisierender Schafhirten, nach Ägypten kommt, wo einer seiner Angehörigen, Josef, eine hohe Staatsstellung bekleidet. Die Einwanderer nahen sich der Ostgrenze Ägyptens, und als Josef hiervon hört, fährt er ihnen nach Gosen entgegen. Hier werden sie auf Befehl des Pharao angesiedelt und erhalten die Bedingungen zu einem seßhaften Leben. Aus dem ganzen Zusammenhange geht mit Sicherheit hervor, daß Gosen an der Ostgrenze Ägyptens liegt, zugleich aber, daß es im Gegensatze zu dem Lande, das die Hebräer verlassen hatten, ein fruchtbarer Landstrich ist. Daß dieser, wie neuerdings noch Stade (Entstehung des Volkes Israel S. 7) angenommen hat, außerhalb der Grenzen des Pharaonenreichs, in einem Gebiete zwischen Ägypten und Palästina gelegen habe, scheint mir aus rein sachlichen Gründen unmöglich. Die jenseits der Grenze gelegenen Landstrecken sind Wüste, in der es den Israeliten kaum besser ergangen sein würde, als in dem Lande Kanaan; dort zu wohnen, würde es wohl auch kaum einer besonderen Erlaubnis des Pharao bedurft haben. Die Fremden werden gewiß die auf der Landenge von Suês befindlichen Grenzbefestigungen überschritten und auf dem ägyptischen Gebiete ihren Wohnsitz erhalten haben. Als Schafhirten, die „den Ägyptern ein Gegenstand des Abscheus sind“ (Gen 46, 34) durften sie sich freilich nicht im Innern des Landes niederlassen. Aber östlich von dem Nilarm von Babustis, in dem arabischen und heroonpolitischen Gau lagen noch fruchtbare Distrikte, in denen wohl von alters her semitische Nomaden ansässig gewesen waren. Hier dürften auch die Kinder Israels mit Genehmigung des Pharao ihren Wohnsitz erhalten haben, und in dieser Gegend wird sehr wahrscheinlich auch das אֶרֶץ גֹּשֶׁן des Jahvisten zu suchen sein.

2. Die LXX haben das Bestreben, mit einer größeren Kenntnis des Nildeltas ausgerüstet, als sie der Jahvist besaß, die Lage des Landes Gosen genauer festzulegen. Wohl durch die Ähnlichkeit des Namen verleitet, identifizieren sie גֹּשֶׁן mit (der Stadt) *Γεσεμ Ἀραβίας*, d. h. der im „arabischen“ Gau gelegenen Stadt *Γεσεμ* und lassen die Israeliten in der *γῇ Γεσεμ Ἀραβίας* „dem Distrikte von Gesem in Arabien“ wohnen. Auch der Weg, auf dem sich die Einwanderung der fremden Nomaden vollzogen, wird von den griechischen Uebersetzern fixiert. Während nämlich der Jahvist nur kurz erzählt, daß Josef seinem Vater „nach Gosen“ entgegenfuhr, lassen die LXX diese Begegnung an einer ganz bekannten Stelle *καθ' Ἡρώων πόλιν*, in der *γῇ Ραμεση* stattfinden Gen 46, 28. 29. Die Lage von *Ἡρώων πόλις* ist nun durch die Ausgrabungen Ed. Navilles (vgl. Naville, The store city of Pithom and the route of Exodus, London 1888) festgestellt worden. Es lag bei dem heutigen Tell el Maskhûta in dem von dem Süßwasserkanal durchströmten Wadi Tumilât, unweit der Landenge von Suês, an der Stelle einer älteren Stadt, die die religiöse Bezeichnung Pr-'tm (in vokalisierter Form etwa Pi-Atom) „Haus des Atom“ führte, während ihr profaner Name Tkw lautete. Pr-'tm ist zweifellos das aus Ex 1, 11 bekannte פִּתֹם, das von den bedrückten Israeliten dem Pharao erbaut worden sein soll, und auch mit der von Herodot (II 58) erwähnten „arabischen“ (d. h. östlich vom Nil gelegenen) Stadt *Πάτουμος* identisch, an welcher der vom Nil sich nach dem roten Meere abzweigende Kanal vorüberfloß. Daß *Ἡρώων πόλις* und Pithom (*Πειθώ*

LXX Lc) dieselbe Lokalität bezeichnen, war übrigens noch dem koptischen (boheirischen) Bibelübersetzer bekannt, der Gen 46, 28 an Stelle des griech. *καθ' Ἡρώων πόλιν εἰς τὴν γῆν Ραμεσση* ϩⲁ-ⲡⲉⲑⲱⲙ ϯⲃⲁⲕⲓ ϧⲉⲛ-ⲡⲕⲁϩⲓ ⲛ̀ⲣⲁⲙⲁⲥⲥⲏ (Lagarde, Der Pentateuch koptisch S. 114) „nach Pethom, der Stadt im Lande von Ramassē" und Gen 46, 29 für *καθ' Ἡρώων πολιν* ⲉ̀ⲡⲥⲁ ⲙ̀ⲡⲉⲑⲱⲙ ϯⲃⲁⲕⲓ „in die Gegend von Pethom, der Stadt" bietet. Ich möchte übrigens schon bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, daß die naheliegende Gleichsetzung von Tkw mit dem biblischen סֻכֹּת (Ex 12, 37; 13, 20; Nu 33, 5) auf starke lautliche Bedenken stößt, daher wohl zu verwerfen ist und auf keinen Fall für die geographische Bestimmung von Gosen oder des Auszugs verwertet werden darf.

Ἡρώων πόλις bezw. Pithom, war die Hauptstadt eines besonderen unterägyptischen Gaus, der wohl den Umfang des heutigen Wâdi Tumilât hatte. Die *γῆ Ραμεσση*, in der nach den LXX *Ἡρώων πόλις* bezw. das ⲡⲉⲑⲱⲙ des Kopten liegt, ist danach mit dem unterägyptischen Gau von Tkw identisch oder bildet wenigstens einen Distrikt desselben. Danach ist auch die Gegend, in welche der Priesterkodex den Aufenthalt der Hebräer verlegt, festgestellt.

Der eigentliche Wohnsitz der Hebräer ist nun aber nach den LXX die *γῆ Γεσεμ Ἀραβίας* (Gen 45, 10; 46, 34; an den folgenden Stellen kurzweg *γῆ Γεσεμ* genannt). Unter der ägyptischen *Ἀραβία* wird gewöhnlich von den Griechen das gesamte, östlich von Ägypten, zwischen dem Fruchtlande und dem Roten Meere gelegene Wüstengebiet verstanden, die „östlichen Länder", die nach den ägyptischen Inschriften unter dem Schutze des Gottes Spt, „der die Sinaibewohner schlägt", standen. Dieser Gott war aber auch noch der Schutzpatron eines besonderen, im Osten des Delta belegenen Gaus, dessen Hauptstadt der Ort Pr-Spt (in den Keilinschriften Pisaptu genannt, vgl. Steindorff in „Beiträge zur Assyriologie und semit. Sprachwissenschaft I, 601) war. Dieser „Gau des Gottes Spt" ist nun schon lange (vgl. Brugsch, Geogr. Inschr. I, 140; Zeitschr. für ägypt. Spr. 1881, 15 ff.) mit dem *Ἀραβίας νομός* als dessen Hauptstadt Ptolemaios *Φακοῦσσα* angiebt, identifiziert worden. Wie jede größere ägyptische Stadt, so führte auch Pr-Spt neben dieser ihrer, mit dem Namen des Ortsheiligen zusammengesetzten Bezeichnung noch einen Profannamen, der Gsm lautete (Brugsch, Dict. géogr. 876; Naville, Goshen p. 16). Dieses ägyptische Gsm, die Hauptstadt des Spt-Gaus, des *Ἀραβίας νομός*, ist nun zweifellos dieselbe Lokalität wie das *Γεσεμ* der LXX, und die *Ἀραβία*, in dem letzteres lag, nichts anderes als der Gau des Gottes Spt, der *Ἀραβίας νομός* des Ptolemaios. Nachdem nun ferner durch Navilles Ausgrabungen festgestellt worden ist, daß die Stadt Pr-Spt = Gsm an der Stelle des heutigen Ṣaft el Henne (der ägyptische Gottesname Spt hat sich noch in dem modernen „Ṣaft" erhalten) lag, ist auch die Lage der *γῆ Γεσεμ Ἀραβίας* gegeben, in welche die LXX den Wohnsitz der Hebräer verlegen. Es ist die Umgegend von Ṣaft el Henne, ein Gebiet östlich vom Nilarm von Bubastis, vielleicht das Dreieck zwischen Zakâzîk, Belbês und Abu Ḥammâd, in dessen Mitte Ṣaft el Henne liegt. Daß ungefähr in dieser Gegend das Land גֹּשֶׁן gelegen haben kann, ist schon oben gesagt worden; ob aber der Jahvist, als er vom Lande Gosen berichtete, an das ägyptische Gsm gedacht hat, ist nicht zu beweisen. Nur die LXX haben, von dem Wunsche geleitet, das biblische Gosen zu lokalisieren, es mit der bekannten Hauptstadt des *Ἀραβίας νομός* identifiziert; wie weit dabei eine alte Tradition mitgesprochen hat, entzieht sich unserer Kenntnis.

Im Hinblick auf die Angabe des Ptolemaios, daß *Φακοῦσσα* die Hauptstadt des arabischen Gaus sei und die Lage dieser Stadt bei dem heutigen Faḳûs gesucht werden müsse, hatte man früher das ägyptische Pr-Spt = Gsm nach Faḳûs verlegt und auch den Namen *Φακοῦσσα* lautlich mit Gsm zusammengebracht. Daß aber Pr-Spt = Gsm nicht mit Faḳûs identisch sind, haben Navilles Ausgrabungen unwiderleglich dargethan. Daß nun aber auch das *Φακοῦσσα* des Ptolemaios, wie Naville annimmt, nach Ṣaft el Henne zu versetzen ist, ist wohl kaum richtig. Schon der Namensgleichklang verweist *Φακοῦσσα* nach Faḳûs, vor allem aber die Angaben der koptisch-arabischen Bischofslisten (Amélineau, Géographie 572. 575), die ⲁⲣⲓⲃⲓⲕⲟⲩ = ⲁⲣⲁⲃⲓ ⲁⲣⲁⲃⲓⲁ = فاقوس bieten.

Der Widerspruch zwischen dem Ergebnis der Navilleschen Untersuchungen (Pr-Spt = Ṣaft el Henne) und der Angabe des Ptolemaios wird sich wohl so lösen, daß, wie dies öfter in Ägypten vorkommt, die Hauptstadt des Gaus sich im Laufe der Zeit geändert hat, und an Stelle der alten Hauptstadt bei Ṣaft später das nordöstlich davon gelegene *Φακοῦσσα* getreten ist. Ob dieses *Φακοῦσσα* mit der bei Strabo genannten (XVII,

cap. 1, 26) κώμη Φακοῦσσα, bei der sich der Anfang des zum roten Meere führenden Kanals befand, identisch ist, sei dahingestellt.

3. In dieselbe Gegend, wie die LXX, verlegt endlich auch die **christliche und arabische Tradition** das Land Gosen. Ganz mit der Angabe der LXX und von der griechischen Bibelübersetzung unbedingt beeinflußt, identifiziert das Itinerar einer Pilgerin aus dem 4. Jahrhundert (Gamurrini, I mysteri e gl' Inni di san Ilario ed una peregrinazione ai Luoghi Santi nel quarto Seculo; vgl. Naville, Goshen p. 17) Arabia mit dem Lande Gosen: Desiderii ergo fuit ut de Clesma (d. i. Clysma bei dem heutigen Suês) ad terram Gesse exiremus, id est ad civitatem quae appellatur Arabia. Que civitas in terra Gesse est. Nam inde ipsum territorium sic appelatur, id est terra Arabia, terra Gesse que tamen terra Egypti pars est.

Der arabische Schriftsteller Makrizi setzt dagegen in seiner „Beschreibung der ägyptischen Städte" das Land Gessen, den Wohnort des Patriarchen Jakob, der Stadt Belbês gleich. Diese liegt nordöstlich von Kairo und bildete ehemals den Knotenpunkt für die Karawanenstraßen, die aus dem Osten nach Ägypten führten.

Saadia und Abu Said, der Verfasser der arabisch-samaritanischen Übersetzung des Pentateuch, geben das hebr. גֹּשֶׁן mit Sadîr (السدير) wieder. Dieses Sadîr ist von Silvestre de Sacy (Mém. sur la version arabe des livres de Moïse p. 71) für einen Distrikt zwischen Belbês und Ṣâliḥîye (also im Osten des Delta) gehalten worden, während es Quatremère (Mém. géogr. I, 61 ff.) genauer als einen Ort in der Provinz eš-Šarkijeh auffaßt, und (auf Grund von Angaben des Makrizi) an den Eingang des Wâdi Tumilât, bei dem jetzigen Abbassah (östl. von Abu Ḥammâd), verlegt.

So wenig auch im einzelnen auf diese späten Überlieferungen zu geben ist, deren Ursprung wir schwer verfolgen können, so sind sie doch insofern von Wert, als sich in ihnen die auf den allgemeinen Angaben des Jahvisten beruhende alte Anschauung, Gosen habe im Osten des Delta, aber noch westlich von der Landenge Suês gelegen, weiter erhalten hat. **Georg Steindorff.**

Goßner, Johannes Evangelista, gest. 1858. — Vgl. Bethmann-Hollweg, Johannes Goßner, Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft f. 1858, S. 177 f., auch besonders abgedruckt, Berlin Wiegand und Grieben; Evangel. Kirchenzeitung f. 1858, S. 837 ff.; Prochnow, Joh. Ev. Goßner, eine biographische Skizze; ders., Johannes Goßner, Biographie aus Tagebüchern und Briefen, Berlin 1864; Worte des Dankes und der Liebe (beim Begräbnis) von Knak, Büchsel, Berlin 1858; Dalton, Johannes Goßner, 2. Aufl., Berlin 1878.

J. E. Goßner wurde am 14. Dezember 1773 im Dorfe Hausen bei Ober-Walstätt, unfern Augsburg, armen, gottesfürchtigen Eltern geboren. Von seiner Jugend ist wenig bekannt, doch wissen wir, daß er besonders unter der Einwirkung seiner verständigen Mutter einen ernsten und reinen Wandel führte, und daß er nach unablässigen Bitten endlich die Erlaubnis der Eltern zu höheren Studien erhielt. Diese fanden in der Universität Dillingen, wo damals Männer wie Sailer, Zimmer, Weber u. a. lehrten, eine vielseitige Förderung.

Mit guten Zeugnissen hatte Goßner im Jahre 1793 Dillingen verlassen und war in das georgianische Kollegium zu Ingolstadt getreten, wo er drei Jahre blieb. Hier fing er an, in der Weise der damaligen Zeit, in ein Tagebuch den Gang seiner Empfindungen und inneren Entwickelung niederzulegen. Dieses Tagebuch ist trotz seiner Lückenhaftigkeit wichtig für den Biographen und ist von Prochnow schon mit Erfolg benutzt worden. Goßners Bedürfnis nach innigem Verkehr mit gleichstrebenden Altersgenossen fand in dem jesuitisch geleiteten Institute wenig Befriedigung. Die meisten waren ohne allen idealen Sinn nur den notwendigen Fachstudien hingegeben. Im Jahre 1796 konnte er das Georgianum verlassen, und nachdem er noch drei Monate in einem Predigerseminar sich vorbereitet hatte, in Verhältnissen, die er abschreckend schildert, bekam er in Dillingen die zweite (Presbyter-)Weihe.

Damit begann er 1797 seine geistliche Amtsthätigkeit als Hilfskaplan. Gleich das erste Jahr seiner praktischen Thätigkeit ist das entscheidende für sein geistliches Leben geworden. Martin Boos war sieben Jahre vorher, ohne aus der katholischen Kirche auszutreten, zur evangelischen Glaubensfreudigkeit durchgedrungen, und seine Predigten und Briefe riefen in seiner Gemeinde und anderwärts merkwürdige psychische Erscheinungen hervor. So wurden Briefe dieses Mannes, die Goßner in die Hände kamen (Oktober 1797)

auch für diesen Werkzeuge des Heils. Sommer schreibt von ihm: „Jetzt liegt Bartimäus (Goßner) dem Gekreuzigten immer zu Füßen und sein einziges Werk ist, an die Brust schlagen und weinen über das innere Verderben des Adams, glauben an den Heiland und im Glauben kindlich nehmen. Er hält so fest an dem Herrn, daß er auch in Kerker und in Tod für ihn zu gehen bereit ist. Das ist das Wunder, das geschah durch die Briefe 5 von Boos". Wir haben noch den ersten Brief Goßners an Boos und die Antwort dieses Mannes, der soeben eine achtmonatliche Gefängnishaft um des Herrn willen ausgestanden hatte. Es ist ein frischer, keineswegs pietistischer Ton in allen genannten Dokumenten. Goßner wurde bald auch Gegenstand der Verfolgung. Vor dem Jahre 1801 (April) finden wir ihn als Hilfsgeistlichen bei dem frommen Feneberg in Seeg (s. d. A. oben S. 31), 10 darnach kam er nach Augsburg. Als diese Stadt 1803 an Baiern fiel, ließen die jesuitischen Verfolgungen nach. Die Regierung, den Illuminaten geneigt, gab Goßner sogar als eine Art Entschädigung eine der besten Pfarreien, die zu Dirlewang, in der Meinung, er wirke für die Aufklärung.

Groß war Goßners Wirksamkeit in Dirlewang (1804—1811). Nach einer Zeit 15 innerer Lauheit war er nämlich zu der alten entschiedenen Hingabe an Christus wieder durchgedrungen, wie er selbst erzählt. Das hob vor allem seine Seelsorge. In belebendem Verkehr mit Freunden und Briefwechsel zum Teil weit in die Ferne wurde ihm die Aufgabe seines Lebens immer deutlicher. Der Druck der katholischen Oberen, unter dem er sich befand, hatte ihn bisher nicht zu der Überzeugung bringen können, es sei der Austritt 20 aus der katholischen Kirche für ihn angezeigt. Konnte er doch in der alten Kirche genug aufweisen, was mit seinem Streben stimmte, und konnte er doch sagen: „Unsere Ketzerei steht in allen Meßgebeten". Gegen 1811 rief aber doch das tote Gesetzes- und Buchstabenwerk, das er treiben mußte, Zweifel hervor, ob er nicht auszutreten habe. Sein mystischer (lutherischer) Freund Schöner in Nürnberg schrieb ihm: „Bleibe wo Du bist, 25 der lutherische Teufel ist ebenso schwarz als der katholische". Er blieb also, resignierte aber, um sich auf Predigen, Katechisieren und Schriftstellerei legen zu können, auf die arbeitsvolle Pfarre in Dirlewang aus freien Stücken und nahm eine kleine Pfründe an der Dompfarrkirche in München an.

Unterdes war in Boos' Gemeinde eine größere evangelische Bewegung entstanden, 30 die vier Fünfteile der Gemeinde fortriß. Das erregte neue Verfolgungen gegen das vermeintliche Pietistentum, aber auch allgemeinere Teilnahme für die Bedrängten. Unter den Erweckten war auch Pfarrer Lindl bei Augsburg. Goßners Predigten in München wurden mehr als je besucht. Auch durch eine neue populäre und treue Übersetzung des NTs wirkte Goßner segensreich in weite Kreise hinein, sowie durch die Traktate: der Weg zur 35 Seligkeit, das Herz des Menschen, durch Auszüge aus Terstegens Leben heiliger Seelen und Zinzendorfs Schriften u. a.

Mit dem Jahre 1816 beginnt eine Verbindung dieser baierischen Erweckungen mit dem protestantischen Norden; so suchte v. Bethmann-Hollweg die Vertreter der neuen Richtung, Goßner, Boos, Lindl auf, bald darauf kamen auch die Theologen Sack und Snethlage in denselben Kreis, auch Schleiermacher besuchte 1818 Goßner in München. 40

Es waren die Tage der päpstlichen Restauration gekommen; der Jesuitenorden wurde wieder hergestellt, die Verbreitung der Volksbibeln verboten. Der früher liberale Minister Montgelas entschloß sich jetzt (1817) „die Sekte auszurotten". Goßner wurde abgesetzt, Lindl bedrängt und versetzt. Goßner folgte (August 1819) einem Rufe als Religions- 45 lehrer am Gymnasium und Stadtpfarrer zu Düsseldorf. Obwohl er in Segen wirkte, fühlte er doch bald, daß seines Bleibens dort nicht sei. Nicht einmal vom Ministerium Altenstein hatte er den nötigen Schutz zu erwarten.

Lindl war unterdes nach Petersburg berufen, wo Kaiser Alexander, Fürst Gallizin, Graf Lieven das Evangelium in aller Weise fördern wollten (1819). Im Jahre 1820 50 wurde Lindl sogar als Propst von Südrußland mit bischöflichem Recht nach Odessa versetzt. In die Petersburger Stelle rückte nun Goßner (1820). Lindl beging mit Wissen Goßners die Unbesonnenheit, den Cölibat zu brechen. Dies benutzten die katholischen, protestantischen und griechischen Feinde der beiden, gegen Goßner zu agitieren. Der Kaiser konnte ihn der altrussischen Opposition gegenüber nicht mehr halten, doch erhielt er ihm 55 seine Achtung. So verließ Goßner im Jahre 1824 seine Petersburger Gemeinde.

Nach einem kurzen Aufenthalte in Berlin und Hamburg begab sich Goßner nach Leipzig zu seinem Freunde Tauchnitz. In dieser und der nachfolgenden Zeit entstanden mehrere seiner besten Schriften, das Schatzkästlein, M. Boos' Leben u. a. Die Aufsätze, durch welche er mit seiner Petersburger Gemeinde eine stete Verbindung unterhielt, sind 60

jetzt auch gedruckt: „Goldkörner". Es sind im Jahre 1825 angefangene Meditationen über Stellen aus Taulers medulla animae von vorzüglicher Innigkeit und Reife. Wegen kleiner Konventikel die Goßner zuweilen um sich sah, wies ihn die Polizei aus, so nahm ihn Graf Reuß in Jänkendorf auf. Am 23. Juli 1826 trat er öffentlich zur evangelischen 5 Kirche über; im Herbste 1826 kam er nach Berlin; im Jahre 1829 wurde er zum Nachfolger Jänickes an der Bethlehemskirche ernannt. Auch schon in der Zwischenzeit hatte er in den vornehmen Kreisen, die sich der kirchlichen Bildung wieder zugewandt hatten, fleißig das Wort vom Kreuze gepredigt, auch wohl zum Verdruß solcher, die den Ernst der Wiedergeburt hätten abstumpfen mögen. An der Bethlehemskirche wirkte er 17 Jahre als 10 Prediger und Seelsorger. Männer- und Frauen-Krankenvereine, Kleinkinderschulen, Elisabeth-Krankenhaus sind Erinnerungen an seine Bestrebungen nach Innen, eine selbstständige Heidenmission an seine Arbeit nach außen. Er gründete 1834 eine Missionszeitschrift „die Biene auf dem Missionsfelde". Von seinem 65. bis 85. Jahre hat er 140 Missionare ausgesandt, darunter 60 verheiratete und 15 Kandidaten und eine große Anzahl tüchtiger 15 Schullehrer. Seine Missionare wirkten meist in Ostindien und mit dem größten Erfolg unter den Khols daselbst. Im Jahre 1846 legte er sein Amt nieder und trieb freie geistliche Arbeit, besonders Seelsorge und Predigt in seinem Elisabeth-Krankenhaus, wo sich ein treuer Kreis von Zuhörern meist aus den unteren Ständen um ihn sammelte, denen er in schmuckloser, zum Teil derber Ausdrucksweise sein Gemütsleben aufschloß. Er starb 20 am 20. März 1858. **W. Hollenberg.**

Goten. — Litteratur: Dahn, Die Könige der Germanen. Abt. 2—4 Ostgoten. Abt. 5. 6 Westgoten, München 1861—1871 (hier auch umfassende Angaben über die ältere Litteratur). Nitzsch, Geschichte des deutschen Volks, Leipzig 1883, I, 91 ff.; Kaufmann, Deutsche Geschichte bis auf Karl d. Gr., Leipzig 1881 Bd I, 238 ff.; II, 47; Kingsley, Römer 25 und Germanen, Göttingen 1895; Uhlhorn, Kämpfe und Siege des Christentums in der germanischen Welt S. 35 ff.; Helferich, Der westgotische Arianismus, Berlin 1860; Görres, Kirche und Staat im Westgotenreich von Eurich bis Leovigild, StKr 1893, S. 708—734; Jostes, Das Todesjahr des Ulfila und der Uebertritt der Goten zum Arianismus, Beiträge zur Geschichte der deutschen Spr. und Litt. XXII, S. 158—187 (vgl. XXII, S. 571—573); 30 F. Kauffmann, Der Arianismus d. Wulfila, Zeitschr. für deutsche Philol. XXX, S. 93—112; Hartmann, Gesch. Italiens im Mittelalter, Bd I, Leipzig 1897; F. Görres, König Rekkared und das Judenthum. ZwTh XL, S. 284—296.

Nach Jordanis Angabe, die zu bezweifeln kein ausreichender Grund vorliegt, saßen die Goten, die einen Teil der großen gotisch-vandalischen Völkergruppe bilden, bis in die 35 Mitte des zweiten Jahrhunderts theils in Skandinavien, teils an der Ostsee in dem jetzigen Posen und Preußen. Etwa um 153 n. Chr. gerät der gotische Volksstamm in Bewegung. Der in Skandinavien sitzende Teil verläßt das Land und bemächtigt sich des Landes der an der Ostsee wohnenden Rugier und der Vandalen im heutigen Schlesien. Bald werden auch da die Wohnsitze der wachsenden Bevölkerung zu enge, und nach einem 40 Menschenalter macht sich das ganze Volk auf, eine neue Heimat zu suchen. Am Nordrande des schwarzen Meeres stoßen sie mit den Römern zusammen. Plündernd durchziehen sie Thracien, Griechenland, Kleinasien, bis die Kaiser Claudius und Aurelian sie zur Ruhe bringen. Der letztere überläßt ihnen das Gebiet jenseits der Donau und etwa 100 Jahre lang gelingt es den Römern, die stark befestigte Donaugrenze gegen sie zu behaupten. Obwohl 45 die Goten den Römern als ein Volk galten, scheint doch eine staatliche Einheit nicht oder doch nur unvollkommen vorhanden gewesen zu sein. Auch abgesehen von der Teilung in Ost- und Westgoten war der Verband der einzelnen Teilstämme nur ein loser, und wenn von Königen der Goten die Rede ist, so haben wir uns darunter auch nur Häuptlinge vorzustellen, die einen mehr oder minder großen Teil des Volkes unter ihrer Führung ver- 50 einigten, ohne daß diese Vereinigung eine dauernde und durch staatliche oder religiöse Organisation gesicherte gewesen wäre.

Die Berührungen mit den Römern, freundliche im Handelsverkehr, feindliche in den nie ganz aufhörenden Raubzügen, brachte die Goten auch in Berührung mit dem Christentum. Kriegsgefangene und Flüchtlinge kamen als Christen ins Land und blieben, da volle 55 Glaubensfreiheit herrschte, nicht bloß selbst Christen, sondern fingen auch an, die Kunde von Christo zu verbreiten. Als Kriegsgefangene hatten die Goten auf einem Raubzuge 276 eine Anzahl von Christen aus Kappadozien mitgebracht, die auch nachher mit den kappadozischen Christen in Verbindung blieben; aus Syrien war ein Priester Audius oder Audian zu den Goten geflohen, der dort kleine von der orthodoxen Kirche, der die Kappa- 60 dozier angehörten, gesonderte Gemeinden gründete. Auf die Nation als ganze übten beide

nur geringen Einfluß; diese hat erst Ulfila für das Christentum gewonnen. Zwar findet sich schon auf der Synode von Nicäa ein gotischer Bischof, aber daraus darf man noch nicht auf eine kirchliche Organisation bei den Goten schließen. Wahrscheinlich war derselbe Bischof der in der Krim wohnenden, von den übrigen ganz abgeschiedenen Goten, oder er war nur ein Wanderbischof ohne festen Sitz, wie denn auch kein solcher angegeben ist. 5

Ulfila (s. d. A.) stammte aus einer der kappadozischen Familien, die 276 als Kriegsgefangene ins Gotenland geschleppt waren. Aber unter den Goten geboren und aufgewachsen, vielleicht auch gemischter Abstammung, war er selbst Gote und dabei doch der lateinischen und griechischen Sprache mächtig, im Besitz dessen, was die Kultur der christlichen griechisch-römischen Welt bot, deshalb geeignet, dem Gotenvolke diese Kultur zu vermitteln. Darin, daß er dieses gethan und damit den ersten germanischen Volksstamm auf den Weg einer höheren Kultur geleitet hat, besteht die weltgeschichtliche Bedeutung seines Lebenswerkes. Er ist der Apostel der Goten geworden und hat ihnen zugleich die Schriftsprache und die Anfänge einer Litteratur geschenkt. Von Jugend auf Christ, früh in den Dienst der Kirche getreten, wurde er 341 in Antiochien von Eusebius von Nikomedien zum Bischof geweiht. Eine bestimmte Diöcese wurde ihm dabei nicht angewiesen, solche gab es in Gotien noch nicht, die Zahl der Christen war noch zu gering. Seine Aufgabe war vielmehr, erst die Kirche im gotischen Volke zu gründen. Dazu war Ulfila der rechte Mann. Aber bald erregten seine Erfolge auch den Zorn der Gotenfürsten. Hatten sie das Christentum geduldet, so lange die Zahl der Christen klein war, die Bekehrung Tausender schien bedenklich, weil Gefahr war, daß der kriegerische Sinn der Goten durch das Christentum erstickt werden könnte. Vor allem war es der Gotenfürst Athanarich, der eine blutige Verfolgung der Christen betrieb, während sein Gegner Fritigern sie beschützte. Sieben Jahre, von 341—348, währte die Verfolgung, in der eine große Zahl der jungen gotischen Christen die Echtheit ihres Glaubens mit dem Tode besiegelte. Fragmente eines gotischen Kalenders aus dem 4. Jahrhundert und ein Brief der gotischen Gemeinde geben uns von diesen Märtyrern Kunde (Acta SS 12. April und 15. Sept.). Im Jahre 348 führte Ulfila seine christlichen Goten über die Donau nach Mösien, wo ihnen Kaiser Konstantius in der Nähe von Plewna Wohnsitze angewiesen hatte. Hier lebten sie als ein friedliches Hirtenvolk, von Ulfila als Bischof und Fürst zugleich regiert. Von hier aus wirkte aber Ulfila weiter auch unter den Goten jenseits der Donau, gab ihrem Christentume in der gotischen Bibelübersetzung (s. Bd III, S. 59—61) eine feste Grundlage und bildete einen gotischen Klerus heran, der sein Werk in seinem Geiste fortzusetzen im stande war. Vollendet wurde dann die Christianisierung durch den Übergang der Westgoten über die Donau 376. Damals noch zum Teile Heiden, waren die Westgoten wenige Jahrzehnte weiter unter Alarich schon ein christliches Volk, und wenig später (über das Genauere fehlen Nachrichten) erhielten durch sie auch die verwandten ostgermanischen Stämme Ostgoten, Vandalen, Burgunder das Christentum.

Dieses Christentum war das arianische. Ulfila ist nicht erst, wie Sokrates und Sozomenus berichten, Arianer geworden; aus der wieder aufgefundenen Schrift des Auxentius (vgl. Waitz, über das Leben und die Lehre des Ulfila, Hannover 1840) wissen wir, daß daß er immer Arianer war und bis an sein Ende diesem Bekenntnisse mit Entschiedenheit treu geblieben ist. Daß die Annahme des arianischen Bekenntnisses die Bedingung gewesen sei, unter der der eifrige Arianer Valens die Goten in das Römische aufgenommen, ist unbegründet. Sie wurden Arianer, weil ihr Apostel Ulfila überzeugter Arianer war. Dadurch wurde die Bahn, in der sich das geistige Leben der Goten und der übrigen ostgermanischen Stämme bewegen sollte, auf lange Zeit bestimmt. Hier liegt ein Hauptgrund, weshalb sie es zu keiner dauernden Staatsbildung gebracht haben. War es an sich schon eine schwer zu lösende Aufgabe, Römer und Germanen in einem Staate zu vereinigen, durch den konfessionellen Gegensatz wurde die Lösung der Aufgabe fast unmöglich. Fortwährend haben die jungen germanischen Staaten daran gekrankt und sind zuletzt daran gestorben. Aber andererseits lag auch ein Segen darin. Ohne diesen Gegensatz wären die Germanen ohne Zweifel bald ganz in das höher kultivierte Volk aufgegangen und völlig zu Römern geworden. Der Gegensatz schützte sie vor einer haltlosen Hingabe an die höhere Kultur und nötigte sie, sich selbstständig in große geistige Probleme zu versenken. Nur indem der konfessionelle Gegensatz beide, Germanen und Römer, noch eine Zeit lang auseinander hielt, konnte aus der Mischung beider eine dritte eigentümliche Nationalität, die romanische, erwachsen.

Ihre weltgeschichtliche Laufbahn betraten die Goten mit ihrem Übergange über die Donau. Es war nur ein Teil des gotischen Volkes, der von Valens in das römische 60

Reich aufgenommen wurde, meist Westgoten unter Fritigern, während die Ostgoten, von den Hunnen geschlagen, sich diesen unterwarfen, und auch ein Teil der Westgoten unter Athanarich zurückblieb. Indem Valens den Übergang über die Donau gestattete, that er nichts anderes als was viele Kaiser vor ihm gethan; er nahm Germanen als Föderaten in das 5 Reich auf. Aber die Bedrückung der Aufgenommenen durch die Statthalter drängte sie zur Empörung; plündernd durchzogen sie das Land und schlugen das römische Heer, das Valens gegen sie heranführte, bei Adrianopel bis zur Vernichtung (9. August 378). Erst 382 gelang es Theodosius den Frieden herzustellen. In dem Vertrage, den er mit den Goten abschloß, erhielten diese keinen zusammenhängenden Landstrich zur Besiedelung; nur 10 einzelne Haufen wurden hier und da angesiedelt, die meisten wurden, zwar unter ihren Häuptlingen, aber ohne gemeinsames Oberhaupt, dem römischen Heere eingegliedert und aus den römischen Magazinen versorgt. Theodosius war beständig bemüht, sie durch Freigebigkeit an sich zu fesseln, ja aus Rücksicht auf sie unternahm der Kaiser, sonst mit allen Kräften bestrebt, das nicänische Bekenntnis zum alleinherrschenden im Reiche zu machen, 15 noch einmal vergebliche Unionsversuche zwischen Nicänern und Arianern. Eben so wenig Erfolg hatten die Bemühungen des Chrysostomus, die Goten zum nicänischen Bekenntnis hinüberzuführen.

Auf die Dauer konnte dieses Verhältnis keinen Bestand haben, und als die feste Hand des Theodosius fehlte, wählten die Goten Alarich aus dem edlen Geschlechte der 20 Balthen zum Könige und begannen den Kampf von neuem. Jetzt erst traten sie als geschlossenes Volk unter einem Könige den Römern entgegen. Dabei ging aber Alarichs Streben nicht etwa dahin, das römische Reich zu zerstören und ein germanisches an die Stelle zu setzen. Er erkannte, daß dazu seine Goten noch nicht fähig waren. Nur im Anschluß an Rom, in der Hebung seines Volkes durch die höhere Kultur der Römer sah 25 er das Heil. Deshalb geht sein Trachten vielmehr dahin, eine rechtlich gesicherte Stellung im Reiche des Kaisers und eine römische Provinz zur Ansiedelung zu gewinnen. Nachdem er die Balkanhalbinsel bis zum Peloponnes verheerend durchzogen, wobei, was noch von heidnischen Tempeln vorhanden war, der Zerstörung anheimfiel (damals fanden die noch bestehenden Mysterien in Eleusis ihr Ende), wurde ihm zunächst Illyrien angewiesen, ohne 30 daß sonst die Stellung der Goten zum Reich eine andere wurde. Das genügte Alarich nicht; im Jahre 400 brach er nach Italien auf. Von Stilicho bei Pollentia und Verona zurückgeschlagen, erschien er nach Stilichos Ermordung 408 zum zweitenmale, um von Honorius die Abtretung von Noricum, Illyrien, Pannonien und Venetien zu erzwingen. Da das auch durch einen zweimaligen Zug nach Rom und die Einsetzung des Gegenkaisers 35 Attalus nicht gelang, erzwang er 410 den Eintritt in Rom und die Stadt wurde fünf Tage von den Goten geplündert. Selbst die Römer müssen anerkennen, daß Alarich dabei Milde und Schonung walten ließ. Es zeigte sich doch, was es bedeutete, daß die Goten schon Christen waren. Die Plünderung artete nicht, wie sonst üblich, in ein allgemeines Morden und eine allgemeine Verknechtung aus; die Stadt wurde nicht zerstört nnd na- 40 mentlich die Kirchen und ihr Eigentum geschont. Alarich zog schon wenige Tage später nach Süditalien ab, wo er bald darauf starb. Sein Nachfolger Athaulf führte dann die Goten nach Gallien, und hier gelang es dem Nachfolger Athaulfs Wallia das Ziel zu erreichen, das schon Alarich erstrebte. Die Provinz **Aquitania secunda**, das Land zwischen Loire und Garonne, wurde den Goten zum Anbau überwiesen. Dabei blieb es 45 zunächst ein Teil des römischen Reiches, die Goten galten als Föderaten und erhielten als einquartierte Krieger nach römischem Quartierreglement die **tertia** ihrer Quartiergeber, nur daß diese jetzt auf $^2/_3$ des Grundbesitzes bemessen wurde. Damit war das erste germanische Reich auf römischem Boden begründet, zunächst noch in wenigstens nomineller Abhängigkeit von Rom, bald aber, als das weströmische Kaisertum durch Odoaker sein 50 Ende erreichte, als selbstständiges Reich neben Rom. Den Nachfolgern Wallias gelang es dann das Reich noch zu erweitern, so daß es in der glänzendsten Zeit unter dem Könige Eurich das ganze weströmische Südgallien und einen großen Teil von Spanien umfaßte.

Die diesseits der Donau zurückgebliebenen Ostgoten erlangten nach dem Tode Attilas und dem Zerfall des Hunnenreiches ihre Selbstständigkeit wieder. Durch Kampf und Ver- 55 handlungen mit den Oströmern gewannen sie dann Wohnsitze in Epirus, Thracien und Mösien und ähnlich wie Alarich bei den Westgoten gelang es Theodorich die Hauptmasse der Ostgoten zu vereinigen. Mit dem so geeinten Volke rückte er 489 auf Grund eines geheimen Vertrags mit dem oströmischen Kaiser Zeno in Italien ein, entriß dieses dem Odoaker und gründete, nachdem Odoaker bei Ravenna (die Rabenschlacht der deutschen 60 Sage) besiegt war, das ostgotische Reich, dessen Hauptstadt das 493 eroberte Ravenna wurde.

Beide Reiche, das westgotische wie das ostgotische, sind Übergangsgebilde, die darum auch keinen dauernden Bestand gehabt haben, aber doch für die Entwickelung der Staaten wie der Kirche im Mittelalter von großer Bedeutung geworden sind. Es fehlt ihnen die Einheitlichkeit. Beide umschließen sie nicht ein Volk, sondern zwei, Römer und Germanen, und es gelingt zunächst nicht den zwischen beiden bestehenden Gegensatz auszugleichen. 5 Die Römer blieben Römer und lebten weiter nach römischem Recht, nur mit Aufhebung der Gesetze, die das nicänische Bekenntnis zum allein geltenden machten, die Goten blieben Goten und lebten nach ihrem Gesetz. Der Gegensatz war nicht bloß ein nationaler, er beruhte nicht bloß auf dem Unterschied der Bildung, er war zugleich ein socialer und, was ihn erst recht vertiefte, ein religiöser. 10

Die Goten waren ein Kriegervolk und als Krieger waren sie auf römischem Boden angesiedelt, nicht in geschlossenen Massen, sondern durch das ganze Land hin. Für sie blieb auch die Heereseinteilung weiter bestehen. Gotische Grafen führten den Befehl über die Tausendschaften, in die das Heer gegliedert war, und die Grafen waren zugleich ihre Richter. Als national geschlossener Kriegerstand wurde das Heer in das Gefüge der rö- 15 mischen Verwaltung hineingeschoben, die für die römische Bevölkerung bestehen blieb. Am schärfsten tritt der Charakter der gotischen Bevölkerung als einer Kriegerkaste im ostgotischen Reiche hervor. Hier sind die Römer gar nicht waffenfähig, ängstlich werden die gotischen Krieger von den Einflüssen römischer Bildung fern gehalten aus Sorge, der kriegerische Geist könnte darunter leiden. Etwas anders steht es bei den Westgoten. Dort werden 20 bald auch Römer zum Kriegsdienst herangezogen aber die Heeresorganisation war auch hier gotisch. Stolz sah der Gote als im Lande herrschend auf die verweichlichten Römer herab, aber nicht minder stolz, sich seiner höheren Bildung bewußt, der Römer auf den barbarischen Goten. Sehr selten hielt es der Römer für der Mühe wert gotisch zu lernen, aber auch der Gote verachtete es, sich römische Bildung anzueignen. Von einer Verschmel- 25 zung beider war zunächst keine Rede, bestand doch auch zwischen beiden kein Konnubium. Im Gegenteil erweitert sich zunächst die Kluft zwischen beiden Nationen. Mochte anfangs auf seiten eines großen Teils der römischen Bevölkerung namentlich in den unteren Schichten das Gefühl sich regen, durch die Goten aus geradezu unerträglichen Zuständen befreit zu sein, mit der Zeit machte dieses Gefühl dem anderen Platz, von einem barbarischen Volke 30 beherrscht zu werden. Um so enger schlossen sich die Römer den Goten gegenüber zusammen. Zwar der staatliche Zusammenhang fehlte jetzt, der römische Staat bestand nicht mehr, aber an seine Stelle trat die Kirche, und die kirchliche Organisation gewann um so größere Bedeutung. Die Städte waren fast ganz römisch geblieben, die römische Stadtverfassung bestand weiter. Wohl war die alte städtische Aristokratie der Kurialen auf- 35 gelöst, aber an ihre Stelle trat eine neue Aristokratie, die der honorati und in dieser nahm der Bischof die erste Stelle ein. Außer der Liebesthätigkeit, die in dieser Zeit allgemeiner Not immer größere Bedeutung gewann und den Einfluß der Kirche auf die Masse des Volkes steigerte, fielen den Bischöfen jetzt auch die Aufgaben zu, die bisher die städtischen Beamten gehabt hatten, sie waren die Beschützer des Volkes und die Vermittler 40 zwischen diesem und den Goten. Die Kirche schob sich in die Lücke ein, die durch den Untergang des Staates entstanden war, in ihr lebte, sozusagen, der römische Staat noch fort. Noch mehr gehoben wurde der Einfluß der Bischöfe durch den Reichtum der Kirche. Schon aus der römischen Zeit hatte sie einen großen Grundbesitz mitgebracht und dieser mehrte sich fort und fort durch die kolossalen Schenkungen, die ihr zufielen. In den wirren 45 Zeiten des sich auflösenden Reichs starben viele alte reichbegüterte Familien aus und vermachten ihren Grundbesitz mit den dazu gehörenden Knechten und Leibeigenen der Kirche. Ihr Grundbesitz gewährte dann der Kirche die Möglichkeit, auch auf dem Lande Fuß zu fassen. Wie der römische Staat eigentlich ein Konglomerat von Städten bildete, so war auch die Organisation der Kirche den städtischen Verhältnissen angepaßt. Mit dem Ein- 50 dringen der Germanen verlieren die Städte an Bedeutung, die Germanen liebten die Städte nicht, sie wohnten lieber auf dem Lande, auf ihrem Grund und Boden. Diesen neuen Verhältnissen paßte die Kirche ihre Organisation an. Zur Versorgung der Knechte und Hörigen auf ihrem weithin sich erstreckenden Grundbesitz wurden zahlreiche Oratorien, Kapellen und Kirchen gebaut und mit Geistlichen versehen, zunächst allerdings noch in 55 Abhängigkeit von den städtischen Kathedralen, aber mit wachsender Selbstständigkeit sowohl was die Vermögensverwaltung als was die kirchlichen Funktionen angeht. Zugleich vollzog sich ein stärkerer Zusammenschluß der katholischen Römer in den germanischen Reichen mit dem Centrum in Rom. Gerade in dieser Zeit wurde der römische Stuhl zur obersten Instanz in der katholischen Kirche. Nach Rom sahen alle, der Papst trat an die Stelle des Kaisers. 60

Dieser festgeschlossenen Kirche gegenüber ist die arianische entschieden im Nachteil. Wir wissen zwar zu wenig von ihrem Leben, um uns nach allen Seiten hin ein sicheres Urteil bilden zu können, so viel ist aber gewiß, daß das christliche Leben der Arianer nach manchen Seiten höher steht als das der Katholiken. Wohlthuend sticht die Nüchternheit der Arianer 5 gegen die alles Maß übersteigende Wundersucht der Katholiken, ihre Toleranz gegen den Fanatismus dieser ab. Daß sie sittlich den Katholiken überlegen sind, geben diese selbst zu. Gegenüber der durch und durch verfaulten römischen Kultur machen die Goten den Eindruck eines zwar noch rohen aber jugendlich gesunden Naturvolkes. Damit hängt es zusammen, daß die arianische Kirche kein Mönchtum kennt und daß der asketische Zug in 10 ihr nur schwach ist. Das Volk ist noch lebensfreudig. Das ganze Christentum hat etwas einfältiges; in der Bibel wohl bewandert haben die Arianer für die Spekulationen der Griechen kein Verständnis, ihre Theologie ist einfaches Bibelchristentum nach ihrem Verständnis der Schrift. So ist auch ihr Arianismus, es fehlt ihm die spekulative Grundlage, sie halten sich einfach daran, daß in der Schrift steht, der Vater ist größer als der 15 Sohn und stellen Vater und Sohn nebeneinander wie einem irdischen Könige sein Sohn zur Seite steht. Ihr Arianismus artet daher leicht in Tritheismus aus und zeigt darin noch immer eine Verwandtschaft mit den heidnischen Anschauungen. Man hat aber den Eindruck, daß der gotische Klerus keine Fortschritte macht, sondern eher Rückschritte, die Folge davon, daß die Goten von der großen Kirche und ihrer Bildung abgeschnitten waren. 20 Nach der ersten Generation des gotischen Klerus, die noch etwas mitgenommen aus der Schule des Ulfila, fließen keine neuen Kräfte zu, irgendwelche bedeutende Persönlichkeiten treten uns in den gotischen Kirchen nicht entgegen. Die Hauptschwäche der arianischen Kirche liegt aber darin, daß ihr die straffe und ausgebildete Organisation der katholischen fehlte. Zwar müssen wir annehmen, daß sie einen dem katholischen entsprechenden Klerus, 25 Bischöfe, Priester und Diakonen besaß, aber weitere kirchliche Verbände gab es nicht, und von einer geschlossenen arianischen Kirche darf man nicht reden. Jedes germanische Reich hat seine eigene Landeskirche. Wie politisch waren die Germanen auch kirchlich zersplittert. Theodorich, der den darin liegenden Nachteil richtig erkannte, hat sich vergeblich bemüht einen Zusammenschluß zu erreichen. Nach seinem Tode gehen auch die vorhandenen An- 30 sätze zu einem solchen wieder verloren. Die Stellung beider Kirchen zu einander ist schroffe Scheidung. In den Augen der Römer sind die Goten verabscheuungswürdige Ketzer, und nicht minder entschieden weisen die Goten die orthodoxe Lehre als schriftwidrig zurück. Ja in einem Punkte sind sie noch schroffer als die katholischen. Begnügen sich diese beim Übertritt eines Arianers mit Handauflegung, so fordern die Arianer beim Übertritt eines 35 Katholiken eine neue Taufe. Beide verstehen sich gegenseitig nicht. So wenig der Gote ein Verständnis hat für die orthodoxe Lehre in ihrer theologischen Ausbildung, so wenig der Römer für die Herzenseinfalt, mit der sich die Goten auf die Schrift berufen.

Beiden Kirchen gegenüber nehmen die gotischen Könige dieselben Hoheitsrechte in Anspruch, wie sie die römischen Kaiser ausgeübt hatten. Theodorich entscheidet über eine 40 zwiespältige Papstwahl und tritt als oberster Richter über die Bischöfe auf. Im westgotischen Reiche hat nur der König das Recht, eine Reichssynode zu berufen und die Beschlüsse der Synode bekommen erst durch seine Bestätigung Giltigkeit. Ebenso bestätigt er die Bischofswahlen. Aber die Ausübung dieser Rechte ist beiden Kirchen gegenüber eine verschiedene. Während die arianische Kirche vom Könige völlig abhängig ist, nötigt ihn der 45 Umstand, daß er selbst Arianer ist, von seinen Hoheitsrechten der römischen Kirche gegenüber nur mit der größten Vorsicht Gebrauch zu machen, um nicht als Verfolger derselben zu erscheinen, was um so gefährlicher für den Staat war, als die Katholiken einen Rückhalt an den katholischen Staaten, an Byzanz und den katholischen Franken suchten und fanden. Gerade dieser Umstand machte die an sich schon so schwierige Aufgabe, aus den 50 zwei verschiedenen Völkern einen einheitlichen Staat zu bilden vollends zu einer unlösbaren. So tolerant die gotischen Könige gegen die Katholiken waren, immer wieder konspirierten diese, die Bischöfe voran, mit den auswärtigen katholischen Mächten und nötigten die Könige zu scharfem Einschreiten. Der Gedanke der Religionsfreiheit, der hier zum erstenmale auftritt, war noch nicht durchführbar. Die Zeit war dafür noch nicht reif.

55 Selbst ein so großer Staatsmann wie Theodorich d. Gr. ist daran gescheitert. Katholische Schriftsteller (Schnürer, Die politische Stellung des Papsttums zur Zeit Theodorichs, HJG 1888. 89; Pfeilschifter, Der Ostgotenkönig Theodorich und die kath. Kirche, Münster 1896) haben neuerdings behauptet, Theodorichs Verhalten sei daraus zu erklären, daß er mit dem Herzen der katholischen Kirche zugethan gewesen sei. Das ist irrig; er ist ent- 60 schiedener Arianer. Seine freundliche Stellung zur katholischen Kirche und die Begünstigung

der Römer entspringen lediglich staatsmännischen Motiven. Er hofft dadurch den Frieden zwischen Goten und Römern zu sichern, als „König der Goten und Italiener" zwischen Rom und der Germanenwelt zu vermitteln. Dreißig Jahre ist ihm das gelungen, Italien hat unter seiner Regierung eine so glückliche Zeit gehabt, wie seit langen Jahren nicht, dann aber brach sein System noch zu seinen Lebzeiten zusammen. Zu Hilfe kam Theodorich, daß zwischen den Byzantinern und Rom eine religiöse Spannung bestand; der Kaiser Anastasius und Papst Symmachus beschuldigten sich gegenseitig der Ketzerei. Als dann aber unter Justin und Justinian die Versöhnung mit der abendländischen Kirche herbeigeführt wurde, trat ein Umschwung ein, es bildeten sich wieder enge Beziehungen zwischen den Römern in Italien und Byzanz. Im byzantinischen Reich wurden jetzt die Arianer (darunter auch die zahlreichen dort angesiedelten Goten) aufs neue verfolgt. Sich dieser anzunehmen hielt Theodorich für seine Pflicht und schickte dieserhalb eine Gesandtschaft, darunter auch den römischen Bischof Johannes, nach Konstantinopel. Johannes wurde vom Kaiser demonstrativ hoch gefeiert, kehrte aber unverrichteter Sache zurück. Jetzt wachte das Mißtrauen Theodorichs auf. Wie weit es begründet war, läßt sich heute nicht mehr ausmachen, ganz unbegründet war es gewiß nicht. Johannes wurde ins Gefängnis geworfen und starb darin. Dann richtete sich der Verdacht des Königs gegen eine Anzahl vornehmer Römer unter ihnen auch gegen Boethius, der ihm bis dahin als vertrautester Rat zur Seite gestanden. Vom Senat verurteilt, wurde Boethius hingerichtet, ebenso sein Schwiegervater Symmachus. Gegenseitige Erbitterung war das Ergebnis, der Friede war für immer dahin.

Damit begann der Verfall des ostgotischen Reichs, Theodorichs ganz romanisierte Tochter verriet das Ostgotenreich an Justinian und versprach ihm Italien in seine Hände zu liefern. Das von Justinian gesandte Heer unter Belisar faßte, unterstützt von der katholischen Bevölkerung, Bischöfe und Papst an der Spitze, bald Fuß in Italien. Noch einmal ermannten sich die Goten unter Vitiges und Totilas, nach tragischem Todeskampfe ging das Ostgotenreich unter.

Im Westgotenreich war die konfessionelle Spannung unter den ersten Königen geringer. Die Ursache lag wohl darin, daß die Goten ja im Auftrage des Kaisers kamen, als dessen Heer gegen die Feinde des Reichs zu streiten. Die gotischen Fürsten übten auch hier die größte Toleranz. Von Konflikten hörte man erst unter König Eurich (460—485). Auf Grund der Schilderung, die Gregor von Tours davon entworfen hat (Hist. Franc. II, 25), gilt Eurich noch heute bei katholischen Schriftstellern (Wetzer und Weltes Kirch.-Lex. A. Goten) als ein blutiger Verfolger der Katholiken. Das ist er nicht gewesen. Er zeigt sich sonst gerecht gegen seine katholischen Unterthanen, sein Minister Leo war selbst Katholik, aus Afrika flüchtende Katholiken fanden im westgotischen Reiche ein Asyl. Wenn Eurich gegen einzelne Bischöfe mit Strenge auftrat, den Sidonius Apollinaris ein Zeit lang ins Gefängnis legte und die Besetzung katholischer Bistümer hinderte, so hatte er politische Gründe. Er verteidigte damit nur sein Königtum gegen politische Gegner. Gefährlich wurde die Lage erst, als Chlodwig mit seinen Franken das katholische Christentum annahm, und die Franken dann nach Beseitigung des letzten Restes der römischen Herrschaft unter Syagrius unmittelbare Nachbarn der Goten wurden. Chlodwig verfolgte von Anfang an das Ziel, die Goten aus Gallien zu verdrängen und gab dem Kampfe bestimmt den Charakter eines Glaubenskampfes. Die Ketzer sollten keinen Teil Galliens mehr besitzen. Eben dadurch wurde die Stellung Alarichs II. (485—507) eine überaus schwierige. Alarich versuchte die romanische Bevölkerung mit Wohlwollen zu gewinnen, konnte es aber nicht vermeiden, als sich der katholische Klerus in geradezu hochverräterische Verbindungen mit den Franken einließ, auch strengere Maßregeln zu ergreifen. Ein Verfolger der Kirche ist auch er nicht gewesen. Die Kultusfreiheit wurde nicht angetastet, ungehindert konnten die Bischöfe die Disziplin ausüben, unter Zustimmung des Königs konnte ein Konzil in Agde (506) gehalten werden, auf dem 35 Bischöfe gegenwärtig waren. Milde wie Strenge konnten die Katastrophe nicht aufhalten. Alarich verlor bei Vouglé Schlacht und Leben und von den katholischen Romanen unterstützt und als Befreier von dem Joch der Ketzer begrüßt, bemächtigte sich Chlodwig fast des gesamten westgotischen Galliens. Theodorichs Eingreifen rettete zwar noch einen Teil, wenigstens für eine Zeit lang, aber unter Amalarich (526—531) ging auch der Rest an die Franken verloren. Theudis verlegte die Regierung nach Spanien, wo Toledo die Hauptstadt wurde.

Es folgt jetzt eine Zeit verhältnismäßiger Ruhe. Die Katholiken genießen unbeschränkte Duldung, wie schon die stattliche Reihe der gehaltenen Synoden in dieser Zeit beweist. Die Könige sind zwar den katholischen Romanen bald mehr bald minder günstig

gestimmt; aber auch ein fanatischer Arianer wie der junge Amalarich (526—31) wagt nicht, die Katholiken durch Bedrückungen zu beunruhigen. Während aber in dieser Zeit die katholische Kirche erstarkte, wurde der gotische Staat und sein Königtum, das inzwischen zum Wahlkönigtum geworden war, immer schwächer. Es geriet in steigende Abhängigkeit
5 von dem gotischen Adel, der die Könige nach seinen Gelüsten ein- und absetzte. Zugleich zeigt sich immer deutlicher die Ohnmacht des Arianismus. Nachdem das Reich der Vandalen und der Ostgoten zerstört ist, die Burgunder und Sueven zur katholischen Kirche übergetreten sind, steht der westgotische Arianismus ganz isoliert da, von allen Seiten durch die katholischen Mächte bedrängt. Noch einmal gelang es dem herrschgewaltigen Leovigild
10 (569—586) das Ansehn des gotisch-arianischen Königtums herzustellen. Er demütigte den trotzigen Adel, machte dem Suevenreich ein Ende, vertrieb die Byzantiner und einigte ganz Spanien unter seinem Regimente. Als dann sein Sohn Hermanngild von seiner Gemahlin Ingundis, einer Tochter der fränkischen Brunhild, für den Katholicismus gewonnen zur katholischen Kirche übertrat und sich, gestützt auf alle dem gotisch-arianischen Königtum feind-
15 lichen Mächte, gegen seinen Vater empörte, gelang es Leovigild, auch diesen zu besiegen. Aber es war nur ein letztes Aufleben einer in sich schon gebrochenen Macht. Hatte Leovigild gehofft, die auch von ihm als notwendig erkannte Glaubenseinheit in einem gemäßigten Arianismus schaffen zu können, so hatte er sich getäuscht. Der Versuch, die Katholiken durch ein vermittelndes Bekenntnis, das eine arianische Synode in Toledo auf-
20 setzte, und durch Erleichterung des Übertritts zu gewinnen, schlug gänzlich fehl. Gleich nach Leovigilds Tode erfolgte der Umschwung. Sein Sohn Rekkared (586—601) trat zur katholischen Kirche über. Er sah ein, daß der Staat nur zu erhalten war, wenn es gelang, Glaubenseinheit zu schaffen, und daß das nur möglich war auf Grund des katholischen Bekenntnisses. Gleich im ersten Jahre seiner Regierung berief er katholische und
25 arianische Bischöfe zu einem Religionsgespräch nach Toledo und erklärte sich dort, „durch schwere Gründe, himmlische und irdische bewogen", für die katholische Lehre. Auffallend leicht und rasch vollzog sich dann der Übergang des ganzen Volkes zum Katholicismus, auch ein Zeichen der Ohnmacht des Arianismus. Damit beginnt die sich nun rasch vollziehende Verschmelzung beider Nationen. Das doppelte Recht wurde beseitigt. Rechtlich
30 und politisch wurden die Romanen gotisiert, während die Goten sozial und kirchlich romanisiert wurden. Das übt auch auf die neu entstandene einheitliche Kirche des westgotischen Reiches Einfluß. Sie ist Landeskirche und Staatskirche im eminentesten Sinne. Die Verbindung mit Rom hört fast ganz auf. Die Reichskonzilien in Toledo bilden die oberste Instanz, sie entscheiden auch über politische Fragen, setzen Könige ab und legali-
35 sieren Empörungen, regeln die Königswahl und die Verwaltung des Krongutes. Kirchliche Vergehen sind mit bürgerlichen Strafen und umgekehrt bürgerliche Vergehen mit kirchlichen Strafen bedroht. Scheint so die Herrschaft im Reich bei der Kirche zu liegen, so ist doch wieder andererseits der König Herr über die Kirche. Er ernennt die Bischöfe, er beruft das Konzil. Er beauftragt das Konzil mit der Verhandlung politischer Fragen und nur
40 durch ihn werden die Beschlüsse des Konzils Reichsgesetze. Die Kirche ist germanisiert, ganz ähnlich wie die Kirche in den angelsächsischen Reichen und im Reiche Karls d. Gr. Wer thatsächlich herrschte, das hing ganz von der persönlichen Kraft des jedesmaligen Königs ab.

Hatte die Herstellung der Glaubenseinheit und die enge Verbindung von Staat und
45 Kirche den Fortbestand des westgotischen Reiches noch für einige Zeit gesichert, so lagen doch eben darin auch Keime des Verderbens, die zuletzt seinen Untergang herbeiführten. Die Glaubenseinheit gilt jetzt als unentbehrlich und wird mit allen Mitteln gewaltthätig aufrecht erhalten. Daraus entspringt ein den Westgoten bisher ganz fern liegender Fanatismus, der sich namentlich in der Verfolgung der Juden auswirkt. Die Bischöfe sind
50 jetzt auch politische Machtfaktoren und in die Parteiungen verflochten. Das Wahlkönigtum läßt es zu keiner stetigen und sicheren Entwickelung kommen. Rasch wechseln die Machthaber, in etwa 100 Jahren hat das Reich 17 Könige. Wohl hatte das Reich noch einige kurze Blütezeiten unter tüchtigen Königen; aber in beständigem Kampfe mit der weltlichen und geistlichen Aristokratie verfällt das Königtum und mit ihm das Reich. Inzwischen
55 hatten die Araber Nordafrika erobert; in der Verwirrung, die entstand als Roderich sich mit Gewalt des Thrones bemächtigte, drangen sie unter Tarik über die Meerenge in Spanien ein. Roderich wurde, von einem Teil seines Heeres verraten, am Wadi-Bekka (nicht wie oft angegeben bei Xerez de la Frontera) geschlagen, und in raschem Siegeslaufe nahmen die Araber fast ganz Spanien in Besitz. Nur in Andalusien hielt sich ein kleiner
60 Teil der Westgoten. Ihre Kämpfe mit den Mauren bilden den Anfang der spanischen

Geschichte. Hier erwuchs aus der völligen Verschmelzung von Goten und Römern die spanische Nation, der es dann gelang den Halbmond von der pyrenäischen Halbinsel wieder zu vertreiben. D. G. **Uhlhorn.**

Gotik s. Kirchenbau.

Gotische Bibelübersetzung s. Bd III, S. 59—61.

Gott. — Vgl. die verschiedenen neueren Dogmatiker, aufgeführt und charakterisiert oben Bd IV S. 748ff.; die alttestamentlichen u. neutestamentlichen Theologien; die neueren Dogmengeschichten, besonders von Harnack, Loofs, Seeberg; die Geschichten der (besonders neueren) Philosophie; dazu die unten im Zusammenhang angeführten, auf einzelne Punkte und Abschnitte bezüglichen Schriften.

I. Name und Begriff im allgemeinen. Daß Gott, dessen Realität für Christen und wahrhaft religiöse Subjekte überhaupt die allergewisseste sein soll, auf welchen das sittlich-religiöse Leben in seinen Wurzeln und Zielen durch und durch sich bezieht und dessen Idee den ersten und höchsten Gegenstand aller theologischen Wissenschaft bilden muß, von uns eben vermöge des ihm zukommenden Wesens nie genügend definiert werden könne, haben christliche Theologen jederzeit ausgesprochen, auch wenn sie eine wahre Erkenntnis Gottes für uns nicht bestritten. Es wird dies gefolgert schon aus der logischen Aufgabe der Definition, sofern diese aus Genus und spezifischer Differenz besteht und die Kategorie und die grundwesentlichen Merkmale des zu Definierenden anzugeben hat, in Gott aber kein Verhältnis wie zwischen Genus und Differenz in endlichen Dingen gedacht, noch Gott unter ein Genus mit anderem subsumiert werden kann (so Twesten in s. Vorles. üb. Dogmatik; Rothe, Dogmatik; W. Schmidt, christl. Dogmatik; vgl. J. Gerhard, Loc. II, § LXXXIX, und die dort gegebenen Hinweise auf Thomas Aqu., Duns Scotus, der Gott und die Kreaturen unter die eine Kategorie des ens stellt, G. Biel, der zwischen univocum in weitem und engerm Sinn unterscheidet, ferner auf Johann Damascen., Augustin u. s. w.). Die Frage hängt damit, wie wir überhaupt Gedanken über Gott uns bilden können und sollen, zusammen. In den Religionen aber sind bestimmte Anschauungen von Gott und Göttern lebendig und mächtig auch ohne streng formulierte und definierte Begriffe.

Mindestens soviel nun liegt für jede Religion, auch die niedrigste, in der Vorstellung von Gott, daß er ein Wesen sei, das über den Menschen und zugleich über die Natur um ihn her Macht habe und über seinem Geschick in dieser Welt und den Erfolgen seiner eigenen Thätigkeit irgendwie walte. Ein gewisser geistiger Charakter desselben ist schon mit seiner Unsichtbarkeit gegeben; namentlich aber gehört zur religiösen Vorstellung von Gott immer die eines Willens, mit dem er den Menschen gegenübertrete, Ansprüche an sie richte und jenes ihr Geschick von der Befriedigung derselben abhängig mache, mag auch dieser Wille in den niedrigsten Religionen nur wie schlechte Willkür erscheinen. Der höher entwickelten und über sich selbst klar gewordenen Religiosität und einem mit ihr sich verbindenden religiösen Denken wird jene Macht zu einem allmächtigen Willen, der alles beherrscht und bedingt und auf dessen Kausalität dann auch das Werden und Sein der Dinge von Anfang an zurückgeführt wird. Die Idee des alles Bedingenden wird ferner vom reflektierenden und spekulativen Denken dahin bestimmt, daß es selbst nur durch sich bedingt sei, auch selbst sich gesetzt habe oder vielmehr ewig und erhaben über alle Zeit sich selbst setze (Aseität des Absoluten). Das wichtigste Moment aber für die Würdigung der Gottesidee und des religiösen Bewußtseins von Gott müssen wir nach christlicher Offenbarung und Überzeugung in der wahrhaft ethischen Auffassung jenes Willens als des absoluten guten, der mit seiner Macht auch die ganze Weltentwickelung dem vollkommen guten Ziele zulenkt, erkennen. Mit diesen Vorstellungen von Gott verbinden sich immer bestimmte Empfindungen von ihm; einerseits werden im Subjekt solche Empfindungen durch die zunächst von andern an dasselbe herangebrachten Vorstellungen erweckt, andererseits werden die Empfindungen mit ihrer eigentümlichen Kraft zum Zeugnis für das Vorgestellte: Wie die Vorstellung von Gott die Vorstellung einer Macht, aber immer einer wollenden Macht ist, so ist das religiöse Gefühl Abhängigkeitsgefühl, aber nie bloß dieses (gegen Schleiermacher). Der Eindruck höherer und absoluter Macht und des schlechthin forderndnen, seine Forderungen durchsetzenden Machtwillens ergiebt das Gefühl höchster Scheu und Furcht. Dem guten Gott gegenüber wird diese zur heiligen Scheu und Ehrfurcht, für die Sünder als solche zur peinlichsten Furcht des Gewissens; die Er-

fahrung der vollkommenen Liebe aber, die Gott als gutem eignet und die dem Sünder in der Heilsoffenbarung sich darbietet, bringt Vertrauen und den Trieb der Liebe als Gegenliebe hervor.

Die Frage nach der Etymologie und ursprünglichen Bedeutung derjenigen Namen, mit welchen die verschiedenen Völker in ihren Sprachen das göttliche Wesen bezeichnet haben, ist von großem Interesse — zwar nicht für diejenige Auffassung dieses Wesens, welche von uns als Christen für die richtige und wahre anerkannt werden muß, wohl aber für die Weise, in welcher dasselbe den der christlichen Offenbarung entbehrenden Völkern von den Anfängen ihrer geistigen Entwickelung an mit einer gewissen innern Notwendigkeit sich darstellte. Die Etymologie der aus so uralten Zeiten herstammenden Worte ist jedoch meist überaus schwierig und zweifelhaft. — Über die beiden hebräischen Namen für Gott, welche ohne Zweifel schon dem vormosaischen Semitismus entstammen, אֵל und אֱלֹהִים, s. d. A. Elohim, oben Bd V, 316 ff. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat noch die Erklärung des ersteren durch Macht, — womit also die semitische Bezeichnung der Gottheit als Baal, oder als des die Macht habenden und Macht übenden Herrn (vgl. oben Bd II S. 323 ff.) zusammengehört. Beim zweiten jener Namen wird sich noch darüber streiten lassen, ob er, was am nächsten liegt, eben dieselbe Wurzel und Grundbedeutung hat, oder ob er ursprünglich das Göttliche als Gegenstand furchtsamer Scheu bezeichnete. Beide Namen weisen so jedenfalls auf die vorhin bemerkten Hauptmomente des allgemein religiösen, aber noch nicht des spezifisch christlichen frommen Bewußtseins hin. — Fest steht wohl der Ursprung des lateinischen Deus, des indischen Deva und zugleich des griechischen *Ζεύς* (Gen Diós) und auch des lateinischen Jov (in Jupiter) von einer Wurzel, welche leuchten bedeutet und an welche (im Sanskrit) auch die Bezeichnung des Himmels sich anschließt. Zu Grund liegt dann hier eine sinnliche Vorstellung von Gott, — indessen die Vorstellung von etwas Sinnlichen, das doch vorzugsweise auch als Bild des Geistigen und des Ethischen (vgl. im NT) zu dienen geeignet ist. — Höchst unsicher zeigen sich die bisherigen, sehr verschiedenartigen Ableitungen des für uns so besonders wichtig gewordenen *Θεός* (vgl. in der 2. Aufl. d. Encykl. Bd V S. 290): von *ϑε* = setzen (in *τίϑημι*) bei Herodot II, 52, — von *ϑε* = laufen (Plato, Cratylus), — von einem *ϑες* = begehren, flehen (G. Curtius), — von gleicher Wurzel mit Deus, indem das *Θ* entstanden sei aus dem Zusammentreffen von D mit einem dem V des Sanskritworts entsprecherden alten Digama (Leo Meyer, Max Müller u. a.). Neuerdings haben Sprachforscher das Wort verwandt gefunden mit dem mittelhochdeutschen getwâs = Gespenst und dem litthauische dvâse = Atem, Geist; so zuerst De Saussure mémoire sur le système primitif des voyelles 1881. — Vom Namen Gott giebt bekanntlich schon Luther (im Gr. Katechism.) die einer ungelehrten und mit den Gesetzen der Sprachentwickelung unbekannten Reflexion allerdings sehr nahe liegende Erklärung, daß „wir Gott nennen nach dem Wörtlein gut“. Sie wird aber von den gegenwärtigen Sprachforschern wohl allgemein zurückgewiesen. Indessen hat bei diesen auch keine andere Ableitung sich allgemeine Geltung zu verschaffen vermocht; wohl nur noch historisch zu erwähnen ist so die von einem Zendwort Khodâ = a se datus (auch von Jak. Grimm einst wenigstens für möglich angesehen), — von einer Sanskritwurzel gudh = *κεύϑω*, — von einer Sanskritwurzel jut, ursprünglich iyut, Nebenform von dyut = glänzen, und so schließlich von gleichem Ursprung mit jenem deva und Deus (L. Meyer, vgl. 2. Aufl. Bd V S. 290). Gegenwärtig findet bei den Sprachkundigen wohl am meisten Anerkennung die Vermutung, daß das Wort ursprünglich eine passive Partizipialbildung sei zu einer Wurzel gu, sanskr. hû = anrufen, opfernd verehren, und somit Gott als das angerufene Wesen bezeichne; vgl. O. Schade, Altdeutsches Wörterbuch (wo eine Menge von Erklärungen aufgeführt wird und Schade selbst die Erklärung giebt: Gott — von einer Grundform gud, woher auch guot = gut, — wohl weniger: der Gütige, vielmehr: der Füger, Ordner der Welt), Kluge, Deutsches etymol. Wörterbuch, M. Heyne, Deutsches Wörterbuch.

II. Der Gott der biblischen Offenbarung. Der alttestamentlichen Offenbarung ist das eigen, daß sie den Gott, der die Macht hat und Gegenstand der Scheu ist, von Anfang an und durchweg in seiner ethischen Beziehung zur Menschheit und Welt und zunächst zu seinem Volk Israel auffaßt. Sie giebt auch nicht etwa erst theoretische Aussagen über Gottes Existenz und Wesen, sondern auf Grund einer lebendigen, inhaltsvollen Idee Gottes tritt sie sofort mit seinen sittlichen Anforderungen, seinen Verheißungen und der Kunde von seinen Thaten an das Volk heran. Der „allmächtige Gott“ ist der, vor welchem Abraham in Frömmigkeit wandeln soll und der mit ihm einen Bund machen will (1 Mos 17, 1 ff.). Die religiöse Scheu vor ihm ist vor allem Scheu vor ihm als dem

in ethischer Hinsicht absolut Erhabenen, der alles sittlich unreine von sich ausschließt und energisch verwirft: ihr korrespondiert die göttliche Heiligkeit, die nach ihrer alttestamentlichen Idee die Erhabenheit Gottes über das Kreatürliche überhaupt, vor allem aber eben diese Erhabenheit bedeutet. Der eigentliche Name des Bundesgottes oder Gottes der besonderen Offenbarung an Israel ist Jahve. Woher derselbe ursprünglich stamme und was 5 er ursprünglich bedeutet habe, ist noch immer, und zwar ganz besonders in der Gegenwart, Gegenstand gelehrten Streites und mannigfaltiger Vermutungen (vgl d. A. J.). Die Erklärung 2 Mos 3, 14 aber entspricht jedenfalls dem Geiste der alttestamentlichen Offenbarungsreligion, und zwar meint dieselbe nicht etwa ein allgemeines und abstraktes Sein Gottes, sondern wesentlich die Unwandelbarkeit seines Seins und seine Selbstständigkeit, in der er 10 nur von sich abhängt, und in der Anwendung dieses Namens erhält dieses Wesen Gottes sofort die Beziehung auf sein Walten in der Offenbarung als Bundesgott, wo er frei seine Huld übt und mit seinen Rechten und seiner Treue in seinem Verhalten nimmer sich wandelt. Eben hiermit ist aufs bestimmteste der Charakter Gottes als Geistes ausgesprochen und zwar als persönlichen Geistes — im Gegensatz gegen die Vorstellung von 15 Gott als einer bloßen Naturmacht. Während übrigens Gott, seinem Wesen nach vom Sinnlichen und Endlichen abgesondert, in diesem seinen Willen mittelst seines Machtwortes vollzieht, erscheint zugleich sein Geist als eingehend in diese Welt selbst und als schaffendes und bewegendes Prinzip alles Lebens in ihr, vorgestellt wie ein von ihm ausgehender Odem und Wind (vgl. besonders Ps 104, 29 f.); und speziell gilt dies vom 20 Menschen, dem Gott ursprünglich in einzigartiger Weise selbst den Lebensodem eingehaucht hat (Hi 33, 4; 1 Mos 2, 7; Kohel 12, 7). Von Gottes eigener Herrlichkeit oder der Selbstdarstellung seines unendlich reichen und erhabenen Wesens ist die Erde voll (4 Mos 14, 21; Jes 6, 3). Auf die unendliche Fülle von Kraft und Hoheit, die in Gott selbst zusammengefaßt ist und die in seinen Willens- und Machtoffenbarungen sich mächtig erzeigt, weist 25 die Pluralform des Gottesnamens Elohim hin, wie sie gerade auch bei strengst monotheistischer Anschauung gebraucht wird (hierüber und gegen die Meinung, daß das AT eine schlecht abstrakte Einfachheit Gottes lehre, vgl. Oehler u. H. Schultz in ihren alttestamentlichen Theologien und J. T. Beck, Christl. Lehrwissensch.; — die Frage, ob der Plural nicht wenigstens ursprünglich mit polytheistischen Vorstellungen zusammenhänge, mag dabei 30 offen bleiben). — Mit der Erfahrung jener göttlichen Heiligkeit aber verbindet sich nun, so sehr sie auch für das ganze alttestamentliche Bewußtsein überwiegt, doch von Anfang an auch schon eine Offenbarung göttlicher Gnade und Liebe, ja diese geht jener schon voran. Denn aus freier Gnade hat Gott Israel für sich erwählt und es zu seinem Volke gemacht, es aus der Knechtschaft erlösend, und eben auf Grund hiervon fordert er es auf, 35 ihm allein zu dienen und seinem Gesetz zu gehorchen. Vermöge des Verhältnisses väterlicher Liebe, Fürsorge, Zucht u. s. w., in das er zum Volk und sodann speziell zu dem von ihm bestellten theokratischen davidischen König (2 Sa 7; Ps 2) tritt, und welchem auf der anderen Seite kindlicher Gehorsam und Vertrauen entsprechen soll, will er auch schon Vater heißen (2 Mos 4, 22 f.; 5 Mos 32, 6; Ho 11, 1; Jes 63, 16 vgl. P. Baur in 40 ThStK 1899 H. 4). Der starke Gott hat sich seinem Volke so verbunden, daß er der Starke Jakobs (Jes 49, 26; 1, 24), der heilige so, daß er der Heilige Israels (Jes 1, 4; 5, 24; 10, 14) heißt. In der Prophetie wird dann für die Zukunft und das Ende der Dinge nach den Gerichten, die zuvor über das untreue Volk ergehen, eine Vollendung des Bundes und Gottesreiches verheißen, welche in einer großen Offenbarung 45 vergebender und mitteilender Gnade sich verwirklicht: Gott selbst tilgt die Schuld, reinigt die Herzen, giebt seinen Geist und sein Gesetz in sie; im Genuß seiner Vergebung werden alle ihn erkennen (Ez 36, 22 ff.; Jer 31, 31 ff.).

Eine praktische Wendung nimmt von Anfang an auch der Gedanke an die Einheit Gottes. Der eine Jahve soll allein praktisch als Gott anerkannt und verehrt und von 50 ganzer Seele geliebt werden (2 Mos 20, 2 f.; 5 Mos 6, 4 f.: zu der noch streitigen Exegese dieser Stelle vgl. Oehler a. a. O.). Dieser Eine hat Macht über alles und führt, über alle anderen Mächte siegreich, seinen heiligen Willen durch. Das wird überall als Grundwahrheit verkündigt, auch wo neben diesem Gott Israels den heidnischen Göttern doch noch eine gewisse Realität eingeräumt erscheint; und wo immer die Einheit Gottes in der 55 Offenbarung geltend gemacht wird, verbindet sich damit auch schon eine solche praktische Beziehung.

Diese sittlich-religiöse Anschauung von Gott also, von seinem Verhältnis zu Israel, der Menschheit und Welt und von dem Reich, das er hier stiftet, — sie, und keineswegs etwa die Lehre von der Einheit Gottes für sich, macht das Charakteristische und Einzig- 60

artige der alttestamentlichen Religion und Offenbarung aus. Und dazu gehört dann weiter die Energie und Klarheit, womit unter den zeitlichen Entwickelungen und Kämpfen die Idee jenes Gottesreiches festgehalten und verfolgt, vertieft und erweitert und, je schwereres Ringen und größere Gottesthaten sie erfordert, um so mehr als sicheres göttliches Ziel der 5 ganzen Entwickelung behauptet wird.

Dabei hat das AT Aussagen, in welchen Bestimmungen eines endlichen psychischen, ja auch leiblichen menschlichen Lebens enthalten erscheinen, mannigfach auf diesen Gott angewandt, ohne scharfe Unterschiede angeben zu wollen, wo und wieweit dieselben eigentlich, oder nur uneigentlich, bildlich, verstanden werden dürften. Genug, daß der Gott, der 10 auch in beschränkter Erscheinung sich darstellt, Himmel und Erde allgegenwärtig durchwaltet, und daß, wenn bei seinem lebendigen Verhalten zu den Menschen ihm selbst menschenartige psychische Affekte beigelegt werden, auch diese schlechthin durch seine unwandelbare Heiligkeit und seinen heiligen Liebeseifer bestimmt sind.

Bei der im Bisherigen gegebenen Charakterisierung des Gottes der alttestamentlichen 15 Offenbarung ist abgesehen von der geschichtlichen Entwickelung der alttestamentlichen Religion und den großen darauf bezüglichen Streitfragen. Die Meinung aber, daß der alttestamentliche Gott diesen Charakter nicht wesentlich schon in einer für Mose und durch Mose erfolgten, vom Volke freilich nur erst sehr ungenügend erfaßten Offenbarung getragen, sondern erst bei den Propheten seit Amos angenommen und daß bis dahin die 20 alttestamentliche Religion vielmehr auf dem allgemeinen Standpunkt der semitischen Naturreligion sich befunden hatte, ist gerade auch durch alle die Äußerungen jener Propheten widerlegt, die von einer solchen Neuheit ihrer Gottesidee schlechterdings nichts wissen, vielmehr das Volk Israel immer nur zu seinem alten Gott und zu seinen Geboten wesentlich ethischen Inhalts (vgl. hierzu besonders Jer 7, 22 f.) zurückrufen und auch ein mögliches 25 Verständnis hierfür beim Volke voraussetzen; vgl. darüber unter den neueren Dogmatiken die Kaftans (§ 13). Wie weit jene eigentümliche höhere Gotteserkenntnis bei einem Mose schon entfaltet war, läßt sich freilich nicht mehr sicher bestimmen. Diejenige Entfaltung, vermöge deren das Zeugnis des ATs von Gott die Vorstufe des neutestamentlichen geworden und mit diesem gemeinsam als Quelle und Norm für unsere Glaubenslehre zu 30 gebrauchen ist, gehört jedenfalls der Prophetie zu.

Im nachkanonischen Judentum zeigt sich, während eine eifrige fromme Gemeinde dem Einen Gott dienen möchte und seine Alleinherrschaft erhofft, nur um so mehr die Unfähigkeit, zu wahrer Gemeinschaft mit ihm sich zu erheben, und eine einseitig transscendente Auffassung seines Wesens und seines Verhältnisses zur Menschheit und Welt. Damit hängt 35 zusammen die Entwickelung der Vorstellung von vermittelnden Faktoren, die Weiterbildung der Engellehre und die Hypostasierungen des Göttlichen im alexandrinischen Logos und auch im hebräischen Memra und anderen Formeln (vgl. besonders Weber, System der altsynag. paläst. Theologie).

Der neutestamentlichen Gottesoffenbarung, die als Vollendung jener alttestamentlichen 40 auftritt, und wesentlich nicht an die nachkanonischen Reflexionen, sondern an jene Prophetie sich anschließt, ist wesentlich eigen, daß Gott jetzt im höchsten und vollsten Sinn als Vater sich offenbart, als Vater der Heilsgenossen oder der Genossen des jetzt sich verwirklichenden Reichs und vollends in einzigartiger Weise als der Gott und Vater Jesu Christi.

Darin, daß jene ihn als Vater anrufen und seine Kinder oder Söhne heißen sollen 45 (Mt 6, 9; 5, 9), liegt der freie, innig vertrauensvolle Zutritt zu Gott und Genuß seiner väterlichen Liebe und aller der damit verbundenen Güter, wie denn der verheißenen Sohnschaft die Verheißung des Himmelreichs, des Lebens, des Gottschauens u. s. w. parallel läuft und mit ihr namentlich auch das „Erbe" gesetzt ist; und sie treten in dieses Sohnesverhältnis als solche, deren innerer Charakter auch eben dem des Vaters entspricht (Mt 50 5, 9. 16, 44). Hiermit ist gegeben, daß, während im AT Israel im ganzen als Sohn angenommen erscheint, jetzt jenes Verhältnis wesentlich ein Verhältnis Gottes zu den Persönlichkeiten wird. Denn Sache der Persönlichkeit oder des sittlich-religiösen Subjekts ist ebenso jener innere Genuß oder innere Beseligung, wie jene sittliche Disposition und Beschaffenheit, durch die sie bedingt ist. Der Gedanke, daß die Kinder des einen Vaters 55 eine Gemeinde bilden und ein Gottesreich darstellen und auf dieses Reiches Gesamtvollendung harren müssen und daß sie auch ihrer Gemeinschaft mit Gott nur in dieser Gemeinschaft untereinander genießen sollen, wird hierdurch nicht beeinträchtigt. Hergestellt aber wird dieser Zustand der christlichen Subjekte und der Gottesgemeinde durch eine Mitteilung Gottes selbst, die weit über das Bewußtsein auch jener die Geistesmitteilung an- 60 kündigenden alten Prophetie hinausgeht. Der Geist Gottes wohnt nach Paulus Aussagen

als die treibende Kraft und das allumfassende Prinzip eines ganzen neuen inneren Lebens, Strebens und Wirkens, Fühlens und Erkennens in den Christen und Gottessöhnen, wie diese auch zu ihrem Glauben an Christus und ihrer Sohnschaft von Anfang an nur durch den Geist (1 Ko 12, 3) **gelangt sind. Die innere Umwandelung**, wie sie durch Wirkung und **Mitteilung von oben** sich vollzieht, wird dargestellt als **ein Gezeugt- und Geboren-** 5 **werden** (vgl. d. A. Wiedergeburt). Johannes pflegt diese Geburt geradezu eine Geburt aus Gott selbst zu nennen, ihr gegenüberstellend die physische Geburt aus menschlichem Geblüt und dem Willen des Mannes, redend von einem Samen Gottes, der nun in den Christen sei (Jo 1, 12f.; 1 Jo 3, 9; 5, 5). Eben diesem ihrem Ursprung aus Gott entspricht dann auch das Recht der Gotteskindschaft, dessen die Gläubigen genießen (Jo 1, 12). 10 So vollendet sich die biblische Idee der Gotteskindschaft mit der biblischen Anschauung von Gott als dem sich selbst offenbarenden, Gemeinschaft stiftenden, sich mitteilenden. Es sind vornehmlich Paulus und Johannes, bei denen wir Gottes Verhältnis zu den Christen unter diesen Gesichtspunkten aufgefaßt finden. Aber auch der 1. Petribrief trägt die Idee eines Geborenseins aus unvergänglichem, jedenfalls göttlichem Samen wie eine ganz 15 geläufige vor, und mit anderem Ausdruck Jakobus (1, 18) die, daß Gott selbst uns geboren habe. Wie ferner in Gott die Fülle lebendiger Kräfte und Gaben gedacht wird, so sollen die Christen, in denen das Göttliche zunächst als Samen lebt, nach Eph 3, 19 endlich erfüllt werden mit der ganzen Fülle Gottes. Auf solche Weise ist in ihnen, den Kindern allen Gott selbst, ihr Vater, sie alle durchwirkend (Eph 4, 6). — Nicht von der 20 Mitteilung der aufs ethische, geistliche Leben bezüglichen, in jenem *πνεῦμα* zusammengefaßten göttlichen Kräfte und Triebe, die ja für die Christen schon gegenwärtig erfolgt, ist das wesentlich erst für die künftige Vollendung verheißene „Teilhaftigwerden göttlicher Natur" 2 Pt 1, 4 zu verstehen. Der, nur hier im NT vorkommende Ausdruck „göttliche Natur" bezeichnet nicht Gottes Wesen überhaupt und nicht das Ethische seines Wesens, 25 seine Liebe, Heiligkeit u. s. w., sondern dasjenige an und in Gott, was den Gegensatz bildet zu der (vom ethischen und pneumatischen Leben zu unterscheidenden) Beschaffenheit des Menschen als einer sinnlichen, eiteln (*μάταιος*) und verweslichen Kreatur (vgl. unter den Auslegungen besonders: Holtzmann, neutestam. Theol. 2, 324). Unberechtigt ist die Zusammenstellung des Wortes mit Aussprüchen wie Hbr 12, 10, — unberechtigt auch der 30 Gebrauch desselben in den Aussagen von Theosophen über eine Natur in Gott, und in der Aussage J. T. Becks (Vorl. über die christl. Glaubensl.) über Gott als die der Weltsubstanz innewohnende Lebenskraft.

Vermittelt nun ist diese ganze Beziehung Gottes zu den Gläubigen und Gliedern seiner Gemeinde durch Christus. Er heißt der Sohn schlechthin, der Einzige (Eingeborene), 35 ebenso der Geliebte schlechthin (Eph 1, 6), sowie er seinerseits Gott immer mit Bestimmtheit *seinen* Vater nennt (nicht „unser Vater", wiewohl „mein Vater und euer Vater" Jo 20, 17); so ist er es von Anbeginn vermöge seines Ursprungs, nicht erst durch Wiedergeburt. In ihm, der jetzt als Haupt über alles erhöht ist, wohnt der Gottheit gesamte Fülle (Kol 2, 9; 1, 19). Durch ihn also werden die andern Kinder, indem sie an ihn glauben und 40 von ihm erlöst und dem himmlischen Vater zugeführt werden. Der Geist ihrer Sohnschaft ist sein Geist (Ga 4, 6; 2 Ko 3, 17, vgl. Jo 14—16). Jene Gottesfülle wird ihnen, der Gemeinde und den einzelnen, zu teil sowie sie eben in ihm zusammengefaßt und geoffenbart ist (Kol 2, 10; Eph 4, 13; 2, 23). Und von ihm, der als der geschichtliche Christus und Sohn unsere Gottessohnschaft vermittelt und Träger des göttlichen Lebens 45 und Haupt des Reiches ist und alles unter seine Macht und Gottheit unterworfen bekommen soll, sagen dann Paulus, der Hebräerbrief und die johanneischen Schriften samt der Apokalypse weiter aus, daß dem entsprechend auch alles schon durch ihn und auf ihn hin geschaffen sei und in ihm Leben und Bestand habe und daß alle Offenbarung Gottes seine, des Logos (Jo 1, 1 ff.), Offenbarung sei. So gehört denn endlich zur neutestament- 50 lichen Gottesidee selbst, daß schon im Anfang (Jo a. a. O.) bei Gott der Logos sei, selber göttlichen Charakters und Wesens. Er heißt in direkter Beziehung auf diese seine Präexistenz noch nicht Sohn oder Eingeborener (vgl. indessen „Erstgeborner" Kol 1, 15); der Stellung des geschichtlichen Sohnes Jesus Christus zu seinem himmlischen Vater, nämlich seinem Sein *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, erscheint aber allerdings schon jenes Sein des 55 Logos *πρὸς τὸν Θεόν* entsprechend (Jo 1, 18. 1).

Mit diesem Verhältnis Gottes zum Logos kommen wir auf Momente, welche im Artikel Trinität weiter zu verfolgen sein werden. Immer aber muß bei der Betrachtung der neutestamentlichen Idee von Gott als Vater davon ausgegangen werden, daß es hier beim Sohne zunächst eben um den geschichtlichen Christus sich handelt, von dem und von 60

dessen Bedeutung aus erst die Idee des präexistenten und seines Verhältnisses zu Gott und Welt sich gestaltet hat, und daß, so gewiß jener der Sohn ist in eminentem, einzigem Sinne des Wortes, doch den (namentlich auch johanneischen) Aussagen über sein Verhältnis zum Vater die Aussagen über das Verhältnis jener andern Gotteskinder zu ihm und durch ihn selbst zu Gott immer analog bleiben (man vgl. besonders auch Jo 10, 38 und 14, 10 über Gottes Sein in Christo mit Jo 14, 20. 23 u. 17, 21 ff.). Während wir hier nach dem Unterschied zwischen metaphysischen und ethischen Bestimmungen, zwischen Aussagen über Wesen und über Kräfte, zwischen dem Gedanken an allgemeine Kräfte, Kräfte höheren, geistigen, ethischen Lebens, Gaben und Kräfte des Heilslebens u. s. w. fragen, ist der biblischen Anschauung und Sprache keine scharfe Reflexion über diese Unterschiede eigen. Die göttliche „Fülle", die in Christo ist, muß, wie namentlich der Ausdruck Kol 2, 9 fordert, umfassend und voll verstanden und kann von göttlicher Essenz und Substanz nicht unterschieden werden, während ebenso gewiß ist, daß beim Inhalt dieser Fülle, vermöge deren Christus der Heiland ist und die auf die Christen überfließen soll, doch vor allem das Ethische und die Kräfte des Geistes der Heiligkeit in Betracht kommen; ebenso offenbart sich nach Jo 1, 14 ff. die Herrlichkeit des Eingeborenen als solchen, indem er sich offenbart „voll von Gnade und Wahrheit" und die Gläubigen Gnade empfangen aus seiner Fülle. Andererseits ist bei jenem Erfülltwerden der Christen an die von Gott kommenden, der eigenen Willensbestimmung und Wirksamkeit zur Voraussetzung und Basis dienenden Kräfte und Triebe sittlich-religiösen Lebens zu denken, ohne daß darum doch das, was auf sie übergeht, von jener in Christo ruhenden Gesamtfülle abgesondert würde und dem Satz, daß Christus und Gott selbst in ihnen sei, etwas abgebrochen werden dürfte. Wir haben in der hier vorliegenden Anschauung vom Göttlichen das, was unter den neueren J. T. Beck als kräftigen biblischen „Realismus" festgehalten haben will, in jenen Aussagen über das Eingehen des Göttlichen in die Heilsgenossen und Heilsgemeinde die höchste neutestamentliche Mystik.

Von diesem Verhältnis Gottes zu den Gotteskindern, die im Mittelpunkte ihres sittlich-religiösen Lebens das Göttliche aufgenommen haben und nun mehr und mehr von seiner Fülle erfüllt werden sollen, muß Gott in seiner Stellung zum natürlichen und allgemeinen Leben der persönlichen Geister und vollends zum Naturleben überhaupt streng unterschieden werden. Doch wird das Wort vom „Vater der Geister" Hbr 12, 9 (vgl. das vom „Gotte der Geister alles Fleisches" 4 Mos 16, 22; 27, 16) nicht auf jene Wiedergeborenen als solche, sondern auf diese Geister überhaupt zu beziehen sein: nicht auf ein Gezeugtsein derselben aus Gott, wohl aber auf ein Geschaffensein durch ihn, bei welchem, wie schon aus 1 Mos 1, 2 zu entnehmen war, sein Ebenbild vermöge eines besonderen Hauchs seines Geistes ihnen zu teil geworden ist, und auf eine väterliche Huld, womit er seinerseits gern sie alle umfaßte. Damit ist nach AG 17, 28 das heidnische Dichterwort „Wir sind seines Geschlechts" zusammenzustellen. Am innigsten hat eben dort jenes paulinische Wort von Gott, in dem wir leben, uns bewegen und sind, die innere, allgemeine und allumfassende, auch bei den sittlich von Gott abgekehrten Menschen noch fortbestehende Beziehung des Göttlichen zu uns ausgesprochen, erinnernd an ein Element, das den in ihm lebenden Wesen, eben indem sie ganz von ihm umfaßt sind, Leben und Kräfte erhält und giebt. Auch vom erhöhten Christus ferner, der die Gemeinde erfüllt, wird zugleich gesagt, daß er alles erfülle, und es muß damit die ganze Welt gemeint sein, über der er, über alle Himmel aufgefahren, waltet (Eph 1, 23; 4, 10): bestimmter aber ist dabei an seine Gotteskräfte zu denken, sofern sie zunächst in die Menschheit eindringen, und weiter sofern durch sie auch die Gesamtheit der Dinge seinem Heils- und Reichsziele zugeführt werden soll. Wesentlich daran endlich, daß der Wille Gottes als der alles bestimmende überall und durchweg zur Geltung komme, muß bei dem letzten Ziele 1 Ko 15, 28, wo Gott „Alles in allem" sein soll (πᾶσιν nach dem ganzen V. 27. 28 und besonders nach dem Eingange von V. 27 neutral genommen), gedacht werden: so jedoch, daß dies geschieht eben vermöge göttlicher Kräfte, die der Welt selbst innewirken, und vermöge seines eigenen geistigen Wirkens und Seins in den Reichsgenossen und Gotteskindern. — Auf solche Aussprüche, vornehmlich jenen paulinischen AG 18, haben Pantheisten sich berufen, wenn sie ihre Gottesidee für die biblische ausgeben wollten (vgl. Calvin im Komment. zu jener Stelle; Spinoza, Epist XXI: Deum rerum omnium causam immanentem statuo, omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo). Das bedarf nach dem Zusammenhang der biblischen Lehre keiner Widerlegung. Klar aber ist auch der Gegensatz dieser gegen einen abstrakt deistischen Gottesbegriff. — Wie alles von Gott ausgeht und durch ihn und in ihm wird und besteht, so ist endlich er, und zwar eben

er als der in Christo geoffenbarte mit seinen Heilsabsichten und seinem Reich auch das Ziel von allem, vgl. besonders Rö 11, 36.

Was hiernach die eigenschaftlichen Grundbestimmungen über Gott betrifft, so behält es seinen guten Sinn, daß Paulus in der schon oben angeführten Stelle Rö 1, 20 zuerst die ewige Macht Gottes nennt: denn um das handelt sichs dort, was den Menschen über- 5 haupt bei den allgemeinen Offenbarungen Gottes in seiner Schöpfung zuerst sich aufdrängt. In der christlichen Offenbarung aber und im Vaternamen Gottes ist nun die Grundbestimmung der Liebe offenbar. Als solche wird sie auf den höchsten Ausdruck gebracht in dem johanneischen Worte, daß Gott selbst Liebe sei (1 Jo 4, 8. 16; nicht: „die Liebe", wie allzu oft, auch z. B. von Ritschl, citiert wird): nicht als ob er Liebe 10 **in abstracto** und nicht vielmehr ein Gott, der liebt oder Liebe hat, heißen sollte; wohl aber ist sie nicht bloß eine Bestimmung neben anderen in Gott, sondern sein ganzes Verhalten mit seiner Macht und seinen anderen Eigenschaften ist durch sie bestimmt, und dieses sein Liebesverhalten muß als mit seinem Wesen gesetzt gedacht werden. Und zwar schließt die Idee dieser Liebe nach dem bisher Ausgeführten wesentlich in sich, daß der 15 in sich vollkommene, allerhabene, niemandes (AG 17, 25) bedürfende Gott jenen persönlichen Geschöpfen sich mitteilt und sie in seine Gemeinschaft aufnimmt, um sie darin vollkommen und ewig zu beseligen — in *ζωὴ αἰώνιος*, wie er selbst es hat, ja ist (1 Jo 5, 20, wo übrigens die Worte von anderen auf Christus bezogen werden); ihre höchste Offenbarung für uns haben wir darin, daß Gott uns, und zwar uns Sündern, seinen 20 Sohn gegeben hat und uns selbst zu seinen Kindern machen will (1 Jo 4, 10; 3, 1 f.; Rö 5, 8; 8, 32). Zur Seite aber steht dem Satze, daß Gott Liebe, der andere, daß er Licht sei, 1 Jo 1, 5. Mit Recht legen wir hierein nach dem Zusammenhange und dem sonstigen neutestamentlichen Sprachgebrauch das, was wir unter vollkommener Heiligkeit, die alles sittlich unreine durch und durch von sich ausschließt, verstehen; zugleich weisen 25 neutestamentliche Aussagen darauf hin, daß Gott als Licht die Quelle der lauteren sittlich-religiösen Wahrheit ist und daß er alles Unreine strafend und richtend durchleuchtet; auch führt der Lichtglanz auf die Herrlichkeit Gottes. Zu vergleichen ist mit dieser symbolischen Auffassung des Lichtes auch die in Naturreligionen, wenn sie zu ethischer Betrachtung sich erheben, — wie die griechische namentlich beim Apollokult. Jene beiden Sätze schließen 30 sich innerlich zusammen, indem den positiven Inhalt des sittlich Guten, das in Gott vollkommen rein und über allen Gegensatz erhaben ist, eben jene Liebe konstituiert, indem der liebende Gott alles, was diesem Guten widerstreitet, von sich fern hält und dagegen reagiert, und indem er mit seiner Liebe eben nur denen sich mitteilt, die einen diesem Guten entsprechenden Charakter haben oder eben durch ihre eigenen heiligenden Einflüsse 35 dazu sich umbilden lassen. Ebenso ist dann bei den echten Christen oder Gotteskindern beides eins, daß sie im Lichte wandeln und Gott, die Brüder und Nächsten lieben (1 Jo a. a. O.).

Daß der über alle Welt erhabene, heilige und liebende Gott, der Vater der Geister, selbst Geist sei, versteht sich nach allen neutestamentlichen Aussagen gewiß von selbst, Jo 4, 24 wird es ausdrücklich ausgesprochen mit Bezug darauf, daß auch seine Anbetung eine 40 Anbetung im Geist werden müsse, die an einen beschränkten Raum und sinnliche Formen sich nicht binde. Und zwar wird es hier nicht etwa wie eine neue Wahrheit oder eigentümliche Grundwahrheit der neuen Offenbarung eingeführt, sondern wie etwas, was Juden und Samariter schon wissen könnten und wovon sie nun auch die Konsequenzen sollten ziehen lernen. — Den abstrakten Gedanken der Aseität Gottes hat man in dem Aus- 45 spruch Jo 5, 26 finden wollen, daß der Vater das Leben in sich selbst habe. Nach dem Zusammenhange indessen ist dort nicht vom allgemeinen Sein oder von der Frage nach dem Woher sein Gottes die Rede, sondern von demjenigen Leben, wie es von Gott durch Christus auf die Gläubigen übergehen, für sie in Christo ruhen und dann auch in ihnen selbst als ewiges Leben sein und bleiben soll (1 Jo 3, 15). — Der Jahvename 50 2 Mos 3, 14 entfaltet sich Offenb. Jo 1, 4. 8; 21, 6; 22, 13 zu dem „der da ist, der da war und der da kommt, — A und O, Anfang und Ende"; die Ewigkeit Gottes ist damit in ihre bestimmte Beziehung gesetzt zur Entwickelung der Welt und ihrem Abschluß in der vollendeten Offenbarung Gottes und seines Reiches.

Dies die Grundzüge der neutestamentlichen Lehren von Gott. Fragen wir, wie man 55 zur Erkenntnis und Überzeugung von diesem Gott gelange, so bietet sich nach jenem Ausspruch des Heidenapostels Rö 1, 20 sein unsichtbares Wesen und zwar vor allem seine Macht den Menschen insgemein in seinen Schöpfungswerken zur Beschauung für ihren *νοῦς* (*νοούμενα*) dar; wieweit logische Argumentation hierbei thätig sein solle, sagt Paulus nicht; der Ausdruck Schauen weist vielmehr auf eine gewisse unmittelbare Perzeption mit- 60

telst eines geistigen Sinnes hin. Das Wort AG 17, 28 von einem Leben und Sich-
bewegen der Menschen in Gott, vermöge dessen sie ihn suchen und gleichsam nach ihm tasten
sollen, läßt an ein inneres Empfinden seiner sie allerseits umgebenden Einflüsse denken. Sitt-
liche Verirrung und Verderbtheit ist es, wodurch nach Rö 1 bei den Heiden die ihnen
5 dargebotene Wahrheit sich nicht innerlich geltend machen und entfalten kann. So ist der
„Thor" Ps 14, 1 der in seinem Herzen spricht „es ist kein Gott", zugleich ein sittlich ver-
derbter. Der Gott des Bundes und Heiles, der Liebe und des Lichtes, offenbart sich so-
dann im Worte Mose und der Propheten und vollkommen in dem Sohne Christus, der
allein wahrhaft und ursprünglich den Vater kennt (Mt 11, 27), aus seiner Gemeinschaft
10 mit ihm von ihm zeugt und in sich selbst ihn darstellt (Jo 1, 18; 14, 9). Dazu aber,
daß die Empfänger dieser Offenbarung wirklich gläubig werden und erkennen, gehört auch
ein besonderes Wirken Gottes in ihnen selbst, wobei sie in sittlicher Hingabe seinen Ein-
drücken und seinem Willen sich öffnen müssen (Mt 16, 17; Jo 6, 44. 29; 5, 40; 7, 17;
Phi 1, 29; vgl. bei Paulus den „Gehorsam des Glaubens" Rö 1, 5). Mit Recht wird
15 gesagt, das Glauben an Gott und Erkennen Gottes erscheine hier als Sache innerer Er-
fahrung der sittlich-religiösen Subjekte und ihres eigenen sittlichen Verhaltens. So ist dann
vollends das künftige Schauen Gottes wesentlich durch Herzensreinheit oder Heiligung be-
dingt (Mt 5, 8; Hbr 12, 14).

Ein Schauen nun ist während des irdischen Lebens der Christen ihre so gewirkte
20 glaubensmäßige Erkenntnis Gottes und des Göttlichen noch nicht. Zu solchem Schauen
wird nach Analogie des sinnlichen Sehens gehören, daß das Objekt direkt, klar und ganz,
so wie es an sich ist, dem Subjekt sich darbiete und von diesem erfaßt werde. Dagegen
wird uns in jenen Mitteln der göttlichen Offenbarung das Göttliche nur erst wie in einem
Spiegelbilde dargestellt und nur stückweise erkannt. Vgl. besonders 2 Kor 5, 7; 1 Ko
25 13, 12; 1 Jo 3, 2; Jo 1, 18; 1 Ti 6, 16. Aber Ebenbild Gottes, in welchem sein
wahres Wesen und seine Herrlichkeit uns entgegenleuchtet, ist doch Christus schon im vollen
und wahrhaften Sinne (2 Ko 4, 4; Jo. 1, 14; 14, 9). Kann doch nach dem Sinne
der Schrift darüber kein Zweifel sein, daß in jener Liebe und dem Lichte, wie sie in ihm
sich offenbaren, und in der Fülle von Gnade und Wahrheit, die wir in ihm finden, das
30 Innerste in Gott sich erschließt. Wir haben bereits bemerkt, daß auch der Ausdruck Sehen
doch in einer weiteren Bedeutung aufs gegenwärtige Innewerden des Göttlichen angewendet
wird (wie Rö 1, 20; Jo 14, 9). Ja vermöge des Plurals, in welchem Jesus Jo 3, 11
von sich sagt, „Wir zeugen was wir gesehen", werden wir auch diese Aussage in einem
weiteren Sinne auf die an ihn sich anschließenden Gläubigen und Glaubenszeugen mit-
35 zubeziehen haben, sofern doch auch ihr Zeugnis schon auf eigener Erfahrung des Göttlichen
und Leben mit und in Gott selbst ruht. — Genauere und streng wissenschaftliche Aus-
einandersetzungen über die Wahrheit unseres Erkennens in seiner Unvollkommenheit haben
wir in der hl. Schrift nicht zu suchen. Hauptsache ist hier, daß wir jedenfalls schon der-
jenigen wahrhaften Offenbarung teilhaftig sind, deren wir bedürfen, um zu der wahren
40 Gemeinschaft mit Gott, dem Gottesreich, Heil und Seligkeit zu gelangen und eben hiermit auch
der künftigen Vollendung unserer Erkenntnis (1 Ko 13; 1 Jo 3 a. a. O.) entgegenzugehen.

III. **Gott in der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Theo-
logie.** Es ist wesentlich das sittlich-religiöse Bedürfnis, welchem die christliche Offen-
barung mit ihren Aussagen über Gott entgegenkommt. Sie stellen Gott wesentlich in seiner
45 Beziehung zum inneren, sittlich-religiösen Leben und Lebensmittelpunkt dar, vermöge deren
er Gegenstand ebenso vertrauensvoller und liebender wie ehrfurchtsvoller Hingabe für uns
werden und in einer so mit ihm geeinten Gemeinde sein Reich aufrichten will, haben auch
beim ganzen Verhältnis und Verhalten Gottes zur Welt immer wesentlich seinen auf jenes
Leben der Menschen und auf sein Reich gerichteten Liebeswillen oder die sittliche Be-
50 stimmung, die er der Welt und uns in der Welt und ihrem Gebrauch gegeben hat, vor
Augen. Und sie selbst wollen, während sie ihren Inhalt als objektive Wahrheit dem Be-
wußtsein und Intellekt vorlegen, wesentlich an jenen Mittelpunkt des Herzens, Gemütes
und Gewissens sich wenden, durch ihren Eindruck auf ihn sich bezeugen und bewähren,
ihm selbst innere Harmonie und Befriedigung bringend. Sache besonderer göttlicher Offen-
55 barung ist diese Gottesidee und Gotteserkenntnis, indem sie nur durch die besondere, in
jener einzigartigen alttestamentlichen Entwickelung vorbereitete Selbstdarstellung und Mit-
teilung Gottes in Christo und seine erlösende und versöhnende innere Einwirkung der in
Sünde und Weltlichkeit gebundenen Menschheit zu teil geworden ist und werden konnte.
Und auch nachdem diese Offenbarung in die Menschheit eingetreten ist und eine Gottes-
60 gemeinde gestiftet hat, bedarf es hier, damit ihr Inhalt festgehalten und wahrhaft ge-

würdigt und verstanden werde, einer fortgesetzten und immer neuen Aneignung auf Grund innerer Erfahrung und Hingabe. — Die innere Einheit und Harmonie unseres gesamten Erkennens und unseres geistigen Lebens überhaupt erfordert nun aber, daß wir über den Inhalt jener religiösen Idee auch denkend, nach den mit dem Wesen des Denkens selbst gegebenen Gesetzen und im Zusammenhange mit den anderen Gebieten unseres Wissens und Erkennens oder mit dem gesamten Inhalt unseres Selbst- uud Weltbewußtseins reflektieren. Es gilt, die einzelnen Momente derselben begrifflich so festzustellen, daß sie wirklich für uns zu einem widerspruchslosen Ganzen sich zusammenschließen, dieselbe zu den Grundbestimmungen und Grundbedingungen des Realen überhaupt sowie namentlich des geistigen Seins und Lebens in Beziehung zu setzen, zu prüfen, wie weit die im religiösen Gebrauch herkömmlichen und auch von der hl. Schrift gebrauchten Vorstellungen und Aussagen von Gott an einem gewissen bildlichen Charakter, der ja ganz auf keinen Fall geleugnet werden kann, teilhaben, wohl auch zu untersuchen, ob und wie weit die Ergebnisse einer gesamten vernünftigen Selbst- und Weltbetrachtung nicht bloß mit der christlich-religiösen Idee und biblischen Lehre von Gott sich vertragen, sondern selbst auch auf die Anerkennung eines solchen Gottes hinleiten. So erst wird eine christliche Wissenschaft von Gott sich bilden, deren eigentliche Fundamente freilich immer jene spezifisch-religiösen, christlichen, biblischen bleiben müssen, — so eine Theologie, die notwendig irgendwie mit Philosophie sich berührt. Der christlichen Theologie aber boten sich in ihrer Entstehung die Erzeugnisse vorchristlicher, hellenischer Geistesbildung dar: Methoden und Formen philosophischen Denkens, allgemeine logische und metaphysische Kategorien, auch philosophische Auffassungen von der Gottheit und ihrem Verhältnis zur Welt, die, obgleich auf heidnischem Boden erwachsen und keineswegs von einem Geist der biblischen Offenbarung durchdrungen, ja doch über den gemeinen heidnischen Polytheismus sich erhoben und von Christen gar für eine Entlehnung aus den alttestamentlichen Offenbarungen angesehen wurden. So haben eben auch diese Momente wesentlich auf jene Theologie eingewirkt. Dazu ist die auch sonst ganz unverkennbare Thatsache in Betracht zu ziehen, daß verglichen mit dem im neutestamentlichen Worte sich kundgebenden Geiste das innere sittlich-religiöse Leben jener nachfolgenden christlichen Generationen an Energie und Tiefe sehr nachgelassen und den Reaktionen einer nicht christlichen Richtung, die teils mehr eine heidnische, teils mehr eine schlecht jüdische, immer aber in der sündhaften Disposition der Menschheit überhaupt begründet war, einen weiten Raum gelassen hatte.

Speziell handelt es sich, was Philosophie betrifft, um die bald mehr direkten, bald mehr indirekten Einflüsse der platonischen, welche als das Höchste das über Sein und Wissen stehende Gute bezeichnet, es wohl auch mit dem göttlichen Nus identifiziert und mit einem unverkennbaren sittlichen Pathos den menschlichen Geist über die Bande und den Schein und Trug der Sittlichkeit ins Reich der Ideen, zu einer Verähnlichung mit der Gottheit emporheben will, die nun aber zum Höheren wesentlich auf dem Wege eines vom Besonderen absehenden und das Allgemeine zusammenfassenden Abstraktionsprozesses aufsteigen lehrt, die Ideen zu solchen Abstraktionserzeugnissen macht, jenes Gute nicht im streng ethischen Sinne faßt und in jenem Höchsten uns am Ende doch nur das Allerabstrakteste, Bestimmungsloseste finden läßt, das positiven Aussagen überhaupt sich entzieht. Der Neuplatonismus, in dessen Ursprung Elemente orientalischer Weltanschauung und Religiosität und wohl auch des von ihm befeindeten Christentums mitwirkten, ist einerseits in jener Auffassung der göttlichen Transscendenz am weitesten fortgeschritten: Gott, das schlechthin Eine, ist, wie Plotin sagt, nicht bloß über Sein und Wesen, sondern auch über Vernunft und Vernunftthätigkeit erhaben (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, — ἐπέκεινα νοήσεως*). Andererseits möchte derselbe zu diesem abstrakt Höchsten, welches das Gute sei, doch nicht durch Denken oder logisches Abstrahieren gelangen, sondern vermöge einer unmittelbaren Berührung Gottes durch die Seele in einem ekstatischen Zustande, in welchem sie, von allem abgezogen, sich selbst in ihrem Centrum vereinfacht, wie jener eins und einfach ist, und in sich ganz unbewegt wird, wie jener es ist.

An dieser Richtung hat auch eine geistige Strömung innerhalb des Judentums teilgenommen und vor allem von ihr sind Wirkungen auf die christliche Theologie ausgegangen. Je mehr die jüdische Wissenschaft, wie namentlich im Alexandrinismus geschah, über eine anthropomorphistische sinnliche Vorstellung von Gott zu einer geistigen Auffassung sich erheben will, umsomehr wird daraus eine abstrakte. In dieser Beziehung wirkt unter den griechisch-philosophischen Einflüssen, welchen diese jüdische Theologie sich öffnete, vor allem jener Platonismus. Gott ist nach Philo *τὸ ὄν*, und dieses Seiende ist das Generellste, Allgemeinste (*γενικώτατον*), vorzüglicher auch als das Gute, mit dem

wir das Göttliche bei Plato identifiziert fanden; wir können nur aussagen, daß Gott sei, nicht Bestimmungen über sein Wesen geben. So lehrt Philo, während er zugleich unbefangen mit der hl. Schrift von Gott wie einem persönlichen redet, — eben auch in dieser Verbindung ein Vorgänger christlicher Theologen. Indem er dann zwischen Gott 5 und Welt vermittelnd den Logos (im Sinne von ratio) als Prinzip der Vielheit und als Zusammenfassung der in der Welt wirkenden Ideen und Kräfte stellt (mit welcher Auffassung des Logos jener johanneische Logos nichts zu schaffen hat), kann in diesem „*δεύτερος Θεός*" Gott doch gerade nicht wahrhaft sein und sich offenbaren (während andererseits eine Fleischwerdung dieses Logos durch den Gegensatz zwischen seinem Wesen und dem 10 der sinnlichen Welt ausgeschlossen ist).

Diese vorchristlichen und außerchristlichen Faktoren also haben einen weitgreifenden Einfluß auf die Gestaltung des Gottesbegriffs in der alten christlichen Theologie ausgeübt. Auch abgesehen von solchen äußeren Einflüssen aber werden solche Ergebnisse für die Gottesidee da sich einstellen, wo zwar immerhin ein kräftiges religiöses Interesse und 15 Streben statthat, aber ohne genügendes Erfassen der lebendigen Offenbarung Gottes in Christo, und zwar namentlich in ihren ethischen Momenten, und wo dann mit demselben ein zur Abstraktion geneigtes, von der Weltbetrachtung ausgehendes und über diese Welt hinausstrebendes Denken sich verbindet. Bedeutsam ist für die alte katholische Theologie auch der Zusammenhang zwischen einer solchen lehrhaften Auffassung Gottes und der 20 weltflüchtigen Richtung des praktischen Christentums.

Als die sogenannten Gnostiker den ersten großen, vom christlichen Standpunkt ausgehenden, aber mit mannigfachen hellenischen und orientalischen Elementen versetzten Versuch machten, ein System höheren Wissens aufzubauen, das die Ergebnisse der christlichen Heilsoffenbarung in eine phantasiereiche Spekulation über die allgemeinen metaphysischen 25 und kosmischen Probleme hinein verarbeitete, da wurde jene abstrakt gefaßte Gottheit ihnen zum dunkeln Grunde, der nach der valentinianischen Lehre der Uranfang oder Urgrund ist und das Schweigen, die *σιγή*, zur Genossin hat.

In der kirchlichen Lehrbildung wird bei Justin nebst den ihm folgenden Apologeten und vollends bei den Theologen der alexandrinischen Schule die Überwesentlichkeit Gottes 30 oder das „*ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*" betont, während doch die biblische Offenbarung und das christlich-religiöse Bewußtsein ihn dabei immer mit Bestimmtheit als persönlichen und als hl. und liebenden Geist betrachten ließ. Zu einer systematischen und konsequenten Erörterung der Gottesidee mit Bezug auf die verschiedenen Seiten, von denen aus sie aufgefaßt wurde, schritt die Theologie nicht fort. Je mehr übrigens philosophisches und über- 35 haupt streng wissenschaftliches Streben, wie bei den Alexandrinern, rege war, desto mehr machte jenes Moment der Negation und Abstraktion als das erste sich geltend. Gott ist, wie besonders Origenes ausführt, der einfach Seiende, Prädikatlose, über *νοῦς* und *οὐσία* Erhabene, und zugleich doch der den Logos ewig zeugende und im Logos sich mitteilende Vater. Den Gegensatz dazu bildet eine fortwährend an Sinnlichem haftende ju- 40 daistische und christlich-populäre Vorstellung von Gott, und auch eine solche theologische Auffassung, welche, wie die Tertullians, unter dem Einfluß stoischer Philosophie mit der Vorstellung von allem Realen und so auch von Gott die der Leiblichkeit verbinden zu müssen glaubte. In jener Richtung endlich ist so der sogenannte Dionysius Areopagita (s. Bd IV S. 692 ff.) zu einer wesentlich neuplatonischen Theologie fortgegangen mit 45 einem unaussprechlichen Gott, der über alle positiven und auch negativen Aussagen erhaben und weder der Seiende noch der Nichtseiende ist und der zwar das Seiende in einer bis zum Sinnlichen herabsteigenden Stufenreihe von sich ausfließen läßt, seine ewige Wahrheit aber nicht darin hat offenbaren können. Dazu wird jetzt nach neuplatonischem Vorgang eine innere Einigung mit Gott gelehrt, die wohl ein Lieben heißt, 50 die aber vielmehr eine ekstatische Erhebung des sich selbst aufgebenden Subjekts ins Dunkel der Gottheit ist. Die ethische Auffassung der Beziehung zu Gott und der Erlösung oder der Vermittelung des endlichen Seins mit dem Absoluten geht dann in eine physische über, sowie ja auch schon jenes Ausgehen der Dinge von Gott wie ein physischer Vorgang vorgestellt war; diese physische Betrachtung schließt sich an die abstrakt 55 metaphysische an, sobald die Spekulation vom verborgenen Gott zum endlichen und persönlichen Leben herunterzusteigen versucht. Die Schriften des Areopagiten sind es, durch welche eine derartige Mystik und mystische Gottesidee weiterhin in orientalische sowohl als auch in occidentalische Kreise eingedrungen ist, um, wenn auch oft erst nach langen Zwischenräumen und mit vielerlei Modifikationen, immer wieder neue Sprossen zu treiben.

Im Abendlande fehlt es indessen überhaupt noch an wissenschaftlicher und spekulativer Bearbeitung der Gottesidee. Bei Augustin sodann, diesem bedeutungsvollsten Mann in der Entwickelung der gesamten theologischen Wissenschaft des occidentalischen Christentums, treten uns zumeist seine Arbeiten und Kämpfe um die Lehre vom Heilsweg, von Sünde, Gnade, Freiheit u. s. w. und von der Kirche entgegen, — ferner bei seiner Lehre von Gott vor allem jene Auffassung Gottes als selbstbewußten persönlichen Geistes, an welche dann seine Trinitätslehre sich anschloß. Aber wie ihn sein eigener Entwickelungsgang durch den Platonismus geführt hatte, so wirkte dieser auch in dem Gottesbegriff weiter, den er wissenschaftlich entwickelt und der von ihm aus sich fortgepflanzt hat. Von diesem philosophischen Standpunkt aus faßt er jenen Gott als Einheit der Ideen, der abstrakt gedachten Vollkommenheiten, der fürs Sein, wie der fürs Denken und der fürs Handeln geltenden Normen, und als schlechthin einfache essentia, in welcher Wissen, Wollen, Sein und alle Eigenschaften ein und dasselbe seien. Dem Standpunkt des Platonismus gehört namentlich die Unklarheit an, womit auch er das Gute und Gutsein zugleich als metaphysische Kategorie gebraucht; und bei ihm erscheint nun als höchste Kategorie die des Seins überhaupt, zu dem dann eben auch das Gutsein gehört. So bleibt dann für die unter Augustins Einfluß stehende Theologie die Grundbestimmung des Gottesbegriffs überhaupt das Sein, ohne daß die überschwenglichen Prädikate von dem über Sein und Wesen Erhabenen u. s. w. hier notwendig gefunden würden.

Die Schriften des Areopagiten sind in die abendländische Theologie durch die Übersetzung des Scotus Erigena übergegangen. Dieser selbst teilt, während zugleich Augustin auf ihn wirkt, in vollem Maß jene Auffassung Gottes als des absolut Unbegreiflichen, der über allen Bejahungen und Verneinungen steht und von welchem das Nichtssein so gut wie das Allessein ausgesagt werden kann. Auch er unterscheidet von ihm eine Welt, zu welcher göttliche Ideen, Urbilder, Urformen den Übergang bilden. Bei ihm aber tritt noch stärker auch die andere Seite der Anschauung, daß das wahre Sein nur Gott zukommt, hervor: nämlich daß, so weit Weltliches existiert, Gott selbst eben auch die Essenz von diesem allen ist, — also Pantheismus, wiewohl auch er zugleich eine Schöpferthätigkeit des über der Welt stehenden Gottes lehren will. Die pantheistische Gottesidee Erigenas ist, während sein Einfluß auf die mittelalterliche Theologie nur ein beschränkter war, hauptsächlich durch Amalrich von Bena aufgenommen worden, der geradezu den Satz ausgesprochen haben soll, quod Deus esset omnia.

Bei der Scholastik lag es in ihrem Grundcharakter und Wesen, daß sie den Gott der christlichen Offenbarung und Kirche, ohne die offenbarungsmäßigen Bestimmungen über ihn beeinträchtigen zu wollen, doch vor allem unter die aufs Denken überhaupt und aufs allgemeine Sein und auf die Welt bezüglichen Kategorien meinte stellen zu müssen. Dabei stand, was hauptsächlich ältere Theologen anbelangt, ihre Lehre von Gott unter dem entschiedensten Einfluß jener augustinischen und neuplatonischen. Zugleich aber eignete sie sich die aristotelischen Grundbegriffe in ihrer Weise an. Gott, das absolute Sein, wird nach Aristoteles vor allem als erstes Bewegendes, also unter dem Gesichtspunkt der Kausalität und nicht bloß der Substanz, aufgefaßt und der Welt gegenübergestellt, und dieses bewegende Prinzip ist ja auch schon nach Aristoteles denkendes Subjekt. Zugleich wird daran festgehalten, daß in Gott die Ideen und Vorbilder fürs Endliche gesetzt seien, und das bewegende Prinzip wird im Zusammenhang hiermit auch als Endursache (nach Aristoteles) bezeichnet. Gott ist, wie Albertus Magnus und Thomas sagen, nicht das wesentliche oder essentielle Sein der Dinge, wohl aber ihr esse effective et exemplariter, ihr primum movens und ihre causa finalis. Aristotelisch ist weiter die Bestimmung über Gottes eigene Seinsweise, daß er eben als denkendes Subjekt actus purus sei — reine, schlechthinige Wirklichkeit und Energie nach Aristoteles, im Gegensatz dazu, daß auch in ihm, wie in den endlichen, zeitlichen Existenzen Potentialität und Aktualität zu unterscheiden wäre. Was aber die philosophische Auffassung des Ethischen in Gott anbelangt, so gilt von der Idee des Guten in der Scholastik, namentlich bei Thomas, das Gleiche wie von jener Augustinschen. Im Unterschied von Thomas hat Duns Scotus im Begriff Gottes, des primum ens und primum movens, von Anfang an das Moment des Willens, der Freiheit des Wirkens oder der freien Kausalität betont; aber der Wille Gottes ist ihm wesentlich Willkür. Vollends wird die unbeschränkte Willkür durch Okkam zum Hauptmoment in der Lehre von Gott gemacht. Damit, daß die scholastische Reflexion die Macht und den als Willkür gedachten Willen Gottes abstrakt und für sich ins Auge faßt, hängen — schon seit Abälard — die für die Scholastik charakteristischen Fragen darüber, was nun alles für Gott möglich und ob doch vielleicht etwas auch für ihn unmöglich sei, zu-

sammen. Vgl. (neben den Geschichten der Philosophie und Dogmengeschichten) Ritschl, Geschichtl. Stud. z. christl. Lehre von Gott JdTh X und XIII.

Im Vertrauen auf ihre philosophischen Kategorien und logischen Deduktionen und im Zusammenhang mit jenem Grundbegriff von Gott hat die Scholastik auch die Beweise 5 für Gottes Dasein ausgebildet und zwar hauptsächlich den kosmologischen. Ältere, wie besonders Diodor und Johann von Damask, hatten noch ohne strengere wissenschaftliche Form der Beweisführung von der veränderlichen Welt auf ihren unwandelbaren Schöpfer geschlossen. Jetzt wird (vgl. besonders verschiedene Ausführungen bei Thomas und auch bei Duns Scotus) für die Bewegung in der Welt die Notwendigkeit jenes **primum movens**, 10 für die Reihenfolge der sekundären Ursachen, die selbst wieder durch anderes verursacht seien, eine notwendige **prima causa efficiens** behauptet, da ein **regressus in infinitum** nicht zulässig sei. Damit verband sich der dem allgemeinen sittlich-religiösen Bewußtsein immer am nächsten liegende teleologische Beweis aus der in der Welt wahrnehmbaren zweckmäßigen Ordnung. Daß jedoch wirklich alles, was in Bewegung sei, von 15 einem andern bewegt werden müsse, erachtet schon Okkam nicht mehr für beweisbar, jene Argumentation also nicht mehr für stichhaltig. Ganz neu und eigentümlich (mit gewissen Sätzen von Augustin und von Boetius nicht zu verwechseln) tritt bei Anselm der ontologische Beweis auf, lediglich aus dem Begriff Gottes (= **id quo nihil majus cogitari potest**) auf seine Existenz schließend. Derselbe war nur auf dem Standpunkt des 20 scholastischen Realismus möglich, ist jedoch keineswegs schon mit diesem gegeben, und nicht bloß Gaunilo hat ihm widersprochen, sondern auch Thomas Einwendungen gegen ihn erhoben. Vgl. die Aufführung der Beweise jener alten Theologen bes. in W. Schmidts Dogm. Bd 2.

Neben der Scholastik und ihren logischen Arbeiten und Künsten erhob sich beim Übergang vom 13. ins 14. Jahrhundert in Eckhart eine mystische Theologie, die das Ab- 25 solute mit dem Bestreben, es den Herzen nahe und diese zur inneren Einigung mit ihm zu bringen, vielmehr als Gegenstand einer unmittelbaren, und zwar einer durch schlechthinige Selbsthingabe bedingten Intuition darstellte. Eben hier aber ist nun jene überschwängliche neuplatonische Auffassung des Absoluten aufs höchste gesteigert, wobei vorzüglich die Schriften des Areopagiten (durchgreifender als bei Thomas Aq.) einwirkten. Die 30 Anschauung von Gottes Verhältnis zur Welt wird pantheistisch bis zu dem Satz, daß Gott alles sei, wenn wir sie nicht vielmehr eine fromm akosmistische nennen wollen, für welche das Endliche, soweit es ein Fürsichsein haben möchte, zu einem Nichts wird. So lehrt Eckhart, obwohl zugleich von einer Schöpfung der Welt und von einem Sohn, in welchem Gott sich ausspricht und schafft. Mit Innigkeit wird eben dieser Gott jetzt als sich mit- 35 teilende Güte und Liebe betrachtet: aber er teilt sich nicht mit an ein wahrhaft Anderes und an persönlich selbstständige Ebenbilder seines Wesens, sondern er hat und liebt in allem sich selbst und jene Hingabe an ihn wird zu Passivität und Selbstvernichtung.

Die Grundzüge dieser Gottesanschauung finden wir weiterhin gemäßigt und dem christlich-religiösen Standpunkt nahe gebracht bei den praktischen deutschen Mystikern, am meisten 40 erhalten in der sogenannten deutschen Theologie. So haben sie sich in frommen Kreisen weit verbreitet. Zugleich aber trieben sich pantheistische Häretiker um, die mit der Lehre, daß Gott alles und der Mensch Gott und der mit Gott geeinte Christ vollkommen wie Gott sei, unsittliche, antinomistische Grundsätze verbanden, die sogenannten Brüder des freien Geistes. Sie scheinen in ihren Ursprüngen bis auf Amalrich zurückzugehen, standen dann 45 gleichfalls zu Eckhart in Beziehung und übten Einflüsse bis ins Reformationszeitalter herüber.

So gestaltete sich die Gottesidee in Theologie und Spekulation. Für die allgemeine, praktisch-kirchliche und volkstümliche Auffassung der mittelalterlichen Christenheit von Gott ist charakteristisch der Drang, für den Zugang zu ihm, dem himmlischen Herrn, eine Menge von Fürsprechern und Mittlern zu gewinnen. Luther hat geklagt daß man ihn nicht mehr 50 als den Gott der Liebe, vielmehr nur als strengen Gebieter und Richter dargestellt habe. Die Sehnsucht nach göttlicher Liebe floh zu Maria, der Mutter und dem Weibe.

Hiergegen will nun die evangelisch-reformatorische Theologie Luthers Gott auf Grund des Offenbarungswortes recht als den Gott des Heils erkennen lehren, den wir vor allem in seinem ethischen Verhältnis zu uns betrachten müssen, wie er hier seine heiligen Gebote 55 uns vorhält und über die Sünder Fluch und Tod verhängt, zu seinem eigentlichen Zweck und Werk aber das Beleben und Beseligen macht und diesem auch sein Zürnen und Töten dienen läßt. Indem Luther den deutschen Namen Gott von gut herleitet, dünkt derselbe ihm feiner und treffender als der Gottesname irgend einer anderen Sprache. Und er besagt ihm ganz dasselbe wie jenes johanneische Wort, daß Gott die Liebe sei. Luther erklärt, 60 die göttliche Natur selbst sei nichts, denn die Brunst solcher Himmel und Erde füllender

Liebe; in dieser Liebe schütte Gott sein eigen Herz aus und seinen liebsten Sohn. Und zwar ist es eine Liebe, die, wie sie selbst echt sittlichen, persönlichen Charakter hat, so auch von den menschlichen Subjekten nicht eine Selbstvernichtung, sondern ein wahrhaft persönliches Eingehen in ihre Gemeinschaft fordert, in der sie der Gotteskindschaft genießen und, von den Banden der Welt frei, auch die Welt sich von Gott zu Dienst gestellt wissen sollen. Es ist eine Idee Gottes und der göttlichen Liebe, die bei aller Vertiefung Luthers in die Mystik von jener mystischen Theologie des Mittelalters zum echt christlichen Standpunkt zurückgekehrt ist. Vgl. Th. Harnack, Luthers Theologie; J. Köstlin, L.s Theologie; H. Schultz, L.s Ansicht v. d. Meth. der dogm. Aussagen von Gott in ZKG 4, 77.

Auch den eigentlichen Dogmatikern der Reformation, Melanchthon und Calvin, ist im Unterschied von der Scholastik besonders das Geltendmachen jener praktischen Beziehungen Gottes zu uns eigen (dem Melanchthon zunächst die Hervorhebung seines Willens überhaupt, in der Definition Gottes als essentia intelligens liberrimae voluntatis, CR 21, 611), während die abstrakt metaphysischen Erörterungen der Scholastiker vielmehr gemieden werden. Das Besondere der christlichen oder offenbarungsmäßigen Gotteserkenntnis setzt Melanchthon (Loci) darein, daß wir in Gott den Vater Jesu Christi mit seinem Liebeswillen gegen uns erkennen und vermöge dessen ihn recht anrufen können. Es sind die Zeugnisse der hl. Schrift und die hier verkündeten Gottesthaten, in denen Gott sich so zu erkennen giebt; ein hierdurch befestigter christlicher Geist soll dann nach Melanchthon auch den Spuren Gottes und seines ewigen schaffenden Geistes in den Werken der Schöpfung nachgehen: Melanchthon führt — wie dann auch seine Nachfolger — eine Reihe kosmologischer und teleologischer Argumente auf und dazwischen auch gewisse (von den Scholastikern wenig oder gar nicht gewürdigte) moralische, nämlich das Bewußtsein des Unterschieds zwischen honesta und turpia, die Gewissensschrecken der Bösen, den Bestand politischer und rechtlicher Ordnungen.

Die dogmatischen Differenzen zwischen der lutherischen und reformierten Konfession weisen auch auf einen gewissen Unterschied in der beiderseitigen religiösen Anschauung von Gott zurück: dort läßt das überwiegende Bewußtsein jener zum Menschen und seiner Schwäche und Sünde sich herablassenden Gottesliebe eine Vergöttlichung der Menschheit selbst in Christi Person und eine Einigung der göttlichen Wirkung und Gegenwart mit kreatürlichen sinnlich gearteten Gnadenmitteln annehmen, welche hier der religiöse Gedanke an die absolute Erhabenheit eben dieses Gottes nicht zuläßt, und sperrt sich gegen einen ewigen Ratschluß der Verwerfung über einen Teil der Menschheit, der hier durch Gottes Recht wider die Sünder und seine absolute Souveränität der ganzen Menschheit und Welt gegenüber gerechtfertigt wird. Man darf indessen nicht vergessen, daß bei Luther (vgl. besonders De servo arbitrio) anfangs hinter jenem Gotte der Offenbarung noch ein verborgener Gott steht, der dem Verderben auch solche preisgiebt, denen er Heil verkündigen läßt, und daß Luther nachher solche Gedanken nicht theologisch oder in einer Gesamtdarlegung der Lehre von Gott überwunden hat, sondern nur im Bangen vor ebenso unergründlichen wie gefährlichen Tiefen geflissentlich fernehielt. Mit der religiösen Auffassung von der allein das Heil wirkenden Gottesgnade traf hier bei Luther wohl noch eine Nachwirkung jener scholastischen Idee des absoluten Willens zusammen.

Die nachfolgenden Dogmatiker pflegten (während Chemnitz den Versuch einer Definition Gottes abweist), Gott von vornherein als essentia spiritualis infinita zu definieren, wovon auch schon Melanchthon ausging, dann seine einzelnen Attribute in einfacher Koordination so zusammenzustellen, daß sie von allgemeinen metaphysischen Aussagen über seine Einfachheit, Unendlichkeit, Ewigkeit, ferner Allmacht, zu den ethischen Eigenschaften und denen des Wissens weitergingen. Die Scholastiker (vornehmlich Thomas) wurden dabei noch reichlich benützt, ihre subtileren Fragen und abstrakteren Untersuchungen bei seite gelassen. Hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes wurde im allgemeinen ziemlich unbestimmt erklärt, daß er erkannt, jedoch nicht vollkommen erkannt oder begriffen werden (comprehendi) könne; dazu wird bemerkt (z. B. bei Gerhard), daß die durchs Offenbarungswort zu gewinnende Erkenntnis eine vollkommene sei wenigstens im Vergleich mit der dunkeln natürlichen Erkenntnis und insofern, als sie ad salutem sufficiens sei. Vgl. über die Lehre der alten Dogmatiker von der Erkenntnis Gottes als insita und inquisita, — natürliche und übernatürliche, geoffenbarte u. s. w.: Heinrich Schmid, Dogmatik der evang.-luth. Kirche, — unter den neueren Dogmatiken besonders die von F. N. Nitzsch. Die alten rationalistischen und supranaturalistischen Dogmatiker gingen bei jenen Definitionen und Zusammenstellungen noch mehr auf die einfachen Schriftaussagen zurück; sie scheuten sich noch mehr vor den unfruchtbar erscheinenden Arbeiten scholastischen Denkens.

Aber sie haben auch mit Bezug auf die wirklich vorliegenden Probleme und mit Bezug auf eine Untersuchung des Verhältnisses, in welchem der spezifische Inhalt der Heilsoffenbarung zu einer anderweit gewonnenen Erkenntnis oder Vorstellung des Göttlichen stehe, die Theologie nicht weiter gefördert.

5 Eigentümlich steht mit einer Mischung verschiedener Elemente neben der reformatorischen und altprotestantischen Anschauung und Lehre die socinianische. Wesentlich aufs Ethische, Praktische hingerichtet, setzt sie die rechte Gotteserkenntnis in die Anerkennung des ewigen Gottes als des mit höchster Macht und Recht ausgestatteten Herrschers, der dann doch billig genug ist, dem seine Gebote übertretenden schwachen Menschen Beihilfe und im Fall der Besse-10 rung Vergebung zu gewähren, nimmt aber für eben diese Menschen auch Gott gegenüber freie Selbstbestimmung in Anspruch, hält sie und Gott auf eine Weise auseinander, bei der ebensowenig mehr von jener mystischen Einwirkung und Mitteilung Gottes als von seiner Menschwerdung in Christo die Rede ist, setzt endlich im Interesse der Freiheit der zeitlichen menschlichen Selbstbestimmungsakte Gott selbst in eine Beziehung, vermöge deren 15 er die in der Zukunft möglichen Akte eben auch nur als mögliche voraussieht. Zu erkennen giebt sich dieser Gott nur in der positiven Offenbarung; eine natürliche Gotteserkenntnis hat wenigstens der ursprüngliche Socinianimus sehr bestimmt verneint. Dennoch aber wird eine menschliche Vernunft anerkannt, die, ohne von sich aus den Offenbarungsinhalt finden zu können, doch darüber, was wirklich hierfür gelten könne, zu urteilen habe, und zu dieser 20 Vernunft gehört vornehmlich die Idee des sittlich Guten und der Unterschied zwischen gut und bös. Hiermit war nicht bloß eine spekulative Theologie ausgeschlossen, sondern jede aus einem Guß entsprungene Lehre von Gott unmöglich gemacht, einer künftigen kritischen Theologie aber bedeutsam vorgearbeitet. Für weitere Gesichtspunkte in betreff des Socinianismus vgl. Ritschl, ZdTh XIII S. 251 ff.

25 Neben dem Fortbestand der traditionellen kirchlichen Lehrweise entwickelten sich die selbstständigen, Gott und Welt umfassenden metaphysischen Systeme der Philosophen zunächst noch ohne eine neue kräftige Bewegung auch im Denken der Theologen über Gott zu veranlassen. Der Pantheismus Spinozas wurde als offenbar unchristlich, ja gottlos, von den Schwellen der Theologie abgewiesen. Um so freundlicher wollte die Leibnitz-30 Wolffsche Philosophie mit ihrem Begriffe Gottes als des allervollkommensten, persönlichen Wesens, worin alle zugleich möglichen Realitäten im absolut höchsten Grad enthalten seien, und mit ihrer Ausführung der Beweise für seine Existenz zum christlichen Gottesglauben sich stellen. Sie fand hiermit auch bei Theologen Anerkennung und Einfluß, ihre Beweisformen wurden (ohne viel Präzision) acceptiert, die allgemeine Lehre von Gott und seinen 35 Eigenschaften breit nach ihrem Schema ausgeführt. Was jene Beweise betrifft, so gründet sich der ontologische jetzt auf jenen Begriff des Vollkommensten; der kosmologische nimmt hier die eigentümliche Wendung, daß er vom Zufälligen als dem, das ebensogut nichtseiend, wie seiend gedacht werden könne, ausgeht, und nun fürs weltliche Dasein als ein in diesem Sinne zufälliges den Grund finden will in einem notwendigen Wesen, d. h. in 40 einem, dessen Nichtsein undenkbar oder dessen Existenz, wie beim ontologischen Beweis ausgesagt wird, mit seinem Begriff gesetzt sei; für den teleologischen wurde weitläufiges Material aus der Natur herbeigeholt. Soweit jedoch die Theologen etwas von dort aufnahmen, fehlt es ihnen an scharfem Blick und selbstständigem Denken sowohl mit Bezug auf das wirkliche Verhältnis der biblisch christlichen Gottesidee zu jenen metaphysischen 45 Grundbegriffen, als in betreff der eigenen inneren Haltbarkeit derselben.

Eine neue Epoche deutscher Philosophie, mit der die Theologie sich auseinandersetzen mußte und muß, brach mit Kant an. Die Zuversicht zu jenen die Überzeugung von Gottes Existenz begründenden und zugleich zum bestimmten Gottesbegriff hinführenden Argumenten wird durch Kants Kritik zum mindesten bis auf den Grund erschüttert; da-50 gegen behauptet eben derselbe energisch den unerschütterlich festen Boden des sittlichen Bewußtseins und führt von da aus nun auch einen eigentümlichen Weg zu Gott, indem er nämlich einen Gott postuliert zur Herstellung der durchs sittliche Bewußtsein geforderten Harmonie zwischen der sittlichen Würdigkeit der Subjekte und ihrer, auf der Übereinstimmung der Natur zu ihrem ganzen Zweck beruhenden Glückseligkeit. Fichte, dessen 55 Weltanschauung eine so durch und durch sittliche ist, daß er in unserer Welt nur das versinnlichte Material unserer Pflicht erkennt, kam von hier aus auf keinen andern Gott als auf eine (nicht persönlich zu denkende) moralische Weltordnung, im Glauben an welche wir pflichtmäßig handeln sollen ohne einen Zweifel bezüglich der Erfolge. — Am Begriff des persönlichen Gottes wollte der Philosoph Jacobi festhalten — vermöge unmittelbarer 60 Gotteserkenntnis, Glaubens, Ahnens; ähnlich nachher Fries. — Den weitaus größten und

für die christliche Theologie scheinbar gefährlichsten Erfolg hatte dann zeitweise eine pantheistische philosophische Auffassung Gottes, die von der Idee eines über Subjekt und Objekt, über Denken und Sein stehenden Absoluten ausging und aus ihr heraus und als Selbstentwickelung eben dieser Idee alles Wirkliche erklären und deduzieren zu können meinte. Bei Schelling ist dieser Pantheismus noch in Entwickelung begriffen — in seiner Naturphilosophie, Transscendentalphilosophie, Identitätsphilosophie, — und weicht endlich in seiner „Offenbarungsphilosophie" (die indessen nur wenig wirksam sich gezeigt hat; vgl. über sie theologischerseits besonders Dorner, JdTh V, 1) wieder der Anerkennung der göttlichen Persönlichkeit mit dem Versuch, diese spekulativ zu konstruieren. In einer formell großartigen Konstruktion hat vollends die Hegelsche Philosophie ausgeführt, wie jenes Absolute zunächst reines, mit dem Nichts identisches Sein sei, in der Form des Andersseins Natur werde oder sich selbst zur Natur entlasse und endlich im endlichen Geist sich in sich zurücknehme, zu sich selbst komme, Selbstbewußtsein werde, also eben hier erst die Form der Persönlichkeit annehme. Für das Christentum und die christliche Theologie ist diese Philosophie besonders wichtig dadurch geworden, daß sie Anspruch darauf machte, eben dasjenige, was die christliche Lehre über Gott, die göttliche Persönlichkeit, die Menschwerdung Gottes u. s. w. nur in beschränkten Vorstellungsformen erfaßt und ausgedrückt habe, seinem wahrhaften Gehalte nach denkend erkannt zu haben. Dabei behaupteten die Männer der sogenannten rechten Seite der Hegelschen Schule, Gott sei doch auch schon an sich und abgesehen von der Weltschöpfung und Entstehung der menschlichen Persönlichkeiten als selbstbewußter Geist oder Persönlichkeit zu denken, und versprachen so der echten christlichen Lehre von Gott und der göttlichen Selbstoffenbarung wahrhafte positive Förderung durch die Hegelsche metaphysische Spekulation (so besonders Göschel, s. d. A. oben S. 748). Richtiger und konsequenter aber sind die Hegelschen Prinzipien gewiß von der linken Seite der Schule verstanden und so namentlich durch D. F. Strauß (chr. Glaubenslehre 1840) in stärksten Gegensatz gegen die christliche Lehre vom persönlichen Gott, von Christus als dem einen Gottessohn und Gottmenschen und von der persönlichen, ethischen Beziehung zwischen uns und Gott gestellt worden. Dagegen haben andere neuere Philosophen, die im übrigen mit Schelling und Hegel unter der Kategorie des neueren spekulativen Idealismus zusammengestellt werden können, wie Ch. H. Weiße, J. H. Fichte, K. Ph. Fischer, Chalybäus, Ulrici, bei der Spekulation über das Absolute, das in der Welt wahrhaft gegenwärtig sei, sein ewiges selbstbewußtes Insichsein oder die Persönlichkeit Gottes festgehalten. — Der „realistische" Philosoph Herbart, der nicht in Spekulationen über das Absolute und Endliche, sondern auf Grund des moralischen Bewußtseins und der Teleologie den persönlichen Gott anerkannt haben will, indessen nur dürftig über ihn sich erklärt (weiter dann die Herbartianer Drobisch und Taute), hat die Blicke der Theologen und Dogmatiker bei ihren Aussagen über Gott nur wenig auf sich gezogen. — Der weithin herrschende Hegelsche pantheistische „absolute Idealismus" ist schnell zusammengebrochen; an seine Stelle trat zunächst weithin, wie namentlich bei Strauß, ein atheistischer Materialismus: hatte man dort wesentlich das Abstrakte, Allgemeine zu Gott gemacht, so brach mit dem Glauben an dieses und an seine Leistungsfähigkeit nun eben auch der Glaube an Gott zusammen. — Unter den nachhegelschen Philosophen nimmt H. Lotze, der mit selbstständigem Denken auf Herbart und den Idealismus, auf Leibnitz und auf Spinoza zurückgreift, mit seiner Begründung und Rechtfertigung der Idee des persönlichen Gottes für die christliche Theologie und Gotteslehre die wichtigste Stelle ein. — Zu dem eigentümlichen (an sich weit älteren, aber erst spät zur Beachtung und ausgedehnter Geltung gelangten) Pantheismus Schopenhauers (die Welt als Wille und Vorstellung; dabei Pessimismus) und weiterhin E. v. Hartmanns (das Absolute als Unbewußtes, sich selbst entwickelnd) konnte eine christliche Theologie nur abwehrend sich verhalten. — Diejenigen neueren philosophischen Bestrebungen und Leistungen, welchen eine empiristisch realistische und erkenntnistheoretisch-kritische Richtung eigen ist, sind für die christliche Gotteslehre nicht sowohl durch ihre Aussagen über Gott, der ihnen überhaupt nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Aussagen, wenn auch zu einem notwendigen Gegenstand des Glaubens wird, als vielmehr durch die Anregung bedeutsam, welche sie eben für eine kritische Untersuchung des religiösen Glaubens und Erkennens überhaupt geben.

Für die Fragen und Aufgaben, welche hinsichtlich einer richtigen Fassung und Begründung der Lehre von Gott in dieser Entwickelung der Philosophie seit Kant auch an die Theologie herangetreten sind, hat die ganze vorschleiermachersche Theologie noch wenig Verständnis und Interesse gezeigt: namentlich gilt dies für sie in ihrem Verhältnis eben zu Kant, und zwar nicht bloß für die gegen eine natürliche Vernunft argwöhnischen Su-

pranaturalisten, sondern auch für die vielmehr noch einer oberflächlich Wolffschen Philosophie und Aufklärung zugethanen Rationalisten. — Auf De Wette übte Fries Einfluß, doch ohne tiefere Einwirkungen auf die Aussagen seiner Glaubenslehre über Gott.

In Schleiermachers Aussagen über Gott in seiner Glaubenslehre treffen Ergebnisse 5 eines unmittelbaren frommen Selbstbewußtseins mit philosophischen Voraussetzungen zusammen. Indem er die Glaubenssätze nur als Auffassungen und Darstellungen der christlichen frommen Gemütszustände behandelt und die objektive Realität dessen, worauf die Zustände zurückweisen, hier nicht geprüft haben will, werden für ihn alle sogenannten Beweise fürs Dasein Gottes durch die Anerkennung, daß das im christlich-frommen Selbst- 10 bewußtsein enthaltene schlechthinige Abhängigkeitsgefühls ein allgemeines Lebenselement sei, vollkommen ersetzt, und aus jenem Selbstbewußtsein gewinnt er dann für das Woher des Abhängigkeitsgefühls oder für Gott die Aussage, daß er die Liebe sei, — Liebe, vermöge deren das göttliche Wesen sich mitteile. Aber für seine denkende philosophische Betrachtung des menschlichen Geistes und des allgemeinen Seins (vgl. auch die Bemerkung der Glaubensl. 15 § 8, Zus. 2 von dem „All" und dem „Eins dazu") ist die Gottesidee nur die Idee der absoluten Einheit des Idealen und des Realen, welche in der Welt als Gegensatz existieren (vgl. die Schellingsche Identitätsphilosophie, im Gegensatz gegen welche jedoch Schleiermacher eine spekulative Deduktion der Gegensätze aus der ursprünglichen Indifferenz für unmöglich erkennt, und den Spinozismus, mit dem er jedoch vor allem die Auffassung 20 Gottes als der einen Substanz nicht teilt); Gott und Welt sind ihm so Correlata, jedoch nicht identisch, — Gott Einheit ohne Vielheit, die Welt Vielheit ohne Einheit; im Gefühl haben wir diesen Gott, indem eben im Gefühl Ideales und Reales für uns in Einheit gesetzt ist (vgl. Bender, Schl.s Theologie mit ihren philos. Grundlagen; Dilthey, Leben Schl.s; Sigwart, JdTh 1857; Dorner, ebendas.; Runze, Schl.s Glaubenslehre in ihrer 25 Abhängigkeit v. s. Philosophie, 1877). Aber unklar erscheint hier schon bei der philosophischen Betrachtung, wie dieser Gott bei Schleiermacher zugleich als Grund des in den Gegensätzen sich Bewegenden gedacht werden soll. Und man muß fragen, welchen Wert der Inhalt jener christlichen Gefühlsaussagen behalten werde, wenn er einer Würdigung von diesem philosophischen Standpunkte aus unterzogen wird, deren freilich Schleiermacher 30 in seinen philosophischen ebenso wie in seinen theologischen Schriften sich enthalten hat.

Vom Standpunkt der Hegelschen Philosophie aus glaubte Marheineke als Dogmatiker den Inhalt der christlichen Wahrheit darstellen zu können, ohne doch die unpersönliche, pantheistische Idee des Absoluten irgend zu acceptieren oder als Hegelisch anzuerkennen, übrigens auch ohne in die hier vorliegende Frage tiefer einzudringen. — Die mehr oder 35 weniger an Schleiermacher sich anschließenden Dogmatiker hielten, während auch sie mit ihren Aussagen über Gott aufs fromme Selbstbewußtsein, Gefühl, innere Erleben u. s. w. zurückgingen, den philosophischen Gottesbegriff Schleiermachers von sich ferne. Zugleich sind Dogmatiker, welche jenen Ausgangspunkt und die damit gegebene und zugleich biblische Begründung des Glaubens behaupten, dann doch auch eifrig und zuversichtlich be- 40 strebt, die Hauptmomente der hiermit gewonnenen Gottesidee im Interesse der objektiven Erkenntnis Gottes mit begrifflicher Spekulation und Konstruktion, also insofern mit einer der Hegelschen nahe verwandten Denkoperation zu erfassen, zusammenzufassen und auseinander zu deduzieren: so Rothe (in seiner theologischen Ethik, welche ihre Konstruktion des persönlichen Gottes in ihrer 2. Ausgabe noch umgestaltet hat), — Martensen, Dorner, — 45 und besonders auch Frank (Gott, das Realprinzip, setzt nach ihm sich selbst, Selbstsetzung aber ist bewußte Selbstsetzung u. s. w.). Es ist vornehmlich eben die Persönlichkeit Gottes, für welche jetzt die Theologie im Gegensatz gegen jene pantheistische Philosophie stritt (vgl. auch Jul. Müller in seiner „Lehre von der Sünde"). Zugleich zeigt sich jedoch ein Streben, das Innewirken, ja Leben dieses Gottes in dem von ihm geschaffenen Sein zur Anerken- 50 nung zu bringen (theistischer Gottesbegriff im Gegensatz nicht bloß gegen den pantheistischen, sondern auch gegen einen deistischen). Wie hierdurch einer doch in jenem Pantheismus liegenden Wahrheit genuggethan werden sollte, so führten jetzt unstreitig auch die biblischen Aussagen zu einer lebendigeren Auffassung des göttlichen Wesens in seiner Beziehung zur Welt als der bei den alten Rationalisten und Supranaturalisten herrschenden hin. — 55 Daneben erhob sich unter Dogmatikern streng positiver gläubiger Richtung aus Anlaß der Lehre von Christus als Gottmenschen die Frage, ob und wie weit mit dem göttlichen Wesen, nämlich mit ihm, wie es im Logos oder der zweiten Person der Trinität gesetzt ist, eine Selbstentäußerung sich vertrage, wie eine solche bei der Menschwerdung des Logos vor sich gegangen sein und auch ein Erlöschen des ewigen Selbstbewußtseins des Logos 60 mit sich gebracht haben sollte (sogenannte „neuere Kenotiker", wie besonders Thomasius,

Liebner, Heß, Frank, vgl. oben Bd IV S. 56): entgegen der alten orthodoxen lutherischen Lehre, wonach Christus das, was er im Stand der Erniedrigung ablegte, nicht „nach der Gottheit (sec. divinitatem)", sondern nur nach seiner durch die communicatio idiomatum göttlich ausgestatteten Menschheit abgelegt hat (Form. Conc. Epit. VIII). — Den Gedanken an eine Persönlichkeit Gottes wollte der unter dem Einfluß Hegelscher 5 Spekulation stehende Dogmatiker Biedermann vom wissenschaftlichen Standpunkt aus verworfen haben. Er bezeichnet zwar die Persönlichkeit als „die adäquate Vorstellungsform für den theistischen Gottesbegriff" (oben Bd III S. 206,35 f.), fährt aber fort: der bloß vorstellungsmäßige Theismus vermöge nicht über das Vorstellen zum reinen Denken sich zu erheben; er sei eine noch unwissenschaftliche Fassung des religiösen Inhalts und seine 10 Polemik gegen die, welche diesen konsequent ausdenken, sei daher wissenschaftlich haltlos. Pantheistischen Vorstellungen von Gott gegenüber will er indessen doch der theistischen „substanziell" Recht geben. Er selbst jedoch hat auf Gott als absoluten Geist, auf das „Absolutsein" als „reines Insich- und Durchsichselbstsein und in sich Grundsein alles Seins außer sich", und auf die „Substanz des Geistes" als „das reine Sein, das in sich ist, 15 aber nicht da ist" u. s. w. Kategorien und Ausdrücke angewandt, deren ursprüngliches Herstammen aus der sinnlichen Welt er nicht beachtet und deren Sinn in ihrer Anwendung auf Gott er nicht weiter verständlich gemacht hat. — Eine ganz andere Richtung philosophischen Denkens als die jener spekulativen Philosophie greift in die Lehre von Gott bei Lipsius ein. Indem dieser den religiösen Gottesglauben auf eine praktische Nötigung, die 20 der persönliche Menschengeist in sich erfährt, zurückführt, kommt er auf die Vorstellung von Gott als zwecksetzender Intelligenz und gesetzgebender Willensmacht und hiermit als selbstbewußter und sich selbst bestimmender Persönlichkeit; und er findet nun zwar diese unsere Gotteserkenntnis immer inadäquat, sobald wir zu transscendenten Erkenntnissen des inneren Wesens Gottes an sich fortschreiten wollen, weil wir von diesem nur in Bildern reden 25 können, die von menschlichen Verhältnissen entlehnt sind und die uns allein zugänglichen Anschauungsformen von Raum und Zeit aufs überräumliche und überzeitliche Sein übertragen; aber er erklärt von der metaphysischen Spekulation, die an die Stelle solcher inadäquater Vorstellungen eine adäquate Erkenntnis Gottes setzen möchte, daß sie dies erst recht nicht vermöge: denn sie komme nicht hinaus über den Grenzbegriff eines dem räum- 30 lich-zeitlichen Dasein zu Grund liegenden allgegenwärtigen und ewigen Seins, das sie nur durch rein abstrakte, formal logische Bestimmungen in seinem Unterschied von jenem Dasein zu bezeichnen vermöge, ohne daß dadurch unser reales Wissen irgend erweitert würde (s. d. 3. Aufl. d. L. Dogmatik). Es ist wesentlich Kantscher Kriticismus der hier — kräftiger als in der ganzen vorangegangenen Dogmatik — sich geltend macht (vgl. sein Wieder- 35 aufleben auch in der neueren nachhegelschen Philosophie). — Besonders stark weist bei Ritschl auf Kant zurück sein Widerspruch gegen alle „metaphysischen" Aussagen über Gott und zugleich die Art, wie er Gott für unsere Erkenntnis in Beziehung setzt zu unserem persönlichen sittlichen Geist und der Macht, welche diesem der Natur gegenüber zukommt (vgl. bei Kant den sogenannten moralischen Beweis oder Gott als Postulat der praktischen 40 Vernunft). Aber Gott wird ihm durch die Offenbarung desselben in Christo zu gewisser objektiver Realität, und zwar will er nun, den Begriff Gottes als des Absoluten abweisend, Gott einfach damit definiert haben, daß er die Liebe sei. Hiergegen haben nicht bloß Dogmatiker wie Frank und Nitzsch, sondern auch Kaftan eingewandt, daß Liebe auch in der endlichen Welt vorkomme, also doch nicht genügend Gottes spezifisches, ihn von allem Welt- 45 lichen unterscheidendes Wesen ausdrücken könne. Ritschl selbst sagt übrigens von der Liebe, welche Gott ist, zugleich, daß sie die Eigenschaft der Allmacht habe und daß dieser Gott Weltschöpfer sei als der sich selbst und alles auf sich hin bestimmende Wille (Unterricht in d. christl. Religion § 11), — während doch diese Bestimmungen nicht etwa aus dem Wesen der Liebe sich ableiten lassen. — Auch Kaftan stellt dann über Gott die Aussage voran, 50 daß Gott das Absolute sei; und zwar bedeutet sie ihm nicht bloß das, daß Gott die absolute Macht über alles Wirkliche, sondern auch und vor allem das, daß er das absolute Ziel alles menschlichen Strebens sei. Fr. Nitzsch zieht dafür den deutschen Ausdruck „Überweltlichkeit" vor, worin die Weltbeherrschung eingeschlossen und womit nicht bloß die Unbedingtheit des alles Bedingenden, sondern auch die ethische Erhabenheit Gottes und die 55 Erhabenheit seiner Intelligenz ausgedrückt sein soll. — So will diese ganze neuere Theologie an einer objektiven Lehre von Gott mit streng wissenschaftlicher begrifflicher Fassung festhalten und sie zeigt zugleich, während ihre verschiedenen Vertreter in der Frage, wie weit hier die Fähigkeit und Aufgabe unseres Denkens reiche, sehr voneinander abweichen, doch allgemein ein sie von früheren Richtungen unterscheidendes, freilich auch wieder in 60

Maß und Konsequenz verschiedenes Bewußtsein davon, daß die christliche Lehre von Gott sich nicht auf Verstandesoperationen, sondern auf die innerlich sich uns bezeugende Offenbarung Gottes in Christo gründen und als grundwesentlich in Gott und seinem Verhalten zu uns das Ethische in ihm oder ihn als heilige Liebe erfassen müsse.

5 IV. Die Hauptmomente und Probleme in der Lehre von Gott. Indem die christliche Glaubenslehre vor allem die Frage zu beantworten hat, auf was unsere gläubige Anerkennung dieses Gottes ruhe, um dann von derselben Quelle und Grundlage aus auch den Inhalt der Gottesidee oder Gottes Wesen und Eigenschaften als den höchsten in sich einheitlichen Gegenstand unserer gläubigen Erkenntnis darzustellen, muß dieselbe 10 also — nicht bloß nach den Aussagen der biblischen Offenbarung (vgl. oben S. 786,45), sondern auch nach den Ergebnissen der bisherigen Entwickelung der Theologie und, wie wir sicher beisetzen dürfen, nach den Erfahrungen, die jeder ernste und echte Christ und christliche Denker selbst machen wird — immer auf die Thatsachen des inneren, religiösen und zugleich sittlichen Lebens und auf die Erlebnisse, welche die objektive Offenbarung 15 Gottes in Christo hier hervorruft, zurückgehen. Die eingehende Darlegung hiervon gehört indessen mit der Untersuchung über Religion, Glauben und religiöses Erkennen überhaupt zusammen; in der Dogmatik wird man ihr am besten in einem grundlegenden, zugleich apologetischen Teil (vgl. den besonderen Band „Prolegomena" bei W. Schmidt, „Prinzipienlehre" bei A. v. Öttingen, das besondere Werk „System der christlichen Gewißheit" 20 von Frank) ihre Stelle anweisen (vom Unterzeichneten vgl. seine Schriften: „K., Die Begründung unserer sittlichen religiösen Überzeugung" 1893; „Der Glaube und seine Bedeutung u. s. w." 1895; „Religion und Reich Gottes" 1894.)

Immer aber muß eine christliche Lehrwissenschaft (vgl. oben S. 787,2) auch darüber Rechenschaft geben, wie zu jenen Grundlagen des Glaubens und zu den daraus gewon- 25 nenen Ergebnissen die anderen Seiten unseres Geisteslebens, der Inhalt unseres Weltbewußtseins und die von hier aus durch ein verständiges Denken gezogenen Konsequenzen sich verhalten, — ob wir etwa auch von hier aus auf die für die christliche Frömmigkeit feststehende Gottesidee hingeführt werden, oder ob vielleicht von hier aus unlösbare Widersprüche gegen diese für unser vernünftiges Denken sich erheben; handelt sichs doch hier 30 um eine Frage, über welche auch die hingebendste Frömmigkeit sich nicht wegsetzen kann, — um eine unserem Innern drohende Disharmonie, die gerade auch mit der Liebe und Weisheit des über und in uns waltenden Schöpfers sich schlecht vertrüge. Aus jenen anderen Seiten und Gebieten unseres Bewußtseinsinhaltes wollen nun die „Beweise für das Dasein Gottes" (vgl. oben S. 790,3. 792,35) mit verständiger logischer Folgerung die Existenz Gottes 35 erschließen, und zwar eines Gottes, der nach Begriff und Wesen mit dem Gotte des christlichen Glaubens eins sei. So werden denn dieselben auch von den Dogmatikern mit Recht immer wieder zum Gegenstand der Erörterung und Untersuchung gemacht, seis daß ihnen von diesen wirkliche Beweiskraft beigelegt, seis daß vielmehr gegen sie Kritik geübt und doch gerade auch bei solcher Kritik der feste Grund des christlichen Gottesglaubens 40 und auch die Widerspruchslosigkeit desselben behauptet wird. Entschieden treten für sie ein, mit Versuchen, sie noch besser zurecht zu stellen, Dorner und W. Schmidt (vgl. auch Runze, der ontol. Gottesbeweis 1882, und in JprTh 1881); vorsichtig äußert sich über ihre Stringenz Zöckler, findet sie jedoch nur in ihrer Isoliertheit „unbeweiskräftig". Schärfer trägt Fr. Nitzsch die Verstandeseinwendungen gegen jeden der Beweise vor, während er 45 ihnen doch großen Wert beilegt. Ihre Beweiskraft wird entschieden verneint von Lipsius und von Kaftan (auch, bei aller Anerkennung einer Bedeutung, die sie dennoch haben, vom Unterzeichneten in seiner Abhandlung in ThStK 1875 IV, 1876 I und in den vorhin angeführten Schriften „Die Begründung u. s. w." und „Der Glaube u. s. w.").

Unter allen den herkömmlichen Beweisen steht der sogenannte ontologische, von An- 50 selm ausgegangene Beweis dadurch einzigartig da, daß er rein aus dem Begriff Gottes die Notwendigkeit, die Existenz dieses Gottes anzuerkennen, logisch folgern will; die anderen Beweise wollen dieselbe irgendwie erschließen aus dem, was sonst für unser Bewußtsein und Erkennen feststehe, aus unserem Weltwissen und Wissen von uns selbst, und zwar stellen sie alle Gott in gewissem Sinn als Ursache hin, aus der allein dieses andere er- 55 klärt werden könne. Nach jenem Beweise nämlich (bei Anselm, Cartesius, Leibnitz u. s. w.) gehört zum Begriffe Gottes als dessen, quo nihil majus cogitari potest, oder als des ens realissimum und perfectissimum, oder als des Absoluten, eben auch das Sein oder die wirkliche Existenz. Dem tritt der Einwand Kants und auch schon Gassendis entgegen, daß die Existenz nicht eine Eigenschaft neben anderer Eigenschaft sei und zur Voll- 60 kommenheit eines Dings mit seiner Existenz nicht ein weiteres Vollkommenheitsmoment

hinzugedacht werde. Ferner ist ja der Ursprung, die Berechtigung und die Bedeutung
des Begriffes des absoluten Seins immer Gegenstand philosophischen Streites gewesen und
man könnte teils einwenden, daß jener Begriff nur Produkt menschlicher Abstraktion und
zugleich Phantasie sei, teils daß er nicht in einem überweltlichen Gott, sondern im Welt-
universum selbst als einheitlichem und geschlossenem Ganzen seine Verwirklichung habe. — 5
Wohl zu unterscheiden von diesem Beweis ist die andere Argumentation des Cartesius,
welche die Existenz Gottes nicht aus dem Begriff selbst erschließt, sondern aus dem Ver-
hältnis, in welchem sein Inhalt zur Natur des menschlichen Geistes steht, nämlich daraus,
daß diese Idee des Unendlichen nicht von unserm endlichen Geist produziert sein könne,
sondern ihm vom wirklichen Gott eingepflanzt sein müsse. Damit trifft jetzt der Satz 10
W. Schmidts zusammen, daß unsere endliche Gedankenwelt von Elementen, mit denen
wir die Gottesidee aufbauen könnten, bar sei. Weiter ist damit auch die Deduktion
Pfleiderers (in seinem Grundriß des christl. Glaubens und Sittenlehre und in seiner Re-
ligionsphilosophie) zusammenzustellen, wonach unser geistiger Denkakt überhaupt und die
Verknüpfung von Denken und Sein in unserem Geist überhaupt in einem unendlichen 15
Geiste, der auch der Grund der Natur ist, seinen zureichenden Grund haben muß. Die
Beurteilung solcher Gottesbeweise müßte ganz in die philosophischen Grundfragen und
Streitigkeiten bezüglich des menschlichen Denkens und Begriffbildens hineinführen. — In
anderer Weise endlich schließt aus der Gottesidee der Beweis „e consensu gentium",
auch historischer Beweis genannt: nämlich nicht aus ihr an sich, sondern aus der Allge- 20
meinheit ihrer Verbreitung und Geltung (vgl. schon bei Cicero), und diese muß ja aller-
dings uns jedenfalls sehr bedeutsam erscheinen, auch haben die Berichte über Völker, die
von keinem Gott wüßten, sich immer wieder als falsch herausgestellt. Dennoch kann man
diesem Beweis den Charakter eines Beweises streitig machen, weil er auf der Voraus-
setzung von der Unmöglichkeit allgemeiner, mit innerer Notwendigkeit sich verbreitender und 25
dennoch unwahrer Vorstellungen ruhe und diese Voraussetzung mit nichts beweise; man
könnte ihm entgegenstellen, jene Vorstellung gehöre doch nur einer gewissen Entwickelungs-
stufe des menschlichen Geistes an, der noch viel höhere Stufen vor sich habe; die Macht,
welche die Gottesidee über die Menschheit ausübt, wird erst von dem richtig gewürdigt
werden, der sie auch in sich selbst erfährt und beachtet. 30

Weit mehr wird einem verständigen Denken als strenger Beweis derjenige erscheinen,
der von der allgemein anerkannten Realität der Welt und weltlichen Vorgänge gemäß
dem allgemein anerkannten Gesetz der Kausalität auf Gott als letzte, in nichts anderem,
sondern nur in sich selbst begründete Ursache schließt: so der kosmologische Beweis (über
die Anwendung des Begriffes des „Zufälligen" bei ihm vgl. oben S. 792,37). So sehr 35
jedoch unser Denken beim Zurückgehen von den einzelnen Dingen und Vorgängen auf
ihre Ursachen gegen einen regressus in infinitum sich sträuben und so sehr es auch
für die Welt im ganzen nach einer Ursache fragen mag, so wenig vermag es eine solche
Ursache irgendwie zu begreifen oder auch nur irgend etwas Klares von sich aus über sie
auszusagen und müßte so, wenn nicht entscheidende Motive von einer anderen Seite her 40
an uns kämen, sich fragen, ob es nicht besser stehen bliebe beim Gedanken an ein ewiges,
ewige Atome in sich schließendes, seinem Wesen nach unwandelbares und, wie man sagen
möchte, „in sich begründetes" Universum, in welchem die einzelnen Vorgänge durch Wechsel-
wirkung der Atome in endloser Reihenfolge hervorgebracht werden: eine gegenwärtig weithin
herrschende Anschauung, die schwerlich bei irgend einem ihrer Anhänger durch den kosmo- 45
logischen Beweis sich erschüttern läßt. — Mit dem kosmologischen Beweis schließt auch
der „teleologische" oder bestimmter „physikotheologische" von der Welt auf ihre Ursache:
er jedoch nicht vom allgemeinen Bestand der Welt, sondern von der in ihr und bestimmter
in der Natur bestehenden zweckmäßigen Ordnung oder Teleologie auf Gott als höchste
Intelligenz, womit dann notwendig auch die Vorstellung von ihm als persönlichem sich 50
ergiebt (der „historiko-theologische" Beweis führt schon auf die sittlichen, der Menschheit
gesetzten Zwecke, auf ein ihnen entsprechendes höheres Walten in der Geschichte der Mensch-
heit und hiermit aufs Gebiet des „moralischen" Beweises hinüber). Während er aber
vermöge des hohen Interesses, das seine Grundlagen und Ergebnisse für uns selbst haben,
immer besondere Anziehungskraft ausgeübt hat und ausüben wird, kann man gerade von 55
seinen Grundlagen keineswegs sagen, daß sie für unser auf diese Welt gerichtetes sinnliches
Wahrnehmen und verständiges Denken gehörig gesichert seien: denn diesem erscheint ja
doch unendlich Vieles in der Welt zwecklos, ja gar zweckwidrig; und zugleich sind ja
überall, zweifellos und ausnahmslos, und so auch bei Vorgängen, welche auf gewisse Ziele
durch die Natur hingerichtet erscheinen, die causae efficientes wirksam, und man muß 60

darum fragen, ob und warum denn diese nicht auch für solche Vorgänge genügen sollten. Bei unserer Verneinung dieser Frage wird in unserem Innern immer schon die Rücksicht auf einen höheren Wert desjenigen, was uns so als Zweck fürs Andere erscheint, mitwirken, indem wir eben deswegen uns nicht darein finden können, daß es bloß „zufällig“ 5 (d. h. hier: bloß vermöge jener causae efficientes) so geworden sein sollte. Sache logischer Argumentation ist dies nicht mehr. — Unser auf die Welt gerichteter denkender Geist kann so mit diesen Folgerungen diese Existenz Gottes nicht für uns feststellen. Er findet aber in der Gottesidee, wenn wir von der Realität derselben auf andere Weise vergewissert werden, eine Befriedigung der eigenen höheren Triebe und Bedürfnisse, die ihm sonst nicht möglich ist.

10 Der sogenannte Moralbeweis oder die vom sittlichen Bewußtsein und Leben ausgehende Argumentation nimmt verschiedene Gestalten an. Sie will die unbedingten unserem Gewissen sich bezeugenden sittlichen Forderungen von Gott und seinem vollkommen guten Willen hergeleitet haben. Sie schließt aus der Macht, welche der sittliche Wille über die äußere Welt habe, aus dem Erfolg, welchen das Gute in der Menschheit und Welt doch 15 immer wieder davontrage, und aus der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit zu den höchsten sittlichen Zielen hin (vgl. den historikotheologischen Beweis) auf Gott als den Urheber der sittlichen Weltordnung; oder sie macht eine solche moralische Weltordnung und den über den sittlichen Subjekten und der Welt stehenden Gott, durch den sie gesetzt sein müsse, wenigstens (vgl. Kant, oben S. 792, 50) zum Gegenstand eines sittlichen Postulats, 20 dessen Inhalt für uns ebenso gewiß sei, wie die in unserem Gewissen bezeugte Geltung der sittlichen Forderungen selbst. Wer nun den wahren christlichen Gottesglauben hat, wird den Zusammenhang des sittlichen Bewußtseins mit diesem Glauben immer aufs höchste schätzen, wird bei denen, in welchen jenes auch noch ohne diesen einmal lebendig sich regt, auch schon auf den Fortschritt zu diesem hoffen, und wird insofern geneigt sein, auch den 25 von jenem ausgehenden moralischen Beweis sehr hoch zu schätzen. Aber der Beweis hat eine Grundlage, die keineswegs so, wie die Realität und auch eine gewisse Zweckmäßigkeit der Welt und Natur von allen gleichmäßig anerkannt wird. Dem thatsächlichen Bestand jener sittlichen Weltordnung läßt mindestens ebensoviel Thatsächliches sich entgegenstellen, als jener vom physikotheologischen Beweis behaupteten Zweckmäßigkeit der Natur. Über 30 den Ursprung der sittlichen Forderungen, über ihren eigentlichen Inhalt und den Grund ihrer Geltung und so auch über die Notwendigkeit und Berechtigung jener damit zusammenhängenden Postulate sind die Ansichten derer, für welche hier Beweis geführt werden sollte, gar sehr geteilt und verschieden. Und dem gegenüber werden immer nicht logische Argumentationen, sondern Hinweisungen aufs unmittelbare sittliche Bewußtsein und 35 Anregungen dieses Bewußtseins und Lebens die Hauptsache sein. Eben dasselbe gilt auch für eine richtige Entscheidung der besonders in der Gegenwart vorliegenden Frage, ob nicht doch auch wahre Sittlichkeit ohne Religiosität und Glauben an Gott möglich sei. Gewiß behauptet der Christ mit Recht den engsten, ja unmittelbaren Zusammenhang beider; wie aber für ihn selbst die Gewißheit dieses Zusammenhangs wesentlich auf etwas anderem, als 40 auf logischen Argumentationen beruht, so wird man auch einen allgemeinen Nachweis dafür nicht kraft eines solchen „Beweises“ führen können. Ein solcher wird eben nur im Zusammenhang mit jenen inneren Hinweisungen und Einwirkungen einen gewissen Erfolg haben.

Was über das Wesen und die Eigenschaften Gottes in der Glaubenslehre auszusagen ist, muß seiner Selbstoffenbarung entnommen werden, d. h. seiner Selbstbethä-45 tigung uns gegenüber in der biblischen Heilsoffenbarung, in der uns umgebenden Welt und in unserem eigenen Innern. Gegenüber einem Anspruch menschlichen Denkens auf eine andere, unmittelbar ins volle und innerste Wesen Gottes eindringende Erkenntnis ist daran zu erinnern, daß es mit unserem Erkennen von allem Realem sich entsprechend verhält; gegenüber einer Befürchtung, es möchte dann Wesentliches in Gott uns verborgen 50 bleiben (vgl. auch noch bei Luther ob. S. 791, 35), daran, daß durch die sich uns bezeugende Liebe Gottes die Vollkommenheit seiner Offenbarung jedenfalls insoweit, als wir dessen für unsere Gemeinschaft mit ihm bedürfen, für uns verbürgt ist. — Nach der vom Areopagiten herstammenden und weiter von der Scholastik und namentlich auch von lutherischen Dogmatikern vorgetragenen Lehre soll unsere Erkenntnis auf dreifachem Wege vom End-55 lichen, Geschaffenen, zu Gott aufsteigen: auf der via negationis, eminentiae, causalitatis (vgl. bei H. Schmid u. Fr. Nitzsch). Es erhellt aber, daß die via negationis nicht auf Positives führen, sondern nur zur Richtigstellung und Reinhaltung des anderswie Gewonnenen dienen kann, daß es ferner für die via eminentiae (wonach die relativen Vollkommenheiten der Kreaturen eminent und absolut Gotte zuzuerkennen sind) vor allem erst 60 eines klaren Lichtes darüber bedarf, was man wirklich unter Vollkommen zu verstehen

hat, und wie weit zwischen Gott und den Kreaturen überhaupt dasjenige Verhältnis der Analogie statthat, welches für eine solche vergleichende Zusammenstellung der beiderseitigen Vollkommenheiten die notwendige Voraussetzung ist. Jene Lehrfassung von den drei Wegen genügt so für die Dogmatik keineswegs. — Immer aber sind wir für unsere Gotteserkenntnis und unsre Aussagen über Gott auf diejenige Analogie hingewiesen, welche 5 trotz allem Wesensunterschied doch bei uns, den nach seinem Bild geschaffenen und zur persönlichen Gemeinschaft mit ihm bestimmten Persönlichkeiten statthat (vgl. alle die Schriftaussagen). Ja nur von den Vorgängen und Thätigkeiten unseres eigenen endlichen, beschränkten geistigen Lebens können wir unsere Vorstellungsformen und Ausdrücke für die Thätigkeiten und die ihnen zu Grunde liegenden Eigenschaften des in sich un- 10 bedingten und vollkommenen Geistes hernehmen. So müssen denn diese Formen in ihrer Anwendung auf Gott auch immer inadäquat bleiben: eine Inadäquatheit, die unter den neueren Dogmatikern besonders stark von Lipsius behauptet, von anderen wohl zu wenig anerkannt wird; man denke z. B. an das Wirken, das wir nie als ein schöpferisches oder unbedingtes, an das Wissen, das wir immer nur als ein successiv seinen Inhalt erfassendes 15 und zusammenfassendes, nicht als ein ewig und in jedem Moment vollkommenes und geschlossenes uns vorstellen können — und namentlich an jenen Begriff der Persönlichkeit, bei der wir uns nicht vorzustellen vermögen, wie, während wir dies doch von Gott aussagen müssen, dasjenige im persönlichen Subjekt, was sich uns als Basis seines Selbstbewußtseins und Wollens darstellt, doch von ihm selbst gesetzt sein sollte. Nach 1 Ko 20 13, 12 haben wir diese Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis mit dem Schauen im Spiegel zu vergleichen. Dem Zweifel an der wesentlichen Wahrheit unserer Erkenntnis aber, der demnach sich erheben könnte, ist ebenso zu erwidern, wie jener Befürchtung, daß Wesentliches in Gott überhaupt uns verborgen bleiben möchte. In dem Gesagten ist auch die Antwort auf die Frage enthalten, wie man doch eine Definition des Gottes- 25 begriffes versuchen könne, während sich doch Gott nicht unter ein Genus mit anderem subsumieren lasse (vgl. oben S. 779, 17).

Was dem Bewußtsein der religiösen Subjekte überall zuerst in betreff eines göttlichen Wesens sich aufdrängt, ist (vgl. S. 779, 30) das, daß sie mit der sie umgebenden Welt von einem über dieser stehenden, die höchste Macht über dieselbe Besitzenden und in sich selbst- 30 ständigen Wesen abhängig seien, das sich ihnen sofort auch als ein selbstbewußtes und wollendes, also geistiges und persönliches darstellt. Vermöge der christlichen Offenbarung erkennen wir in Gott vor allem jenes ethische Wesen, oder ihn als den persönlichen Geist, der Liebe und Licht oder heilige Liebe ist (oben S. 785, 22), indem wir nun von hier aus auch jene allgemeine Grundmomente in ihrem Verhältnis hierzu und zugleich in ihrer eigenen 35 vollen Bedeutung verstehen lernen. Das wahre Wesen Gottes kann so darin zusammengefaßt werden, daß er der schlechthin in sich selbstständige und unbedingte, über alles mächtige, persönliche, vollkommen gute, nämlich in heiliger Liebe sich selbst bestimmende Geist sei. — Sehr verschieden wird — auch von solchen Theologen, die sich sonst sehr nahe stehn, — über die Anwendung des Begriffs des Absoluten in der Lehre von Gott ge- 40 urteilt: z. B. von Ritschl und H. Cremer zusammen im Gegensatz gegen Kaftan und Frank (vgl. ob. S. 795, 50; Cremer, Die christl. Lehre von den Eigenschaften Gottes 1897 S. 7: „Der irreligiöse Begriff des reinen Seins oder des Absoluten"). Dieser Begriff wird indessen auch gar verschieden verstanden, und zwar ohne daß sein Sinn jedesmal genügend erklärt würde. Unberechtigt und etymologisch falsch ist die Ritschlsche Deutung 45 des Worts, daß es Beziehungslosigkeit bezeichne; es kommt nicht her von absolvere im Sinn von ablösen, sondern von absolvere im Sinn von fertig machen, und bedeutet im alten Latein etwas, was in sich ganz fertig, vollständig, vollendet ist (vgl.: omnibus numeris absolutus: in der Grammatik: nomen absolutum = welches schon für sich einen vollen Sinn giebt); in der neueren Philosophie (Fichte, Schelling, Hegel u. s. w.) 50 bedeutet es das in sich voraussetzungslose Unendliche, welches Grund für alles Endliche ist (so bei Fichte das absolute Ich, bei Hegel die absolute Idee). Faßt man es im Sinne von Fr. Nitzsch, der es dem deutschen Wort Überweltlich gleichsetzt und unter diesem auch die ethische Erhabenheit Gottes befaßt haben will (vgl. S. 795, 53), so wäre darunter das ganze Wesen Gottes, wie wir dasselbe vorhin erklärten, zusammengefaßt und wir hätten 55 nur zu fragen, ob es hierfür auch der geeignete Ausdruck ist. Andere verstehen unter der Absolutheit Gottes die Unbedingtheit und Unbeschränktheit und alles bedingende Macht, wozu sie dann den Begriff der selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Persönlichkeit erst noch hinzutreten lassen (Luthardt über „Gott als absolute Persönlichkeit" in seinem Kompendium); und hier wiederholt sich dann eben jene Frage. Über das „Absolute" bei 60

Kaftan und bei Biedermann s. ob. S. 795. Mit Bezug auf den Sinn und Inhalt, welchen man in das Wort hineinlegt, muß dasselbe in der christlichen Gotteslehre gewiß dann abgewiesen werden, wenn man darunter das „reine" abstrakte Sein verstanden haben will und daraus dann (vgl. besonders Hegel) alles Dasein und Werden abgeleitet haben möchte. Bedenken gegen den Gebrauch des Ausdruckes überhaupt in der Dogmatik muß übrigens auch schon die ihm anhaftende Vieldeutigkeit und Unklarheit erregen. — In betreff der Persönlichkeit Gottes müssen wir das für uns Unbegreifliche (vgl. oben) aussagen, daß, während das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung der kreatürlichen Persönlichkeiten auf einem für sie gegebenen Wesen oder auf einer ihnen verliehenen inneren Ausstattung ruht, bei Gott dasjenige, was wir in ihm von seiner Selbstbestimmung zu unterscheiden haben und durch was diese wirkt, von ihm selbst gesetzt und er so vollkommen causa sui sei (aseitas); und zugleich müssen wir sagen, daß, während jene zu wahrer sittlicher Freiheit und sittlich gutem Charakter erst durch zeitliche Selbstbestimmung und Selbstentscheidung zwischen gut und bös gelangen können, die ethische Vollkommenheit Gottes ewig und unwandelbar durch ihn selbst feststehe: wir haben von ihm eine unser Verständnis übersteigende Einheit des Willens und Wesens auszusagen. Wenn gegen die Persönlichkeit Gottes eingewandt wird (vgl. besonders Fichte), daß das Subjekt erst durch sein Beschränktsein durch anderes oder durchs Nichtich zur Reflexion auf sich selbst und zum Selbstbewußtsein komme, so ist hierauf zu erwidern, daß die Entstehung unseres menschlichen Selbstbewußtseins und persönlichen Lebens allerdings durch die Beziehung zum andern bedingt ist, daß dasselbe jedoch daraus nicht hervorgehen könnte, wenn nicht unser eigenes inneres Wesen im Unterschied vom Wesen aller der unpersönlichen, durch keine derartigen Anstöße zum Selbstbewußtsein erweckbaren Kreaturen von sich aus darauf hingerichtet wäre, daß es vielmehr nur in seiner Entfaltung durch jene Beziehung bedingt wird und daß man kein Recht hat, diese Bedingtheit zum Wesen des persönlichen Geistes überhaupt und nicht vielmehr bloß zur Unvollkommenheit des menschlichen Geistes zu rechnen, so wie wir ja dann auch in einem fortschreitenden Selbstständigwerden unseres persönlichen Geistes einen Fortschritt in der Entfaltung und Realisierung seines eigenen Wesens sehen (vgl. bes. Lotze und nach ihm Ritschl). Allerdings aber müssen wir auch hier wieder etwas anerkennen und aussagen, was durch keine Analogie sich weiter begreiflich machen läßt.

Das Wesen Gottes prägt sich uns in seinen Eigenschaften aus, die sich aus den verschiedenen Seiten und Beziehungen seiner auf uns und die Welt gerichteten Selbstbethätigung und Offenbarung — und zwar wieder gemäß jenen Analogien — für uns ergeben. Daß eine solche Vielheit von Eigenschaften oder Attributen nicht gegen die Einheit des Wesens im Widerspruch stehen müsse und mit einem realen und gar materiellen Zusammengesetztsein nichts zu thun habe, das muß ja auch schon die Betrachtung unseres eigenen Geistes mit seinen verschiedenen Vermögen, Eigenschaften und Funktionen uns lehren.

Man hat (vgl. besonders bei den alten Dogmatikern) die göttlichen Eigenschaften eingeteilt in **negativa** und **positiva**. Dagegen wird mit Recht eingewandt, daß, wenn man jene und diese auseinander hält, jene in Wahrheit inhaltslos bleiben und so auch nicht nach einem inneren Zusammenhang ihres Inhalts entwickelt werden können; überdies unterscheiden sich viele Eigenschaften, welche in die eine Linie —, von solchen, welche in die andere Linie gestellt werden, bloß dem formellen negativen oder positiven Ausdrucke nach von einander. Angemessener könnte die von jenen Dogmatikern herstammende und bei den neueren mit manchen Modifikationen wiederholte Einteilung in **attributa absoluta** oder **immanentia** oder **quiescentia**, d. h. in Eigenschaften, die Gott an sich, abgesehen von seiner Weltbeziehung, inwohnen, und in **relativa**, **respectiva**, **transeuntia**, **operativa**, die in Gottes Beziehung zur Welt sich bethätigen, einem Systematiker erscheinen; wir lernen aber auch die ersteren doch nur aus Gottes Wirken auf die Welt und uns erkennen und sie werden, wenn man von diesem absehen will, für uns unverständlich, ja zu bloßen Negationen. — Zum Grund der Erteilung wird ferner gemacht eine Unterscheidung zwischen den das Wesen Gottes konstituierenden Grundmomenten (bei Philippi: 1. Gott als absolute Substanz mit Ewigkeit und Allgegenwart, 2. als absolutes Subjekt mit Allmacht und Allwissenheit, 3. als heilige Liebe mit Weisheit, Gerechtigkeit und Güte; W. Schmidt: 1. Attribute des Seins — Ewigkeit und Allgegenwart, 2. des Wissens — Allwissenheit und Allweisheit, 3. des göttlichen Willens — Allmacht und Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Liebe; schließlich bei Phil. und Schm.: Seligkeit und Herrlichkeit Gottes; — Lipsius: 1. bei metaphysische, aus Gottes Verhältnis zum raumzeitlichen Dasein überhaupt sich ergebende Eigenschaften — Allgegenwart und Ewig-

keit, 2. die psychologischen Bestimmungen, welche sich für uns aus Gottes Geistigkeit und Selbstbewußtsein nach Analogie der psychologischen Eigenschaften des menschlichen Geistes ergeben — absolute geistige Macht, absolute Intelligenz, absoluter zweckentsprechender und zweckdurchsetzender Wille, 3. die ethischen Bestimmungen des göttlichen Willens — Weisheit und Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe). Damit pflegt sachlich zusammenzutreffen die 5 Einteilung nach der Analogie des menschlichen Geistes, als dessen Urbild, wie Hase sagt, die Idee Gottes geoffenbart sei, so daß eine Einteilung der Attribute nur eine Psychologie Gottes sein könne (vgl. vorhin bei Lipsius). — Die transeunten, eine direkte Beziehung zur Welt ausdrückenden Eigenschaften hat man (Zöckler, Fr. Nitzsch) eingeteilt in diejenigen, bei welchen es um die Beziehungen Gottes zur Welt überhaupt oder (Zöckler) 10 zur Naturwelt, und diejenigen, bei welchen um seine Beziehungen zur sittlichen Welt sich handelt. Die letzteren zerlegt Nitzsch noch in die Beziehungen Gottes zur sittlichen Welt abgesehen von der Erlösung, und in die zur sittlichen Welt als der zu erlösenden oder erlösten, wonach sich ihm drei Klassen ergeben: Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, — Heiligkeit, Gerechtigkeit, — heilige Liebe, Weisheit. Dies trifft in der Sache ganz zu- 15 sammen mit Schleiermachers Einteilung nach der verschiedenen Beziehung des Abhängigkeitsgefühls auf Gott, sofern nämlich in demselben der sündige Gegensatz noch nicht hervortritt, sondern darin erst das allgemeine Verhältnis von Gott und Welt sich ausdrückt, — sofern darin das Bewußtsein der Sünde da ist, — sofern der Sündengegensatz durch die Gnade gehoben ist. — Kaftan bezeichnet als die Grundeigenschaften Liebe, Heiligkeit und 20 Allmacht, wobei er in betreff der Allmacht erklärt: als Attribut des persönlichen Willens sei sie allwissend, indem Gott handle wie ein die Verhältnisse vollkommen Durchschauender, — allgegenwärtig, indem derselbe handle wie ein in persönlicher Gegenwart alles Ausrichtender, — allweise, indem seine Mittel seinen Zwecken vollkommen angemessen seien. — Eigentümlich unterscheidet Cremer die „im Gotttsbegriff enthaltenen" Eigen- 25 schaften Gottes (wobei sich erst noch sehr darüber streiten ließe, was alles in den Gottesbegriff aufzunehmen und woher es zu entnehmen sei) und zwischen den in der Offenbarung sich abschließenden Eigenschaften Gottes, und behandelt dann zuerst diese, nämlich Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, und nach ihnen jene „im Lichte der Offenbarung", nämlich Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit und Unveränderlichkeit — schließlich „die Einheit 30 der göttlichen Eigenschaften oder die Herrlichkeit Gottes".

Der Bedeutung, welche dem Ethischen in Gott für unser religiöses Bewußtsein, für das Verhältnis zwischen Gott und uns und für die ganze Selbstbethätigung Gottes uns und der Welt gegenüber zukommt, wird es am besten entsprechen, wenn man die Haupteinteilung macht zwischen den ethischen Eigenschaften und den andern Attributen insgesamt, 35 indem eben diese insgesamt in ihrer ganzen Bethätigung durch jene oder durch den vollkommen guten Gotteswillen bestimmt sind und so zu ihm wie Mittel und Organe seiner Selbstbethätigung sich verhalten. Man mag diese dann im Unterschied von jenen unter dem Begriff der „metaphysischen" Eigenschaften zusammenfassen; denn der Name „natürliche Eigenschaften", den man von der menschlichen Analogie her übertragen könnte, wider- 40 spräche dem, daß wir bei Gott doch auch sein ganzes Wesen als durch ihn selbst gesetzt ansehn müssen (über φύσις 2 Pt 1, 4 s. oben S. 783, 24). Hiermit kommt zugleich die Unterscheidung zwischen den Beziehungen Gottes auf die Welt überhaupt und auf die sittliche Welt zu ihrem Rechte, — ferner die Analogie zwischen Gott und uns, indem den nicht ethischen Attributen Gottes unsere natürlichen, durch einen sittlich guten Willen zu 45 gebrauchenden Kräfte und so auch die natürliche Kraft des Willens selbst analog sind; was die drei von Kaftan zusammengestellten Eigenschaften betrifft, so sind die zwei ersten als das Ethische in Gott zusammenzufassen, unter die dritte, die allwissende und allgegenwärtige Allmacht, die andern Eigenschaften zu stellen. — Jene nicht ethischen Eigenschaften Gottes sind Allmacht und Allwissenheit zusammen, indem Gott eben als wissender, selbst- 50 bewußter Geist über alles Macht hat — und zugleich die positive und vollkommene Erhabenheit über die Schranken des Raumes und der Zeit, dieser Formen des endlichen Daseins. Die ethischen Eigenschaften werden mit Recht zusammengefaßt in der heiligen Liebe, vgl. über Liebe und Heiligkeit oben S. 785; die Heiligkeit ist dabei bestimmter als im alttestamentlichen Sprachgebrauch (oben S. 781, 2) rein auf die ethische Erhabenheit 55 zu beziehen. Unter den Begriff der Gerechtigkeit könnte man nach der weiteren biblischen, zunächst alttestamentlichen Fassung derselben wohl das ganze ethische Verhalten Gottes stellen, sofern es ein den höchsten Normen, d. h. den Normen Gottes selbst entsprechendes Verhalten ist (vgl. Kautzsch über die Derivata des Stamms צדק 1880). Für uns aber bezeichnet das Wort eine besondere Eigenschaft, und zwar wird man, um diese von der 60

Heiligkeit zu unterscheiden und zugleich unter die heilige Liebe zu subsumieren, darunter am besten speziell das verstehen, daß der heilig liebende Gott den sittlichen Charakter der Persönlichkeiten und ihr Verhalten zu den Normen seiner heiligen Liebe so würdige, daß er demgemäß ihr eigenes Wohlergehen und die Mitteilungen seiner Liebe an sie bestimme: die 5 sogenannte justitia distributiva. Die herkömmlicherweise neben und vor sie gestellte justitia legislatoria kann nicht gut als besondere Eigenschaft hingestellt werden. Ritschls Beschränkung des biblischen Begriffs der Gerechtigkeit auf Gottes Folgerichtigkeit in seinem das Heil wirkenden Verfahren ist grundlos und widerstreitet namentlich der Auffassung Gottes als eines Richters (Rö 2, 5ff.; 2 Ti 4, 8; 2 Th 1, 6; Apk 16, 5; Ps 7, 12; 10 Jes 5, 16. 10, 22; 2 Chr 12, 6). Dieselbe Liebe läßt sich herab als Gnade, nimmt sich als Barmherzigkeit der Elenden an, giebt den Menschen, mit denen sie persönliche Beziehung eingeht, ihren wirklichen Sinn und Willen in Wahrhaftigkeit kund, bleibt in Treue bei der gegebenen Zusage und gestifteten Gemeinschaft. — Die Einheit des Ethischen und Intellektuellen oder das Bestimmtsein der Intelligenz durch die sittliche Vollkommenheit 15 stellt sich dar in der Weisheit Gottes, vermöge deren es alles Einzelne in der Beziehung auf die höchsten Ziele seiner heiligen Liebe erkennt und ordnet. — Die Bezeichnung Gottes als des „seligen Gottes", des „seligen und alleinigen Herrschers" 1 Ti 1, 11. 6, 15 weist endlich auch auf eine Beziehung des persönlichen Gottes auf sich selbst hin — und zwar wieder nach Analogie menschlichen Bewußtseins und Selbstgefühls; sie bedeutet ein 20 wahrhaftes, höchstes, vollkommenes Selbstbefriedigtsein Gottes, wie ihm ein solches beizulegen ist vermöge seiner gesamten und namentlich ethischen Vollkommenheit und vermöge der sichern und wahrhaften Realisierung seiner Herrschaft und seiner Herrschaftsziele. Während nach diesem biblischem Worte auch die christliche Gotteslehre vom innern Sein und Leben in Gott insoweit zu reden hat, muß sie jedoch zugleich beachten, wie das Schrift- 25 wort eines weitern Eingehens darauf sich enthält und sofort auch wieder hervorhebt, daß Gott in einem Lichte wohnet, „da niemand zu kann" (1 Ti 6, 16). Auf die Gesamtvollkommenheit Gottes bezieht sich auch der biblische Begriff seiner δόξα (vgl. wieder 1 Ti 1, 11), jedoch nicht sowohl auf das Innere Gottes, als auf seine Vollkommenheit in ihrer Selbstoffenbarung und Darstellung.

30 Was von der Unzulänglichkeit unserer Begriffe und Vorstellungen von Gott und über die Unbegreiflichkeit seines Wesens für uns zu sagen war, gilt selbstverständlich auch für seine einzelnen Eigenschaften und ihre Bethätigung: so namentlich für seine Erhabenheit über die Zeit zusammen mit der Zeitlichkeit seiner einzelnen Akte, die doch gerade für die Beziehung des vollkommenen guten Gottes zu den für seine Gemeinschaft bestimmten 35 menschlichen Persönlichkeiten entschieden festgehalten werden muß, — für das Verhältnis seiner Allmacht und Allwirksamkeit zu der diesen Persönlichkeiten durch seine Liebe gewährten Freiheit — für das Verhältnis seiner Allwissenheit zu ihren erst noch bevorstehenden freien Selbstentscheidungen. Ganz besondere Schwierigkeit macht dieser letzte Punkt, nämlich die Frage, ob Gott diese Entscheidungen so vorherwisse wie sie wirklich erfolgen 40 werden, oder ob er nur die Möglichkeit aller der verschiedenen möglichen Entscheidungen voraussehe und auch für alle diese Möglichkeiten schon im voraus die Mittel zur Durchführung seiner ewigen, vollkommen guten Absichten kenne und vorbereitet habe: vgl. einerseits J. Müller in seiner Lehre von der Sünde und die meisten Dogmatiker, — andererseits die Socinianer, Rothe, Weiße in s. philos. Dogmatik, W. Schmidt (ferner französische 45 Theologen, vgl. Bois in Revue de theologie 1892 S. 54). Die Verteidiger der ersten Auffassung machen sich (so auch J. Müller, neuerdings Cremer) meist die Sache zu leicht, indem sie ganz mit Recht eine Auffassung abweisen, nach welcher der vorherwissende Gott selbst die Freiheit bände, während die schwierige Frage die ist, ob nicht ein innerer Widerspruch im sichern Vorausgewußtsein einer nachher doch noch so oder so möglichen Entschei- 50 dung liege, — ob die vorher schon bestehende Gewißheit, daß eine künftige Entscheidung in einer bestimmten Weise erfolge, sich mit dem Gedanken vertrage, daß dieselbe dann doch noch in dieser oder auch in einer andern Weise erfolgen könnte. Man wird vielmehr mit Lipsius auch hier ein unlösbares Problem anerkennen müssen, aber ein Problem, über dessen Schwierigkeit wir uns doch ebenso wie über die Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis 55 überhaupt (vgl. oben S. 799, 11) beruhigen können und sollen. Von Gott als „dreieinigen" soll ein besonderer A. über die Trinität handeln (vgl. dazu oben S. 783 ff.). **J. Köstlin.**

Gott, Johann von (Johann Ciudad) s. Bd III S. 444, 14—32.

Gottesbeweise s. oben S. 790, 2—22, S. 792, 29—45, 796, 32—798, 42.

Verzeichnis

der im Sechsten Bande enthaltenen Artikel.

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Feldgeister	Wolf Baudissin	1
Feldprediger s. Militärseelsorge.		
Felgenhauer	(Hagenbach †) Bertheau	23
Felicissimus s Bd IV S. 371, 3—47.		
Felix I.	H. Böhmer	24
Felix II.	H. Böhmer	24
Felix III.	H. Böhmer	25
Felix IV.	H. Böhmer	26
Felix V.	(Voigt †) Tschackert	27
Felix Minucius s. Minucius Felix.		
Felix und Festus	D. K. Schmidt	28
Felix und Regula	Emil Egli	30
Felix von Urgel s. Bd I S. 181, 28—182, 43.		
Fell	Hauck	30
Feneberg	Hauck	31
Fénelon	J. Ehni, P.	32
Ferdinand II.	Walter Goetz	37
Fergusson	Rud. Buddensieg	43
Fermentarii	Hagenbach †	44
Fernandez, Pedro s. Bd IV S. 261, 45—55.		
Ferrara-Florenz	P. Tschackert	45
Ferrer	Zöckler	48
Fesch	(Klüpfel †) Pfender	52
Feste im AT s. Gottesdienstliche Zeiten im AT.		
Feste der späteren Juden s. Gottesdienst, synagogaler.		
Feste, kirchliche	Carl Bertheau	52
Festungen bei d. Hebräern s. d. A. Kriegswesen und Stadtanlagen bei den Hebräern.		
Festus s. oben S. 28, 9 ff.		
Fetischismus s. Polytheismus.		
Feuerprobe s. Gottesurteil.		
Feuer- u. Wolkensäule	v. Orelli	60
Feuillanten	Zöckler	62
Fidanza, Johann s. Bd III S. 282, 32.		
Fidelis, St.	Blösch	63
Filioque s. Konstantinopolitanisches Symbol.		
Finney	L. Brendel	63
Finnländische Kirche	J. A. Cederberg	66
Firmicus s. Maternus Firmicus.		
Firmilian	G. Krüger	79
Firmung s. Konfirmation.		
Fisch als Sinnbild s. Sinnbilder, christl.		
Fische	Benzinger	79
Fischerring s. Bd I S. 559, 5.		
Fisher	Rudolf Buddensieg	80
Flacius	G. Kawerau	82
Flatt, Joh. Friedr. s. Tübinger Schule.		
Flattich	H. Mosapp	92
Flavianus v. Antiochien	Loofs	92
Flavianus von Konstantinopel	Loofs	95
Flavius, Clemens s. Bd IV S. 165, 9 bis 166, 43.		
Fléchier	Pressel † (Pfender)	95
Fleetheiraten	H. F. Jacobson †	96
Fleisch	Cremer	98
Fleischgenuß bei d. Juden s. Speisegesetze.		
Fleming	Carl Bertheau	105
Fletcher, J. W. s. Methodismus.		
Fleury	Th. Schott (Choisy)	107
Fliedner	G. Fliedner	108
Fliesteden, s. Klarenbach.		
Floboard	Wilh. Altmann	110
Florentius	L. Schulze	111
Florenz, Synode v. 1439 s. o. S. 46, 33—48, 3.		
Florez	Hauck	114
Florian d. H.	Hauck	115
Floriacenser	Zöckler	115
Florus	Foß	116
Fluch s. Segen und Fluch.		
Flüe	Meyer von Knonau	117
Föderaltheologie s. Bd IV S. 189, 45—191, 40.		
Folmar	Hauck	122
Fonseca	Zöckler	123
Fontainebleau, Gespräch zu i. Jahre 1600 s. Bd V S. 88, 40—89. 46.		
Fontanus	Fr. W. Cuno	124
Fonte Avellana s. Bd IV S. 432, 34—433, 19.		
Fontévraud	Zöckler	125
Forbes	Hauck	126
Foreiro	Zöckler	126
Formatae s. Literae formatae.		
Formosus	Zöpffel † (C. Mirbt)	127
Forster	D. W. Germann (Wagenmann †)	129
Fortunatus	K. Leimbach	131
Forum ecclesiasticum s. Gerichtsbarkeit, kirchliche.		
Foscarari	Benrath	134
Fossores s. Kopiaten.		
Foster	Albert H. Newman	134
Fox s. Quäker.		
Fragment, Muratorisches s. Kanon Muratori.		
Fragmente	Carl Bertheau	136
Franck, Johann	A. Werner	141
Franck, Sebastian	Hegler	142
Francke	Th. Förster-Halle †	150
Franco, Gegenpapst s. Bd III S. 291, 1—31.		
Frank, Franz	R. Seeberg	158

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Franken	Hauck	163
Frankenberg	Klüpfel †	165
Frankenthaler Gespräch	Cuno	166
Frankfurter Anstand	Theodor Kolde	167
Frankfurter Fürstenkonkordate s. Konkordate.		
Frankfurter Rezeß	Wagenmann †(Enders)	169
Frankfurter Synode v. 794 s. Adoptianismus Bd I S. 181, 56—182, 8; Bilderverehrung Bd III S. 224, 47 f. und Karolinische Bücher.		
Frankreich, kathol. Kirche	W. Götz	172
Frankreich, reform. und lutherische Kirche	E. Pfender	190
Franz von Assisi	Zöckler	197
Franz von Borgia s. Jesuitenorden.		
Franz von Paris s. Jansen.		
Franz von Paula	Zöckler	223
Franz von Sales	J. Ehni	224
Franz Xavier	G. Plitt † (Mirbt)	229
Franziska Romana s. unten S. 237, 1.		
Franziskaner s. oben S. 197.		
Französisches Glaubensbekenntnis	G. Bonet Maury	230
Fraterherren, Fraterhäuser s. Brüder des gemeinsamen Lebens Bd III S. 472.		
Fraticellen	Zöckler	235
Fratres barbati s. Mönchtum.		
Fratres gaudentes s. Marianer.		
Frauen bei den Hebräern s. Familie und Ehe Bd V S. 739, 11.		
Frauenkongregationen	Zöckler	236
Frayssinous	Pressel † (Pfender)	241
Frecht	G. Bossert	242
Frederic von Heilo	L. Schulze	244
Freiheit s. Willensfreiheit.		
Freikirchen:		
1. in Frankreich s. oben S. 195, 8;		
2. in Italien s. diesen A.;		
3. lutherische s. den A. Lutheraner, separierte;		
4. in den Niederlanden s. d. A. Holland;		
5. in Schottland	Dr. Brandes	246
6. in d. franz. Schweiz	Ch. Correvon	252
Freimaurer	P. Tschackert	259
Freireligiöse Gemeinden, s. Lichtfreunde.		
Freising	Hauck	262
Fremdlinge bei den Hebräern	Benzinger	262
Fresenius	G. E. Steitz †	265
Freundschaft	Lemme	267
Freylinghausen	(Palmer †) Bertheau	269
Fridolin	Hauck	272
Fridugis	Foß	273
Friedensbriefe s. Litterae formatae.		
Friedenskuß	Victor Schultze	274
Friedrich III.	Ney	275
Friedrich d. Weise	Theodor Kolde	279
Friesen	G. Uhlhorn	284
Frith	Rudolf Buddensieg	286
Fritigild s. Bd II S. 362, 51—59.		
Fritzsche	O. F. Fritzsche †	289
Fritzsche, Christ. Friedr. u. K. Friedr. Aug.	O. F. Fritzsche †	289
Fritzsche, O. Fridolin	V. Ryssel	291
Frömmigkeit	Carl Burger	294
Fröschel	Lic. Germann	295
Froment	Th. Schott (Choisy)	296
Fronfasten s. Bd I, S. 518, 48.		
Fronleichnamsfest	Hermann Hering	298
Fronton du Duc	(Th. Schott) Choisy	300
Froude, s. d. A. Traktarianismus.		
Fruchtbäume	Benzinger	300
Fructuosus v. Braga	Zöckler	306
Fructuosus v. Tarragona	Zöckler	307
Fructus medii anni s. Bd I, S. 94, 40 bis 95, 6.		
Frumentius, s. Bd I, S. 84, 43—85, 9.		
Fry	E. Lehmann	308
Fürstenkonkordate s. Konkordate.		
Fulbert von Chartres	F. Nitzsch	310
Fulcher	Hauck	312
Fulco von Neuilly	Dr. Franz Dibelius	312
Fulda	Klüpfel † (Hauck)	313
Fulgentius Ferrandus	Wagenmann † (G. Krüger)	315
Fulgentius v. Ruspe	Wagenmann † (G. Krüger)	316
Fuller, Andrew	Albert H. Newman	318
Fuller, Richard	Albert H. Newman	320
Funck	(Möller †) Tschackert	320
Furseus	Grützmacher	323
Fußkuß s. Papst.		
Fußwaschung	(Merz †) Tschackert	324

G.

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Gabler	Henke †	326
Gabriel, d. Erzengel s. Bd V S. 368, 30—44.		
Gabriel Severus	Ph. Meyer	327
Gad	Wolf Baudissin	328
Gad, der Prophet, s. d. A. Prophetentum des AT.		
Gad, der Stamm, s. Israel, Gesch. bibl.		
Gadara s. Peräa.		
Gaetano da Tiene s. Theatiner.		
Galateo Girolamo s. Italien, Reformatorische Bewegung.		
Galatien s. Klein-Asien i. d. apostol. Zeit.		
Galbanum s. Räuchern.		
Galerius s. Bd IV S. 678, 31 ff.		
Galfried	R. Wülker	336
Galiläa	Guthe	336
Galizyn, Fürstin s. Overberg.		
Gallandi	Hauck	344
St. Gallen	Meyer von Knonau	344
Gallienus	Adolf Harnack	353
Gallikanische Konfession s. ob. S. 230, 54 bis 234, 56.		
Gallikanismus	von Schulte	355
Gallus, d. H. s. oben S. 345, 44—346, 8.		
Gallus, Kaiser	Adolf Harnack	359
Gallus, Nikolaus	G. Kawerau	361
Gamaliel	Gustav Dalman	363
Gambacorti, P. s. Hieronymiten.		
Ganganelli s. Bd IV S. 153, 31 ff.		
Gangra, Synode s. Bd V S. 628, 24—44.		
Garasse	Sudhoff † (Steitz †)	364
Garcias, M. s. Hieronymiten.		

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Gardiner	Theodor Kolde	365
Garizim s. Palästina und Samariter.		
Garnier, Johann	Sudhoff † (Steitz †)	368
Garnier, Julien	Sudhoff † (Steitz †)	369
Gartenbau b. d. Israeliten	Benzinger	369
Garve	J. Müller	370
Gaß, Joach. Christ.	Dr. W. Gaß †	371
Gaß, Wilhelm	Grützmacher	373
Gastfreundschaft s. ob. S. 264, 45—265, 3.		
Gastmähler s. Mahlzeiten.		
Gaston s. Bd I S. 606, 33 ff.		
Gaudentius	K. Leimbach	377
Gaulanitis	Guthe	378
Gaunilo s. Bd I S. 568, 55 ff.		
Gaussen	Pronier † (Barde)	382
Gauzbert s. Bd I S. 575, 88 ff.		
Gebal	Guthe	385
Gebet	W. Herrmann	386
Gebet des Herrn s. Vater unser.		
Gebet im AT	F. Buhl	393
Gebetsriemen s. Phylakterien.		
Gebetsstunden s. Bd III S. 393, 51 ff.		
Gebetsverbindungen s. Bd III S. 434, 25 ff.		
Gebetsverhör	Jacoby (Jacobson †)	394
Gebhard II	Walter Goetz	397
Gebote der Kirche	F. Kattenbusch	402
Gebote, zehn s. Bd IV S. 559, 23 ff.		
Gedalja	Wilhelm Lotz	405
Gedichte, altkirchl.	G. Krüger	406
Geduld	W. Herrmann	410
Gefängnisse bei den Hebräern s. Gericht und Recht bei den Hebr.		
Gefäße, gottesdienstl.	Victor Schultze	412
Gefangenenfürsorge	Theodor Schäfer	415
Gehenna	Gustaf Dalman	418
Gehorsam	Rüegg	422
Gehorsam Christi s. Versöhnung.		
Geibel	Michelsen †	423
Geiger	K. Sudhoff † (Egli)	425
Geiler	G. Kawerau	427
Geißelung, kirchl.	H. Haupt	432
Geist, heiliger	Cremer	444
Geist des Menschen	Cremer	450
Geist, heil., Orden	Zöckler	457
Geistesgaben	Cremer	460
Geistliche	Caspari	463
Geistliche Dramen s. Spiele, geistliche.		
Geistl. Tracht s. Kleider u. Insignien, geistl.		
Geistl. Verwandtschaft s. Verwandschaft.		
Gelasius I	Zöpffel † (C. Mirbt)	473
Gelasius II	Zöpffel † (C. Mirbt)	475
Gelasius von Cyzicus	G. Krüger	477
Geld	Benzinger	477
Gellert	(K. R. Hagenbach †) Carl Bertheau	482
Gelpke	Blösch	485
Gelübde im AT	Fr. Buhl	485
Gelübde in der Kirche	J. Köstlin	488
Gelzer	Karl Gelzer	496
Gemara s. Talmud.		
Gemeinde, amenische s. Bd III S. 812, 46		
Gemeinde, kirchl.	(Mejer †) Sehling	499
Gemeindepflege s. Seelsorge.		
Gemeinschaft d. Heiligen	J. Köstlin	503
Gemischte Ehen s. Bd V S. 224, 33—226, 42.		
Gemistos Plethon	Ph. Meyer	507

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Generalbaptisten s. Bd II S. 386, 19—387, 34.		
Generalvikar.	Hinschius †	509
Genesis s. Pentateuch.		
Genesis, die kleine oder das Buch der Jubiläen s. Pseudepigraphen des AT.		
Genfer Katechismus s. Bd III S. 661, 27 und 666, 31.		
Genfer Konsens s. Bd III S. 675, 14		
Gennadius I	(Wagenmann †) Ph. Meyer	510
Gennadius II	(Wagenmann †) Ph. Meyer	510
Gennadius v. Massilia	G. Krüger	513
Genovefa	Zöckler	514
Genovefaner	Zöckler	516
Gentile	Benrath	517
Gentillet	C. Schmidt †	520
Gentilli	Hauck	520
Genügsamkeit s. Zufriedenheit.		
Genuflexio s. Bd II S. 382, 3.		
Genugthuung s. Versöhnung.		
Georg III v. Anhalt	Wilhelm Walther	521
Georg, Araberbisch.	V. Ryssel	522
Georg d. Bärtige	D. Franz Dibelius	529
Georg v. Brandenburg	D. Dr. Erdmann	533
Georg, der heilige	Zöckler	538
Georg v. Laodicea	Loofs	539
Georg v. Polentz	D. Dr. Erdmann	543
Georg Scholarius s. d. A. Gennadius II. oben S. 510, 44.		
Georg Syncellus s. Syncellus.		
Gerberon	Reuchlin † (Pfender)	543
Gerbert s. Silvester II.		
Gerbert, Martin	Klüpfel †	544
Gerdes	E. F. Karl Müller	545
Gerechtigkeit, Begriff	Karl Burger	546
Gerechtigkeit Gottes s. Gott.		
Gerechtigkeit d. Menschen	Cremer	546
Gereon s. Mauritius.		
Gerhard von Brogne	Zöckler	553
Gerhard, Johann	(Tholuck †) J. Kunze	554
Gerhard Sagredo	Zöckler	561
Gerhard de la Sauve	Zöckler	561
Gerhard von Toul	Zöckler	561
Gerhard Tonque s. den A. Johanniterorden.		
Gerhardt, Paulus	Chr. Palmer † (Carl Bertheau)	561
Gerhoh	R. Rocholl	565
Gericht, göttliches	M. Kähler	568
Gericht und Recht bei den Hebräern	Benzinger	572
Gerichtsbarkeit, kirchl.	Hinschius †	585
Gerlach, Otto von	R. Kögel †	602
Gerlach, Peters	L. Schulze	604
Gerlacher (Gernolt), Theobald s. d. A. Billicanus Bd III S. 232.		
Germanus v. Auxerre	(G. Plitt †) Hauck	606
Germanus v. Paris	(G. Plitt †) Hauck	607
Gernler	Staehelin (Herzog †)	607
Gerok	Hermann Mosapp	608
Gerrhener	Guthe	612
Gerson	B. Beß	612
Gerste s. Bd I S. 131, 21—57.		
Gertrud, Äbtissin	Zöckler	617
Gertrud, die heilige	Zöckler	617
Gesang bei den Hebräern s. Musik bei den Hebräern.		

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Gesangbücher s. Kirchenlied.		
Geschichte, biblische	Caspari	619
Geschlossene Zeit s. Tempus clausum.		
Geschuriter s. d. A. Kanaaniter.		
Gesellenvereine s. Jünglings-, Gesellen- und Arbeitervereine.		
Gesellschaft d. hl. Herzens Jesu s. Herz-Jesu-Kult.		
Gesenius, Justus	Carl Bertheau	622
Gesenius, Wilh.	(Ed. Reuß †) R. Kraetzschmar	624
Gesetz, natürliches	J. Gottschick	628
Gesetz u. Evangelium	J. Gottschick	632
Gesetzesfreude, Fest der s. Gottesdienst, synagogaler Bd VII S. 15, 26 ff.		
Gesta Pilati s. Bd I S. 658, 29—659, 36.		
Geß	D. Wilh. Schmidt	642
Gethsemane s. Jerusalem.		
Gewänder, liturgische s. Kleider und Insignien, geistliche.		
Gewissen	M. Kähler	646
Gewissener	K. R. Hagenbach †	654
Gewissensfreiheit s. S. 654, 4 ff. u. d. A. Toleranz.		
Gezelius	J. A. Cederberg	654
Giberti	Benrath	656
Gichtel	Hegler	657
Gideon	v. Orelli	661
Gieseler	N. Bonwetsch	663
Gifftheil	D. Dibelius	664
Gilbert, d. heilige	Zöckler	664
Gilbertus Porret.	R. Schmid	665
Gildas	Loofs	667
Gilead s. Ostjordanland.		
Gilse	Dr. Sepp †	668
Giraldus	C. Schöll	669
Gieseler von Slatheim s. Mystik.		
Glabrio M'Acil.	Edgar Hennecke	670
Glas, John, gest. 1774 s. Sandemanier.		
Glasmalerei s. Malerei.		
Glassius	(Tholuck †) Loesche	671
Glaube	O. Kirn	674
Glaubensbekenntnis s. Symbol.		
Glaubensfreiheit, Glaubenszwang s. Toleranz.		
Glaubensregel	Th. Zahn	682
Gleichnisse Jesu	G. Heinrici	688
Glocken	Nikolaus Müller	703
Gloël	Caspari	709
Gloria in excelsis, Gloria patri s. Liturgische Formeln.		

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Glossen, biblische	Erich Klostermann	709
Glossen u. Glossatoren	Hinschius †	715
Glossolalie s. Zungenreden.		
Glückseligkeit	(Weizsäcker) Sieffert	716
Gnade	O. Kirn	717
Gnade, Orden von der s. Trinitarierorden.		
Gnadenbild	Grüneisen †	723
Gnadenbriefe	Hinschius †	723
Gnadenjahr, Gnadenmonat s. Bd I S. 560, 12.		
Gnadenmittel	R. Seeberg	723
Gnadenstuhl s. Bd III S. 554, 16.		
Gnadenzeit s. Terminismus.		
Gnapheus	Hauck	727
Gnosis, Gnosticismus	G. Krüger	728
Gnostiker s. d. A. Ophiten.		
Goar, St.	Hauck	738
Gobat	Theodor Schäfer	738
Gobelinus	Hauck	740
Goch	Otto Clemen	740
Godeau	C. Pfender	743
Godehard, d. heil.	D. G. Uhlhorn	743
Görres	Carl Mirbt	744
Göschel	H. E. Schmieder †	748
Goethals H. s. Heinrich von Gent.		
Götzendienst	Kleinert	750
Goeze	Carl Bertheau	757
Gog und Magog	v. Orelli	761
Gold s. Metalle in der Bibel.		
Goldene Rose, s. Rose, goldene.		
Goldgläser s. Katakomben.		
Golgatha s. Grab das H.		
Goliat s. Philister.		
Gomarus	Sudhoff † (van Veen)	763
Gomer s. Völkertafel.		
Gonesius	Trechsel † (Hegler)	764
Gorham s. Traktarianismus.		
Gosan	Alfred Jeremias	766
Gosen	Steindorff	768
Goßner	Hollenberg	770
Goten	Uhlhorn	772
Gotik s. Kirchenbau.		
Gotische Bibelübersetzung s. Bd III S. 59—61.		
Gott	Köstlin	779
Gott, Johann von (Johann Ciudad) s. Bd III S. 444, 14—32.		
Gottesbeweise s. oben S. 790, 2—22, 792, 29—45, 796, 32—798, 42.		

Zusätze und Berichtigungen.

1. Band.

S. 227 Z. 49 füge bei: G. Schaltkauser, Äneas von Gaza als Philosoph. Diss. Erlangen. 1898.
„ 344 „ 36 füge bei: Bliss, Calender of entries in the Papal registres relating to Great Britain and Ireland, Papal lettres. 1893. I, 309—376. — MG, Epist. saec. XIII. 1894. III, 314—473; 729 f. — MG, Leges IV. 1896. Constit. et acta publ. imp. et regum, tom. II; s. auch Appendix I. — Les Registres d'Alex. IV. par Bourel de la Roncière 1895 f. H. Schulz.
„ 344 „ 44 lies 1254 statt 1524.
„ 345 „ 18 ff. vergl. Osw. Redlich, Zur Wahl des röm. Königs Alfons v. Castilien 1257 (Mt. d. Inst. f. österr. Gesch. 1895. XVI, 659 f.); Heinrich Otto, Alex. IV. und der deutsche Thronstreit. (Ebenda 1898. XIX, 75—91); W. Herrmann, Alfons X. v. Cast. als röm. König, nebst Beilage: „Die Stellung P. Alex. IV. bei den Wahlverhandlungen d. J. 1256". Berl. Dissert. 1897. (Alle drei Verfasser weisen nach, daß Alex. sich zuerst für Alfons ausgesprochen und erst 1258 auf 1259 eine Schwenkung zu Gunsten Richards von England vollzogen hat.)
„ 345 „ 46 ff. vergl. Hampe: Gesch. Konradins von Hohenstaufen. 1894. S. 8 f.
„ 517 „ 7 füge bei: Nach A. Ehrhard in Krumbachers Byz. Litt.-Gesch.[2] 1897, 165 (vgl. auch F. Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster 1898, 108) ist Andreas nicht vor 726 gestorben, da er nach einem ihm mit Grund zugeschriebenen Fragment über die Verehrung der Bilder (Cod. Paris. 1630) den Ausbruch des Bilderstreites noch erlebt hat. H. Schulz.

2. Band.

S. 400 Z. 49 füge bei: F. Nau, une biographie inédite de Bardesane l'Astrologue. Paris 1897. Veröffentlicht den von B. handelnden Abschnitt der Chronik Michaels des Syrers aus Cod. Mus. Brit. Orient. MSs. 4402.
„ 401 „ 18 lies 29 statt 26.
„ 565 „ 13 füge bei: Bliss: Calender etc. (s. unter Alexander IV.), Papal letters 1893 I, 611—618. — Ehrle: Kardinal Jakob Stefaneschi über die letzten Augenblicke Ben. XV. (ALKG V, 584—87). — Eubel: Bullarium Franciscanum V. Rom 1898.
„ 566 „ 47 füge bei: Bliss: Calender etc. (s. unter Alexander IV.), Papal letters 1896. Bd II.

3. Band.

S. 293 Z. 21 füge bei: Bliss, Calender etc. (s. unter Alexander IV.); Papal letters 1893. I, 557—611. — Kirsch: Die Finanzverwaltung des Kardinalskollegs im 13. u. 14. Jahrh. (Kirchengeschichtl. Studien von Knöpfler, Schrörs und Sdralek II, 4. Heft.) — Sägmüller: Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Bonifaz VIII. 1896. — Baumgarten: Untersuchungen und Urkunden über die Camera collegii cardinalium von 1295—1437. 1898. — Nilles: In scrinio pectoris sui, ZkTh 1895. XIX. 1—34. — Ehrmann: Die Bulle Unam sanctam. München-Würzburg 1896. — Holtzmann: Über die Bulle Ausculta fili, Dtsch. Ztschr. f. Gesch. Wiss. NF II, 16. 1897. — Holtzmann: Wilhelm von Nogarte. 1898. H. Schulz.

4. Band.

S. 112 Z. 58 füge bei: P. Paulsen, David Chyträus als Historiker. 1897. Dissert. — Derselbe, David Chyträus. Ein Schüler Melanchthons und Historiker des Reformationsjahrhunderts. Allgem. Konservat. Monatsschrift. 1898. S. 479—493.
„ 114 „ 14 lies wider statt wieder.

S. 143 Z. 43 füge bei: Bliss, Calender etc. (s. unter Alexander IV.); Papal letters 1893. I, 419—40. — MG, Epist. saec. XIII. 1894. III, 627—726. — MG, Leges IV. 1896. Constit. et acta publ. imp. et regum, tom. II; s. auch Appendix I. — Hampe, Gesch. Konradins v. Hohenstaufen, 1894. — Rodenberg, Zur Gesch. der Idee eines deutschen Erbreiches im 13. Jahrh. (Mt d. Inst. f. österr. Gesch. 1895. XVI, 1—43). — Jordan, Le Saint-Siège et les banquiers italiens. SB d. 3. internat. kath. Kongr. in Brüssel. V. 292—303. 1895. — Jordan, Notes sur le formulaire de Richard de Pofi. (Etudes hist. du MA, dediés à G. Monod. 1896. 329 f.). — Sternfeld, Ludwigs d. Heil. Kreuzzug nach Tunis 1270 und die Politik Karls I. von Siz. 1896. (Hist. Stud. von Ebering, Heft 4.) — Bünger, Das Verhältnis Ludwigs d. Heil. zu P. Clemens IV. Hall. Diss. 1897. — Hampe im NA 1898. XXIII, 613 f. — Sievers, Datierung eines päpstl. Schreibens an deutsche Wahlfürsten. (Mt. d. Inst. f. österr. Gesch. 1898. XIX, 157—60) H. Schulz.

„ 144 „ 46 füge bei: Kaltenbrunner, Aktenstücke z. Gesch. d. dtsch. Reiches unter den Königen Rudolf I. u. Albrecht I. 1889. (Mt aus den vatikan. Archiven Bd I.) — — Berchon, Histoire du p. Clement V. Bordeaux 1898. — Bliss, Calender etc. (s. unter Alexander IV.), Papal letters 1896, Bd II. — Quellen u. Forschungen aus ital. Archiven und Biblioth. (Ztschr. d. preuß. hist. Inst. in Rom) 1898. I, 1. — Eubel, Bullarium Franciscanum V. Rom 1898. H. Schulz.

„ 202 „ 28 füge bei: Cantera, Cenni stor.-biogr. risguardanti S. Pier Celest. Neapel 1892. Laband, Le Cérémonial de Jacques Cajétan (Bibl. de l'école des chartes 1893. Bd 54, 45—74) zur Kanonisation Cöl'. — Analecta Bolland. IX, 147—200. X, 385—92. XV, 102 f. XVI, 107. 355 f. 365—487. — Kampers, Kaiserprophetien u. Kaisersagen im MA. 1895. 149 f. (Hist. Abhandlungen v. Heigel u. Grauert VIII). — Celidonio, Vita di S. Pietro del Morr, Sulmona 1896. 4 Bde. Derselbe in Rassegna Abruzzese 1897. I, 36 f. 51 f. — Carbone, L'autenticità degli Opuscula Coelestini. Caserta 1896. — Baumgarten, L'Abbruzzo cattolico IV. Derselbe, „Die Kardinalsernennungen Cöl. V. im Sept. u. Okt. 1294" (Festschr. z. 1100jähr. Jubiläum d. dtsch. Campo Santo in Rom, Freiburg 1897, S. 165). — Arch. stor. ital. serie V, t. XVI (1895), 169—176. H. Schulz.

„ 477 „ 4 lies das statt des.

„ 529 „ 7 lies 1682 statt 1663.

5. Band.

„ 166 „ 9 lies Bd II statt Bd I.

„ 209 „ 4 „ Kirchenrecht statt Kirchenregiment.

„ 301, 50: Neuestens hat E. Vacandard in der Revue des Questions historiques 1898, Dez. S. 471 ff. die Homilien untersucht und sie mit guten Gründen Eligius abgesprochen; er schreibt sie dem Ende des 9. Jahrhunderts zu.

„ 336 Z. 11 lies 342 statt 442.

„ 358 „ 33 „ R. Rothe statt K. Rothe.

„ 468 „ 18 „ Ritschl statt Rischl.

„ 560 „ 34 füge bei: Über den Ethnarchen des Königs Aretas vgl. jetzt die Abhandlung Schürers in den ThStK 1898 S. 95 - 99.

„ 648 „ 28 lies oben statt Bd 4.

„ 670 „ 55 „ Naperville statt Naverpille.

„ 693 „ 16 füge bei: Außer Garcia Cisnero sind jüngst durch die Untersuchungen des Jesuiten H. Watrigant (La Genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola — in den Etudes publiées par les Pères de la Comp. de Jésus, t. LXXI—LXXIII; auch separ. Amiens 1897) die Erbauungsschriften des Gerhard v. Zütphen und des Mauburnus, zweier Brüder vom gemeins. Leben, als gleichfalls von Ignaz für sein Exerzitienbuch benutzte Quellen nachgewiesen worden. Vgl. auch J. M. Bosse, L'exercitatorium de Garcia de Cisnéros et les Exercices de S. Ignace, in RQuH. 1897, II, p. 22 - 51. Näheres über diese nicht unwichtigen neueren Nachweise wird der Artikel „Jesuitenorden" in dieser Encyklopädie bringen.

„ 753 „ 59 lies: Bd II statt Bd I.

„ 754 „ 40 „ 753 statt 752.

„ 755 „ 13 „ 753 statt 752.

(Zusätze und Berichtigungen zum 6. Bande s. Anfang dieses Bandes.)

30. März 1899.

